



ISBN: 978-628-7504-18-9

LA JUSTICIA EN DEBATE:
UNA MIRADA DESDE LA MULTIDISCIPLINARIEDAD
Temas Transversales

ISBN: 978-628-7504-18-9



9 786287 504189



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
T U N J A



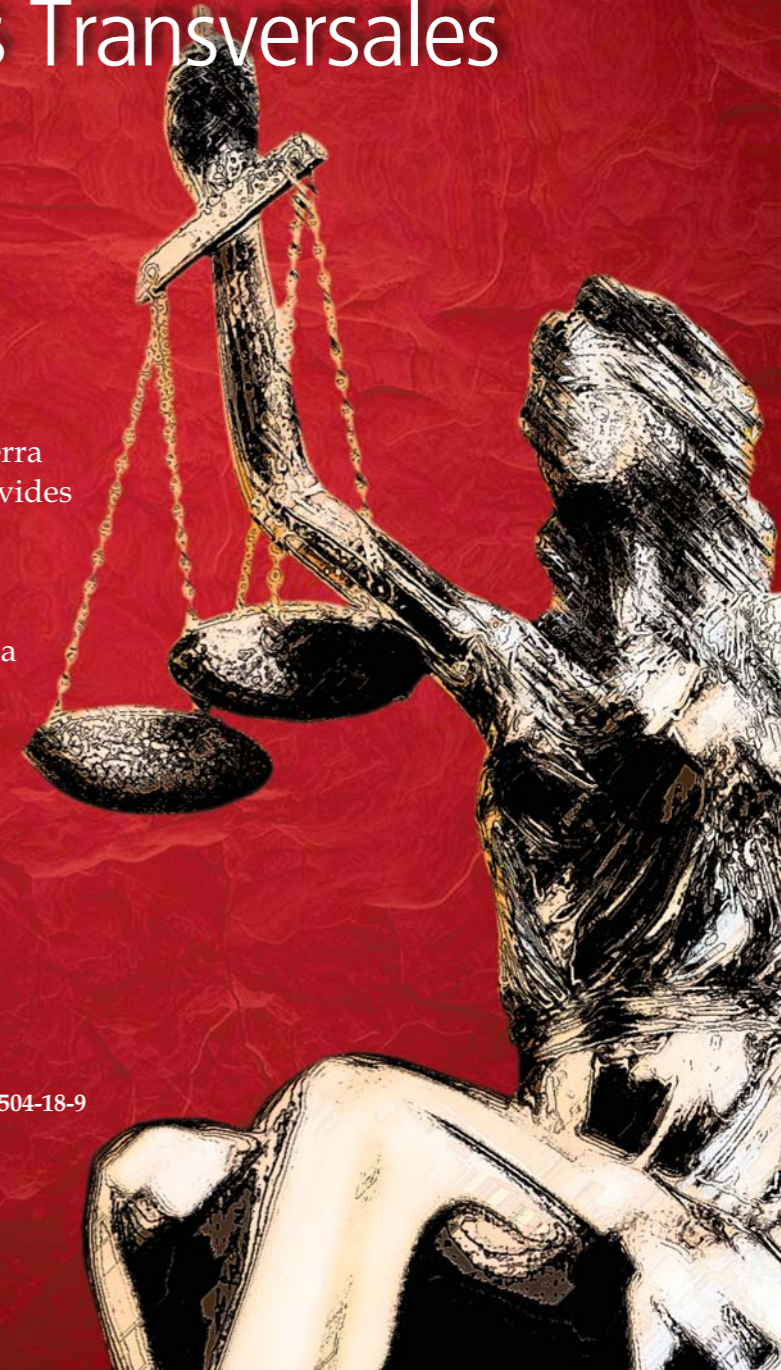
ISBN: 978-628-7504-18-9

LA JUSTICIA EN DEBATE: UNA MIRADA DESDE LA MULTIDISCIPLINARIEDAD Temas Transversales

EDITORES ACADÉMICOS

Hugo Fernando Guerrero Sierra
Iván Ramón Rodríguez Benavides
Nubia Lorena Daza López

Prólogo
Jorge Eduardo Londoño Ulloa



LA JUSTICIA EN DEBATE: UNA MIRADA DESDE LA MULTIDISCIPLINARIEDAD

Temas Transversales

EDITORES ACADÉMICOS

Hugo Fernando Guerrero Sierra
Iván Ramón Rodríguez Benavides
Nubia Lorena Daza López

AUTORES

Cristian David Ibarra Sánchez (Presentación)	Andrea Franco Correa
Jorge Eduardo Londoño Ulloa (Prólogo)	Mauricio Hernández Pérez
Hugo Fernando Guerrero Sierra	Emerson David Devia Acevedo
Iván Ramón Rodríguez Benavides	Ana Sofía Sarria
Nubia Lorena Daza López	Suelen Emilia Castiblanco Moreno
Catalina López Gómez	Iván Felipe Medina Arboleda
Hernán Ferney Rodríguez García	Laura Antonia Maturana Cifuentes
Juan Sebastián Camargo Cifuentes	Roberto Mauricio Sánchez Torres
Libardo Pérez Díaz	Angélica María Molineros Rodríguez
Javier David Ortiz Carreño	María Fernanda Mogollón Martínez
Angela Cristina Pinto Quijano	Mariluz Nova Laverde
Jaime Andrés Wilches Tinjacá	Juan Sebastián Acosta Estrada
María Alejandra Rodríguez Romero	Miguel Andrés López Martínez (Epílogo)



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
T U N J A



La justicia en debate: una mirada desde la multidisciplinariedad. Temas Transversales / Hugo Fernando Guerrero Sierra, Iván Ramón Rodríguez Benavides, Nubia Lorena Daza López (Editores Académicos). Tunja: Ediciones USTA, 2021.

382 páginas: tamaño 17×24 cm.

ISBN: 978-628-7504-18-9

Primera Edición, 2021

La justicia en debate: una mirada desde la multidisciplinariedad.
Temas Transversales

Este libro es resultado de investigación cumpliendo con el proceso de evaluación a doble ciego

Corrección de Estilo:

Maria Ximena Ariza García

Diagramación

Editorial JOTAMAR S.A.S.

Calle 57 No. 3 - 39.

Tunja - Boyacá - Colombia.

Comité editorial

**Fr. Álvaro José
ARANGO RESTREPO, O.P.**
Rector

**Fr. Omar Orlando
SÁNCHEZ SUÁREZ, O.P.**
Vicerrector Académico

**Fr. Héctor Mauricio
VARGAS RODRÍGUEZ, O.P.**
Vicerrector administrativo y Financiero

María Ximena ARIZA GARCÍA
Directora Ediciones Usta Tunja

Sandra Consuelo DÍAZ BELLO
Directora Unidad de Investigación e Innovación

Juan Carlos CANOLES VÁSQUEZ
Director Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación

Todos los derechos reservados conforme a la ley. Se permite la reproducción citando fuente.

El pensamiento que se expresa en esta obra, es exclusiva responsabilidad de los autores y no compromete la ideología de la Universidad Santo Tomás.



Ediciones Usta
Universidad Santo Tomás
2021

Departamento Ediciones Usta Tunja
Universidad Santo Tomás Seccional Tunja

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopiadoras, microfilme, offset o mimeógrafo.

Ley 23 de 1982.

EDITORES ACADÉMICOS

HUGO FERNANDO GUERRERO SIERRA es Doctor Cum Laude en Relaciones Internacionales y Globalización de la Universidad Complutense de Madrid. Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Con varios títulos de maestría en diferentes ámbitos de los estudios políticos. Profesor e investigador en diferentes centros académicos de España, los Estados Unidos y Colombia. Investigador Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas CIS de la Universidad Santo Tomás – Tunja. Profesor-Investigador Titular de tiempo completo y Director del “Grupo Interdisciplinar de Investigación en Política y Relaciones Internacionales” (GIPRI) de la Universidad de La Salle (Categoría A1 Ministerio de Ciencias- Colombia).

IVÁN RAMÓN RODRÍGUEZ BENAVIDEZ es Doctor en Filosofía y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona, Maestría en Filosofía de la Universidad de Los Andes, Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Asociado de la Universidad de La Salle. Director del grupo de investigación de “Filosofía, Cultura y Globalización” (Categoría A Ministerio de Ciencias- Colombia)

NUBIA LORENA DAZA LÓPEZ es actualmente Decana Académica de la Facultad de Derecho de la Universidad Santo Tomás-Sede Tunja. Abogada y Magíster en Derecho Administrativo de la misma universidad. Con especialización en contratación estatal de la Universidad Externado de Colombia. Ha sido asesora y consultora de diferentes entes territoriales en ámbito del Derecho Público y es investigadora activa del Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas CIS de la Universidad Santo Tomás – Tunja (Categoría A Ministerio de Ciencias-Colombia)

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	7
<i>Cristian David Ibarra Sánchez</i>	
PRÓLOGO	10
<i>Jorge Eduardo Londoño-Ulloa. Exministro de Justicia</i>	
INTRODUCCIÓN	14
<i>Hugo Fernando Guerrero-Sierra, Iván Ramón Rodríguez Benavides, Nubia Lorena Daza-López</i>	
CAPÍTULO 1	23
Justicia, Libertad y Derechos Diferenciados <i>Catalina López-Gómez</i>	
CAPÍTULO 2	44
Injusticia global y emancipación Local <i>Iván Ramón Rodríguez-Benavides</i>	
CAPÍTULO 3	60
Injusticia hermenéutica: la perversión del mal político <i>Hernán Ferney Rodríguez-García</i>	
CAPÍTULO 4	78
De la sociedad pedagogizada a la comunidad de los iguales: emancipación y justicia <i>Juan Sebastián Camargo-Cifuentes</i>	
CAPÍTULO 5	98
Democracia y Educación Intencionada: ¿más equidad que justicia para el desarrollo humano? <i>Libardo Pérez-Díaz</i>	
CAPÍTULO 6	132
Los mínimos éticos: una propuesta filosófica para garantizar los derechos de las víctimas en escenarios de justicia transicional <i>Javier David Ortiz-Carreño</i>	

CAPÍTULO 7	168
El olvido como posibilidad de reconciliación y justicia en Colombia <i>Mauricio Hernández-Pérez, Ángela Cristina Pinto-Quijano</i>	
CAPÍTULO 8	203
Una justicia tan lejos del Estado de Derecho y tan cerca de la Mafia legitimada: las herencias de Pablo Escobar en la narcocultura <i>Jaime Andrés Wilches-Tinjacá, María Alejandra Rodríguez-Romero</i>	
CAPÍTULO 9	231
De la justicia social a la medición de oportunidades desde el enfoque de capacidades de Sen: una aplicación a jóvenes víctimas y no víctimas en Colombia <i>Andrea Franco-Correa, Hugo Fernando Guerrero, Mauricio Hernández-Pérez, Emerson David Devia-Acevedo, Ana Sofía Sarria</i>	
CAPÍTULO 10	257
Justicia social y justicia de género: la tríada reconocimiento-redistribución-participación <i>Suelen Emilia Castiblanco-Moreno, Iván Felipe Medina-Arboleda</i>	
CAPÍTULO 11	282
Trabajo y desigualdades de género en el mercado laboral <i>Laura Antonia Maturana-Cifuentes, Roberto Mauricio Sánchez-Torres</i>	
CAPÍTULO 12	311
La Responsabilidad de Proteger (R2P): una respuesta a los retos humanitarios del nuevo orden internacional <i>Hugo Fernando Guerrero-Sierra, Angélica María Molineros-Rodríguez, María Fernanda Mogollón-Martínez</i>	
CAPÍTULO 13	348
Jurisprudencia de la Tierra y Derechos de la Naturaleza: la inmanencia de las justicias ecológica y cognitiva <i>Mariluz Nova-Laverde, Juan Sebastián Acosta-Estrada</i>	
EPÍLOGO	374
<i>Miguel Andrés López-Martínez</i>	

PRESENTACIÓN

Cristian David Ibarra Sánchez¹

Me es grato presentar a toda la comunidad académica la presente obra intitulada “**justicia en debate: una mirada desde la multidisciplinariedad**”. Se trata de un trabajo interesante y serio que recoge diversas investigaciones de connotados académicos, a los que se les ha fijado la misión de responder sobre la Justicia: su concepto y contexto, el presente y el futuro, las problemáticas vigentes y su desarrollo actual.

En ese orden de ideas, es necesario señalar algunos hechos que la justifican, desde su importancia, hasta lo oportuno que es suscitar su aplicación en un mundo con tantos malestares; y precisamente, ello evoca dos aspectos: El primero de ellos se refiere al título, no podría llevar mejor título: multidisciplinariedad. La justicia no puede ser referida solamente desde el campo de lo jurídico, debe hablarse desde todos los ámbitos socio-humanistas. No concierne solamente al abogado que va a un estrado a buscar ganar demandas y hacer “justicia”²: debe ser multidisciplinar³. El segundo punto refiere análogamente a sus autores, tan sólo unos pocos son abogados, y esta mirada investigativo-científico es igual de importante, la

1 Doctor en Giurisprudenza de la Università degli Studi Roma Tri, Italia. Candidato a Doctor en Estado de Derecho y Gobernanza Global de la Universidad de Salamanca, España. Abogado de la Universidad Santo Tomás-Tunja y licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás-Bogotá. Actualmente es profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Santo Tomás-Tunja y de la Escuela de Filosofía de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC).

2 Muy entre comillas connoto esta palabra, ya que en los mismos estrados incluso se ha desaparecido aquella dama aureolada con su balanza y espada.

3 Según el Diccionario de la Real Academia Española sustenta la composición de varias disciplinas científicas o que están relacionadas con ellas.

justicia debe ser considerada desde el filósofo hasta el periodista, desde el político hasta el académico. Y un buen relato es nuestra misma historia, cuando se habló de justicia en sus inicios, precisamente el concepto era optimizado, partía de cómo las relaciones intersubjetivas de los sujetos entre sí conllevaban a actos justos, a darle a cada quien lo suyo, la igualdad y equidad. Esta noción conlleva su origen desde los griegos hasta nuestros días. Basta remitirnos a Platón y Asitóteles con el dikè (justicia), pasando por los escolásticos con la “res iusta” (cosas justas) hasta situarnos en nuestros días frente a las nociones de una justicia social.

Ahora bien, desde hace unos años con el nacimiento del libro “A theory of justice” del profesor John Rawls, nos hemos dado cuenta que hablar del concepto de “justicia” no amerita solo a la disciplinariedad de los juristas y abogados, es un tema que nos concierne a todos, ciudadanos, activistas políticos, filósofos, economistas, periodistas, máxime a un conglomerado social con una serie de precariedades como lo es la comunidad colombiana que se ha visto inmersa en el antónimo que lo enmarca: desigualdad social, miseria humana, conflicto, muerte, corrupción, etc.

Congruente con lo mencionado, si hay algo que me llama la atención (y mi mayor admiración) es el enfoque que los autores han podido desvelar frente al contexto de la justicia en los ámbitos jurídico, político, económico, ético, entre otros. Me recuerda directamente a las clases de pregrado, donde con énfasis muchos profesores recalcaban que el derecho y la justicia se vinculaba directamente a la norma jurídica que regulaba la conducta humana en la sociedad para establecer el bien común; empero, dicho concepto desde una mirada objetiva carecía de verdad, no mantenía un reflejo directo a lo que implicaban estas palabras. Fue tiempo después, cuando tuve la fortuna de leer los textos del Aquinate, donde se vislumbró un camino más realista y objetivo: el Derecho es la “cosa Justa” (ita etiam hoc ius primo impostum es an significadum ipsam rem iustam, Suma Teológica II,II, q. 57 a1, ad1). Recalcando que la verdadera justicia se enmarca en las calles, con el “otro”, dentro de una relación intrínseca de convivencia y coexistencia con el prójimo. En ese orden de ideas, considero que los autores en el presente texto han logrado con éxito ese cometido, han procurado abarcar de manera precisa y desde diferentes ámbitos las problemáticas que conlleva la justicia en una realidad donde se carece

de la misma, sin embargo, aportando de manera objetiva un “granito de arena” a la construcción social del país, ayudando a la consolidación de una perspectiva general y real de la justicia que debe ser enmarcada a su eficaz aplicación. Esa “justicia” de “darle a cada quien lo suyo”, gran impronta de los griegos, subyace a nuestros días y con el cometido de ser edificada. Hablar de justicia refiere a la necesidad inmediata del estudio y la investigación científica desde la economía, la política, la sociología, entre tantos saberes.

Culmino las presentes palabras con una citación de Fray Joaquin Zabalza Irirarte cofundador de la Universidad Santo Tomás en Colombia, quién en su libro “el derecho objetivo del 25%” dice:

“Res iusta: Cosas, objetos, acciones y omisiones, realidades materiales e inmateriales, corpóreas e incorpóreas, de lo que se puede decir mío, tuyo suyo y de ahí, nacen relaciones intersubjetivas de los sujetos, lo a-jus-tado a cada persona.”

De hecho, este concepto a modo de ver particular incurre en una verdad latente: *la justicia* no sólo se encamina al campo dogmático o sociológico, incurre en la justificabilidad de las sociedades, con bases axiológicas sólidas, concentradas para su aplicación. Juicios éticos y jurídicos deben ser desplegados acerca de los valores que sintonicen con un ideal legislativo, social, cultural, etc; con sustento regulatorio al que aspira todo ordenamiento y que debe tener como bandera principal la justicia.

Por último, la publicación de este libro ha sido posible por el compromiso académico de las directivas de la Universidad Santo Tomás Seccional Tunja, a los que se agradece toda colaboración. Y ciertamente, los capítulos que siguen de este importante trabajo, coordinado y liderado por los profesores Nubia Lorena Daza López, Hugo Fernando Guerrero Sierra e Iván Ramón Rodríguez Benavidez, edificarán una valiosa contribución a las tareas de materialización de la justicia. Por lo demás, queda ahora este texto a consideración de los lectores, esperamos que les sea útil, que contribuya con el saber y con el desarrollo académico e investigativo.

Tunja, 20 de octubre de 2021

PRÓLOGO

Jorge Eduardo Londoño Ulloa¹

La predilección académica hacia la justicia ha sido una constante evidente a la par de la búsqueda política de derroteros que conduzcan a sociedades más justas. El desarrollo de distintos modelos teóricos, ya sea en el plano del Derecho como también el de las ciencias sociales, se ha ocupado de manera detenida y extensa a la comprensión conceptual de esa justicia. En Teoría de la Justicia, Rawls denota esta relevancia al afirmar que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 2012, p. 17). Desde diversas orillas se han propuesto diferentes aproximaciones para dar cuenta de las distintas perspectivas desde las cuales es posible analizar lo que entendemos como justo. Por una parte, se ha pretendido entender aquellos aspectos generales y estructurales que se relacionan con lo justo. Por la otra, se tienen otras aproximaciones mucho más concretas y particulares de la experiencia de la injusticia en sí misma. Podría pensarse que tanta concentración al respecto debía desarrollar y agotar la materia. No obstante, hoy en día continúa la imperiosa vigencia de la pregunta por la justicia.

La humanidad atraviesa una etapa difícil. La llegada de la Pandemia del *Sars Cov-2/Covid19* ha tenido un efecto devastador para el mundo. En el momento en el que se escribe este prólogo, la cifra oficial de personas infectadas a nivel global superaba los 214 millones, mientras que los de muertes a causa de esta enfermedad rondaba a nivel global los 4,5 millones. Colombia ha sido uno de los países más afectados, al ser el 10^o

¹ Senador de la República. Ha sido ministro del Justicia y del Derecho, Gobernador del Departamento de Boyacá y Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Santo Tomás-seccional Tunja. Es abogado de la Universidad Externado de Colombia y Doctor en Cuestiones Actuales del Derecho Español e Internacional por la Universidad Alfonso X el Sabio de España.

país con mayor número de decesos y el 9° en infectados. Esta pandemia se ha erigido como la peor tragedia natural en la historia de nuestro país. Junto con la invaluable pérdida de vidas, la pandemia golpeó intensamente la estructura socioeconómica. El de por sí desgastado tejido social sufrió un gran desgarro derivado de todas las medidas sanitarias que fue necesario adoptar para afrontar la situación y de la defectuosa respuesta gubernamental, en términos sociales, para proteger a los segmentos más vulnerables.

Metafóricamente, fuimos embestidos por un terremoto de proporciones dantescas bajo un techo con bases endebles que dejó a la deriva a gran parte de la población. Si bien la pandemia nos tocó a todos de una u otra manera, es evidente que la afectación de los sectores más vulnerables fue mucho mayor. También está claro que la llegada de la enfermedad no fue el génesis de nuestros problemas sociales, pero sí fue un factor que expuso de manera intensa el drama y la vulnerabilidad de tantas personas. Es apenas lógica y entendible la agitación social que ha generado manifestaciones multitudinarias y expresiones de indignación ciudadana. El común denominador que ha servido de catalizador de estas expresiones sociales es el sentimiento de injusticia.

Las personas sienten que el *status quo* y sus lógicas de generación, distribución restringida y concentración de la riqueza están fundamentadas en un esquema injusto que se reproduce y trasciende en la vida cotidiana de múltiples maneras. Esa sensación es corroborada por la realidad. Mientras que en medio de la pandemia cerraron 509.370 micronegocios (Acosta, 2021), el sector financiero reportó para el 2020 utilidades por 55,5 billones de pesos (El Espectador, 2021). Por su parte, las personas excluidas estructuralmente en función de alguna categoría de identidad reclaman, con toda la razón, espacio y garantías para llevar a cabo sus proyectos de vida libres de violencia y de humillación.

El campesinado sigue sembrando, con cada vez insumos más costosos, sin saber si sus cosechas van a ser comercializadas con algún margen de ganancia. Los únicos que tienen rendimiento asegurado son los intermediarios que sin mayor esfuerzo acaparan la mayor parte de los beneficios del intercambio de los productos agrícolas. Por otra parte,

las comunidades del Magdalena Medio y de otras regiones del país experimentan la injusticia de ver cómo las decisiones sobre sus territorios se toman desde despachos ministeriales en Bogotá, siendo ellas quienes tendrán que afrontar las consecuencias ambientales y sociales de la cuestionable práctica del *fracking*. Podríamos seguir con incontables ejemplos que retratan de una manera muy gráfica esas múltiples injusticias, con sus respectivos matices y tensiones, que rigen nuestro relacionamiento y nuestra intersubjetividad.

Precisamente, es en ese contexto en el que surge este libro. Un momento crucial que exige nuevas reflexiones en torno a las necesidades colectivas para la consecución y construcción de un orden económico y social justo. No desde la exclusividad muchas veces colonial de los privilegios, sino a partir de la posicionalidad de personas que sienten, registran, piensan y experimentan en carne propia las dinámicas de la injusticia. Para Dworkin, “la justicia es una institución que interpretamos” (Dworkin, 1988, p. 64). Al reflexionar sobre el papel de los filósofos y los sociólogos de la justicia, este autor afirmaba que su tarea principal no era la de enunciar el concepto de justicia, ni la de redefinir sus paradigmas, sino la de desarrollar y defender concepciones legítimas de la justicia. Eso es lo que logra este libro a partir de la mirada y experiencia de profesoras y profesores que desarrollan distintas lecturas y reflexiones sobre el tema desde diversas disciplinas. Este cúmulo de perspectivas teóricas y prácticas termina construyendo un novedoso y actualizado marco de referencia para pensar y discutir la justicia desde un enfoque de pluralismo y de diversidad.

El riguroso trabajo de la editora, los editores, las autoras y los autores se manifiesta en cada uno de los capítulos del libro. Esta obra contiene distintos elementos, herramientas y reflexiones pertinentes, oportunas y provechosas para repensar la forma y el funcionamiento de nuestras comunidades y de nuestra sociedad. Este libro es el resultado de procesos investigativos de alta calidad académica y de un compromiso patente. En palabras de Dworkin, “el valor de estas interpretaciones de la justicia surgen precisamente del compromiso con esas concepciones de justicia” (Dworkin, 1988, p. 64).

Tunja, 27 de octubre de 2021

Bibliografía

- Acosta, V. (febrero 24 , 2021). “En medio de la pandemia por covid-19, cerraron 509.370 micronegocios en Colombia” *Diario La República*. <https://www.larepublica.co/economia/en-medio-de-la-pandemia-por-covid-19-cerraron-509370-micronegocios-en-colombia-3130382>
- Dworkin, R. (1988). *El imperio de la justicia*. Madrid: Gedisa
- El Espectador (febrero 26. 2021). “Utilidades del sector financiero llegaron a los \$55 billones en 2020, cayeron 41%”. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/economia/utilidades-del-sector-financiero-llegaron-a-los-55-billones-en-2020-cayeron-41-article/>
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la Justicia*. Ciudad de México: FCE.

INTRODUCCIÓN

Este libro, resultado de investigación, nace de la reflexión en torno a la importancia de aportar a la comprensión de una sociedad más justa, de una Colombia más justa, de contextos y relacionamientos más incluyentes y equitativos. A nivel mundial, durante el siglo XX y en lo que va del siglo XXI se han planteado proyectos investigativos con innumerables metodologías (cualitativas, cuantitativas y mixtas) para comprender la lógica de la justicia, pero también de la injusticia y, en consecuencia, proponer soluciones que contribuyan a la construcción de mejores sociedades para todos.

Uno de los enfoques que más ha sobresalido recientemente y que, en general, se tiene en cuenta para la comprensión de todo este fenómeno es el análisis económico, que observa en la racionalidad del intercambio de los mercados, y de la distribución de los bienes la causa de la injusticia. Este enfoque estructural de la injusticia parte del hecho a que el sistema de producción económica es el fundamento de toda sociedad, y que en la medida que este sistema de producción sea injusto, la sociedad entera también será injusta.

La tarea de los investigadores que parten de esta comprensión, a saber, sociólogos, filósofos, economistas, abogados entre otros, se ha centrado en proponer sistemas de producción alternativos al capitalismo que aporten a la construcción y promoción de un mundo justo. Los investigadores que aceptan esta forma de pensar el mundo provienen de un amplio espectro de teorías económicas y políticas. Podríamos decir que esta tarea la inició Marx en el siglo XIX, a principios del siglo XX la asumió la escuela de Frankfort, y hacia finales del siglo XX la continuó Rawls, además de otros pensadores que se podrían citar, siendo el punto de convergencia la consecución de un mundo justo.

No obstante, desde comienzos del siglo XXI se ha realizado, lo que podríamos denominar evaluaciones de las iniciativas que han procurado la transformación estructural de la sociedad para instaurar un mundo justo, con la lamentable conclusión de no alcanzar el objetivo propuesto. No ha sido posible una transformación del sistema de producción capitalista, sino que, peor aún, la adopción de los criterios neoliberales por parte de la economía ha agudizado la desigualdad en el mundo y aumentado la pobreza absoluta global.

En línea con estos resultados, pensadores como Sen y Pogge llegan a la conclusión que es pertinente continuar con la investigación y la construcción de propuestas que aporten a la consecución de un mundo justo. Sin embargo, se apartan de la idea de la transformación estructural de la economía para alcanzar este objetivo. En cambio, como lo explica Sen, proponen que el objetivo ya no es la construcción de un nuevo orden justo porque no existe una sola forma de injusticia, sino múltiples variables de esta dimensión. En tal sentido, se propone comprender que el mundo no es injusto, sino es solo un espacio, un contexto, en el que se producen injusticias. Por lo tanto, la tarea ahora consistirá en identificar las distintas formas de las injusticias, denunciarlas y combatirlas. En conclusión, el objetivo de un mundo justo ya no se busca por vía de la transformación estructural sino por la vía de la reducción de las injusticias particulares y, es desde esta perspectiva plural de abordar, investigar y analizar el fenómeno, que hacemos este aporte editorial a la comunidad académica.

¿PARA QUÉ ESTE LIBRO?

El propósito de este libro se enmarca en la tarea de reinterpretar la reducción de las injusticias planteada por Sen. Con los ejercicios y propuestas investigativas que se proponen en este manuscrito, se contribuye a la construcción de comprensiones más incluyentes, pertinentes y propositivas que apunten a sociedades más justas, entre ellas, la colombiana. Desde el horizonte y el enfoque de la reducción de las injusticias, se invitan a varios autores de la mayor categoría académica, para que con sus respectivas lecturas del contexto social amplíen nuestra capacidad de ver las injusticias que ocurren en nuestros entornos.

Se espera ir más allá de los análisis que, cuando se habla de injusticia, suelen quedarse o en las críticas económicas o las denuncias jurídicas, puesto que existen otras formas de injusticia que requieren ser atendidas si deseamos vivir en una sociedad más justa y, así, en camino de paz. Este libro solo es el comienzo de una tarea que esperamos sirva de apoyo al trabajo de todos aquellos que día a día reivindican con su labor la utopía de una sociedad más justa, de todos aquellos que son conscientes que gran parte del problema es que las injusticias que padecen algunos se tornan invisibles para los demás. Se trata de que juntos se apropien, solidaricen y denuncien las injusticias, para reducirlas y así abrir el camino hacia nuevas sociedades, construidas sobre un nuevo paradigma de justicia, equidad e inclusión.

¿QUÉ CONTIENE ESTE LIBRO?

La propuesta editorial que hoy se presenta a la comunidad académica está conformada por trece capítulos que son el resultado de los procesos de investigación adelantados por varios profesores y profesoras con diferentes orígenes disciplinares; todos ellos con un amplio reconocimiento fruto de sus importantes aportes a sus respectivos campos de estudio a lo largo de sus consolidadas carreras. Es importante resaltar el carácter crítico que se hace presente a lo largo de cada uno de los apartados, el cual refleja inevitablemente la posición de cada uno de los investigadores y académicos participantes frente a los contextos analizados.

Este ejercicio multidisciplinar y multidimensional de investigación y análisis en torno a la justicia inicia en su primer capítulo con el aporte de la Profesora Catalina López Gómez, quién desde un método profundamente filosófico explora los alcances de la propuesta de derechos diferenciados de Kymlicka como instrumento para construir sociedades más justas. En primer lugar, muestra cómo, en el marco de la teoría de la justicia, la protección de los derechos diferenciados es una alternativa para superar la dicotomía existente entre liberalismo y comunitarismo alrededor de los derechos individuales y los derechos colectivos. Asimismo, defiende que la garantía de derechos diferenciados no sólo es consistente con los principios de la justicia liberal, sino que es requerida por éstos en la sociedad multicultural. Finalmente, el texto devela las limitaciones de la

perspectiva de Kymlicka, en la medida en que, más allá de justificar la necesidad de garantizar estos derechos, se queda corta en la formulación de la posible aplicación de éstos y en los alcances que pueden tener en las sociedades contemporáneas.

A continuación, en el segundo capítulo, el Profesor Iván Ramón Rodríguez Benavidez ofrece un muy interesante análisis de la globalización a partir de la explicación de Beck. Desde la lectura de la economía que hace este autor, el Profesor Rodríguez examina algunas tensiones, pretensiones y consecuencias, en el marco de la justicia, fruto de la globalización neoliberal. Por otra parte, presenta alternativas de emancipación a un problema que parece mega-estructural, y que en consecuencia parecería estar por fuera del alcance de cualquier actividad local. Para tal efecto, a partir del pensamiento post colonial, se destacan acciones colectivas locales reales que han supuesto efectos globales emancipadores.

En el tercer apartado, el Profesor Hernán Ferney Rodríguez García aporta una comprensión crítica sobre el concepto de injusticia epistémica, a través de la injusticia hermenéutica y la noción de daño como una perversión propia orquestada por el mal político. La intención de este análisis se centra en entender cómo el sujeto, mediante una credibilidad disminuida, es marginado a expensas directas de los marcos de poder e interpretación que dominan no sólo la esfera pública, sino que, también se hacen con el dominio de la intimidad del hombre. En otras palabras, el sujeto se ve expuesto ante un déficit de credibilidad prejuiciosa que agota sus sentidos directamente en la elaboración de una imagen distorsionada de la justicia, sobre todo, a través de vacíos hermenéuticos colectivos que afectan de manera desigual a los diferentes grupos sociales.

El cuarto capítulo, a cargo del investigador Juan Sebastián Camargo Cifuentes, se propone ampliar la reflexión sobre justicia a partir del concepto de emancipación entendido como la afirmación y la puesta en práctica de las capacidades e inteligencias. Frente a los horizontes de justicia que han agotado la crítica a las formas de injusticia, como lo son el enfoque del institucionalismo y del comparativismo, la propuesta tiende a recorrer otro camino a saber, el que hace ver la injusticia en el seno mismo de la repartición sensible de la comunidad, en ese orden que se basa en la

desigualdad para designar funciones y establecer lugares; un orden que niega los cruces, las intermitencias, las experiencias de los cuerpos de estar donde no pueden estar y de hacer lo que no pueden hacer. La justicia echaría, así, raíces en el reconocimiento de la capacidad de cualquiera de experimentar vidas alternas, de transitar mundos y reconfigurar el espacio de lo común

En el siguiente apartado, el Profesor Libardo Pérez Díaz, se propone en su texto que la reflexión-acción sobre la justicia se sustenta y concreta en lógicas y acontecimientos, que transitan entre las concepciones puramente normativas y aquellas que devienen en posturas mucho más deontológicas. En todo caso, siempre se vislumbra la tensión entre lo justo como expresión de realizaciones mediante las cuales, los seres humanos, se consideran y asumen iguales en la diferencia, por un lado, y la justicia que, al igualar sin tomar en cuenta los contextos y singularidades, puede atentar contra la dignidad misma de la persona. En tal contexto, este capítulo intenta plantear algunas condiciones de posibilidad, hacia la construcción de una educación basada en la praxis democrática, que trascienda la justicia formal y se instale en el ámbito de la equidad; materializada por comunidades genuinamente críticas que buscan emanciparse frente a las hegemonías y asumen la autocrítica con respecto a los intereses que orientan tanto su presente, como el devenir expresado en su marco teleológico

El sexto capítulo permite llevar una dimensión con profunda pertinencia en el momento que atraviesa Colombia. Aquí el Investigador y Defensor de Derechos Humanos, Javier David Ortiz Carreño, se plantea la discusión filosófica permanente de los mínimos éticos de las víctimas dentro la Justicia Transicional. Las exigencias éticas de las víctimas se incluyen cada vez más en la implementación de estos modelos formales de justicia, pero difícilmente se ven reflejados estos avances normativos en el goce efectivo de sus derechos, suelen quedarse en el terreno de lo procedimental. No obstante, aún está pendiente el perfeccionamiento de la discusión acerca del diálogo desde lo ético que conduzcan a que la participación y reparación de las víctimas se haga de manera sustancial (justa). Entre tanto esto suceda, la inmensa mayoría de las víctimas viven en entornos cotidianos de injusticias sociales, situaciones que se ven exacerbadas por el accionar militar en su contra y la presencia ineficiente del Estado.

Ya en la mitad de la obra, el séptimo capítulo, fruto del trabajo investigativo de los profesores Mauricio Hernández Pérez y Ángela Cristina Pinto Quijano, se examina la labor de las iniciativas no oficiales de memoria en el denominado posacuerdo bélico. Este ejercicio, construido en buena medida desde los aportes y reflexiones de David Rieff, plantea una idea tan interesante como controversial, y es la premisa de que la memoria podría constituirse no tanto en un imperativo moral sino como una opción, por lo que el paso hacia el olvido (o micro olvidos) plantean una posición “éticamente correcta” en pro de la construcción de la paz, la reconciliación y nuevas aperturas de justicia en el país.

El siguiente aporte, elaborado por el Profesor Jaime Andrés Wilches Tinjacá y la Investigadora María Alejandra Rodríguez Romero, plantea un ejercicio realmente provocador: analizar cómo las estructuras mafiosas han orientado las prácticas de justicia en Colombia, desde dinámicas ilegales, pero legítimas que han sido reproducidas por amplios sectores de la sociedad colombiana. El origen de este fenómeno se ubica en la aparición del narcotraficante Pablo Escobar, quien desnudó las debilidades del Estado de Derecho para proteger los principios de la justicia fundamentada por el discurso liberal y moderno. Así, los autores apuntan a concluir que la herencia de Escobar dejó anclada la narcocultura como discurso que pretende administrar la justicia y la conflictividad social vía consenso o coerción.

En el capítulo noveno los profesores Andrea Franco Correa, Hugo Fernando Guerrero Sierra, Mauricio Hernández Pérez y Emerson Devia Acevedo, junto con la Investigadora Ana Sofía Sarria, exploran el término “justicia social” que se refiere precisamente al tipo de sociedad en la que “soñamos vivir y su forma de materializarla”. Qué mejor forma de fusionar la teoría con la práctica que, además de presentar una revisión de literatura de los principales autores en el tema, el capítulo expone un tablero de indicadores para la medición de la brecha de oportunidades entre jóvenes víctimas y no víctimas del conflicto en Colombia, usando el enfoque de capacidades de Sen. Con este tablero, se identifican dimensiones fundamentales para la población objetivo como las condiciones de vida, la salud, el trabajo, y la percepción sobre la vida de los jóvenes, los cuales se constituyen en la fase intermedia entre la niñez y la adultez, y que usualmente se encuentra invisibilizada en las políticas públicas.

Los profesores Suelen Emilia Castiblanco Moreno y Iván Felipe Medina Arboleda, en el décimo capítulo de esta obra, analizan cómo la profundización de las desigualdades económicas en el mundo contemporáneo sumadas a, lo que parece ser, la radicalización y el aumento de posturas extremistas como grupos supremacistas raciales y masculinos, han generado una oleada de contramovimientos que reclaman por la superación de las brechas en la equidad y llaman a la justicia social. En ese marco, desde el feminismo dos posturas se han convertido en las más representativas: por un lado, está la tesis de que la justicia es fundamentalmente un problema de redistribución; es decir, de una distribución más equitativa de bienes y recursos. Por otro lado, se encuentra la tesis del reconocimiento, en que se afirma que la justicia solo es posible a través de la revaloración y respeto por los grupos minoritarios o tradicionalmente marginados en una sociedad. Así pues, parecería ser que existe una dicotomía entre las dos posturas: ¿Es la injusticia un problema del orden económico o del orden cultural? ¿La justicia es abolir o valorar la diferencia? En este orden de ideas, este capítulo reconstruye, a partir de la discusión académica entre Iris Young y Nancy Fraser, las dos aproximaciones dominantes en las teorías feministas a las ideas de justicia social y justicia de género; y concluye con un análisis de las dos posiciones a partir del problema de la división sexual del trabajo.

En la línea de los estudios del trabajo y de género, en el capítulo once, el equipo conformado por la Investigadora Laura Antonia Maturana Cifuentes y el Profesor Roberto Mauricio Sánchez Torres explora cómo en la búsqueda de sociedades más justas, equitativas e inclusivas, es esencial considerar la “igualdad de género” en todos los ámbitos de la vida social, política y económica. Uno de estos importantes escenarios es el laboral, por las implicaciones que tiene en el resto de las libertades y capacidades. En ese contexto, este escrito busca analizar las desigualdades laborales entre hombres y mujeres en el caso de Colombia, teniendo como eje transversal la imperiosa necesidad de generar estrategias que garanticen igualdad en oportunidades de empleo considerando la dinámica de la estructura ocupacional.

El capítulo doce permite un salto a un interesante asunto de orden jurídico-global. Aquí, el Profesor Hugo Fernando Guerrero Sierra,

junto con las investigadoras Angélica María Molineros Rodríguez y María Fernanda Mogollón Martínez, exploran cómo las dinámicas y crisis que enfrenta el Sistema Internacional contemporáneo han traído consigo una proliferación de conflictos bélicos al interior de los Estados y, en consecuencia, un aumento de víctimas civiles a consecuencia de crímenes de guerra. También evidencian que los mecanismos jurídicos internacionales aceptados por la Comunidad de Estados no responden a las condiciones y necesidades actuales de las víctimas, por tal motivo, se ha hecho imperante la incorporación de nuevos mecanismos como la Responsabilidad de Proteger (R2P, por sus siglas en inglés). Así, este estudio apunta esencialmente a identificar la viabilidad de la incorporación del R2P en el Derecho Internacional Público como un nuevo instrumento jurídico-internacional de obligatorio cumplimiento por parte de la comunidad de Estados.

Por último, y a manera de cierre de la obra, el capítulo trece apunta a un tema trascendental que no se podía quedar por fuera de esta propuesta investigativa. En este apartado los profesores Mariluz Nova Laverde y Juan Sebastián Acosta Estrada analizan cómo, ante la crisis civilizatoria en la que concurren ecocidios y epistemicidios, adquieren resonancia diversas voces desde abajo con críticas a la matriz de pensamiento modernidad/colonialidad y propuestas de alternativas al desarrollo. Dentro de ese espectro del pluriverso, la jurisprudencia de la tierra, en general, y los derechos de la naturaleza, en particular, dan cuenta de la inmanencia de las justicias ecológica y cognitiva. Esto se ilustra mediante un ejercicio de diseño y ecología de saberes en el escenario colaborativo de la Alianza por los Derechos de la Madre Tierra-Colombia.

RECOMENDACIONES AL LECTOR

El valor de esta propuesta, en lo sucesivo, estará a cargo de todos aquellos que se aproximen a su lectura. Es importante señalar, como ya se ha apuntado anteriormente, que la característica principal y mayor valor agregado de esta obra es su pluralidad (disciplinar, epistemológica y metodológica). Es un esfuerzo de investigación valiente y concienzudo que invita a abordar un tema tan transversal como la justicia desde una perspectiva alternativa, desde dimensiones tan variadas como pertinentes

e interesantes. Son precisamente las características que describen la construcción de este libro las que invitan, como sucede en *Rayuela* de Julio Cortázar, a dimensionar la totalidad del ejercicio. No obstante, esto determina una linealidad preestablecida para su lectura. Quien esté frente a estas páginas es libre de integrarse a los contenidos de la forma en que mejor adviertan sus intereses y expectativas, sin que esto determine algún inconveniente de comprensión o interpretación. En definitiva, son las lectoras y lectores, quienes tienen la oportunidad de aproximarse a una propuesta heterodoxa de análisis sobre la justicia desde una gran variedad de contextos y problemáticas, para así dialogar con los autores y autoras y establecer las valoraciones y alcances de este esfuerzo colectivo.

¡Esperamos lo disfruten!

Hugo Fernando Guerrero Sierra
Iván Ramón Rodríguez Benavides
Nubia Lorena Daza López

CAPÍTULO 1

JUSTICIA, LIBERTAD Y DERECHOS DIFERENCIADOS

Catalina López Gómez¹

“Los liberales pueden y deben aceptar una amplia gama de derechos diferenciados en función del grupo [...], sin sacrificar sus compromisos básicos con la libertad individual y la igualdad social”
(Kymlicka, Ciudadanía Multicultural, 1996, p. 176)

Introducción

Ya en las primeras líneas de *Ciudadanía Multicultural*, Kymlicka muestra en qué consiste su objeto de estudio, a saber, el multiculturalismo de las sociedades modernas. Kymlicka parte de la observación según la cual, hoy en día, el grueso de los países es culturalmente diverso y pocos son los casos en los que los “ciudadanos [de un país] comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional” (Kymlicka, Ciudadanía

¹ Profesora asistente de la Universidad De La Salle (Bogotá, Colombia). Doctora en Filósofa de la Universidad Nacional de Colombia (2019). Tesis meritoria: “Inteligencia Animal: Un estudio desde *Historia Animalium* de Aristóteles”. Magíster y Filosofía por la misma universidad. Publicaciones recientes: “Fiero y manso: la figura del perro en la *República* de Platón”, en *Eidos* N° 33; “El cuco y otros animales inteligentes”, en *Conversaciones sobre la antigüedad greco-latina*; “Apuntes para una teoría estoica de la acción animal”, en *Discusiones Filosóficas*, n.º 29; “Lenguaje animal en Aristóteles”, en *Revista Colombiana de Bioética*, vol.11, y “El rol de la imaginación en la búsqueda de lo propiamente humano”, en *Discusiones Filosóficas*, n.º 22. clopez@unisalle.edu.co

Multicultural, 1996, p. 13). Esta diversidad, tal como se evidencia día tras día, genera distintas dificultades, en buena parte debido a que las minorías étnicas y nacionales exigen que su identidad cultural les sea reconocida. Algunos de los asuntos sobre los que versan tales conflictos son los siguientes: el uso y protección del idioma, la representación política, los símbolos nacionales, las reivindicaciones territoriales, las festividades oficiales y el currículum educativo. Teniendo en cuenta esta realidad, Kymlicka sostiene en *Ciudadanía multicultural* la necesidad de otorgarle a los grupos minoritarios étnicos y nacionales algunos derechos colectivos diferenciados, que, a su juicio, no resultan incompatibles con los principios liberales.

El presente texto presenta la tensión entre los derechos individuales y los derechos colectivos y busca analizar, en el marco de las reivindicaciones de los derechos diferenciados, el espinoso asunto de la justicia entre los grupos. El propósito del texto consiste en mostrar cómo, desde la postura de Kymlicka, la concesión de derechos diferenciados en función del grupo no sólo es consistente con los principios liberales, sino que constituye una obligación que se debe asumir en la sociedad contemporánea (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 57). La propuesta de Kymlicka es particularmente interesante en este punto dado que se trata de un autor liberal, por lo que, para él, resulta de gran importancia demostrar que los derechos diferenciados en función del grupo son compatibles con los principios liberales.

Para mostrar que es posible reconocer derechos diferenciados en función del grupo al interior de una sociedad democrática liberal, se expondrá cómo, en un primer momento, es necesario apartarse de la clásica discusión entre los derechos individuales y los derechos colectivos, en tanto esta perspectiva es poco útil para examinar el tema de la justicia. Para ello, tal y como Kymlicka lo propone, se debe abandonar la terminología de derechos colectivos y hablar en términos de derechos diferenciados en función del grupo.

Tras aclarar la crítica a la perspectiva clásica que opone los derechos individuales a los derechos colectivos, el texto defiende, en un segundo momento, la idea según la cual, con miras a fomentar la justicia entre los

grupos y, con ello, a salvaguardar los planteamientos liberales, es necesario circunscribir la discusión sobre derechos a los derechos diferenciados.

Finalmente, en el texto se realiza una reflexión en la que se muestra que, en lugar de privilegiar a unos grupos en desmedro de otros, la perspectiva de los derechos diferenciados permite pensar en el ejercicio de la justicia en sociedades multiculturales y traspasar las fronteras de la clásica discusión entre liberales y comunitaristas.

1. El aparente conflicto entre los principios liberales y los derechos diferenciados en función del grupo²

Hasta el momento, el debate entre liberales y comunitaristas se ha manifestado como una disputa entre *derechos individuales* y *derechos colectivos*, que, a su vez, refleja el problema de la prioridad relativa del individuo y la comunidad (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, pág. 74). Por una parte, los individualistas sostienen que el individuo es “moralmente anterior a la comunidad” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, pág. 74) y que la comunidad es importante en la medida en que es un medio necesario para promover el bienestar de los individuos que la componen. Desde esta perspectiva, el valor de las comunidades depende de la importancia que los individuos les otorgan a éstas y a las prácticas culturales que las caracterizan. Puesto que las comunidades (y sus prácticas) no tienen, por ellas mismas, un valor propio, los individualistas invalidan que los grupos étnicos y nacionales reivindiquen derechos colectivos. Bajo este supuesto, la postura individualista parece atender al compromiso de la democracia liberal consistente en garantizar la libertad y la igualdad a los ciudadanos. De hecho, se sobreentiende que los derechos constitucionales en una democracia liberal están dispuestos para preservar los derechos civiles y políticos de los individuos, sin importar el grupo al que pertenezcan, y que, consecuentemente, no deben favorecer distinciones ni privilegios entre los ciudadanos.

² Como se verá más adelante, “derechos diferenciados en función del grupo” es la categoría que utiliza Kymlicka para especificar aquellos derechos, de corte colectivo, cuya defensa desde la perspectiva de las protecciones externas es compatible con los principios liberales. Por ello debe entenderse que cuando se alude a los “derechos colectivos” se está haciendo referencia a una idea mucho más amplia, que, para Kymlicka, es conflictiva.

De otro lado, los colectivistas abogan por la existencia de *derechos colectivos*, expresión dentro de la que se inscriben los derechos diferenciados en función del grupo, argumentando que los derechos individuales no son suficientes ni garantizan la supervivencia de las comunidades étnicas y nacionales.³ En aras a justificar la protección de estos grupos o comunidades, los colectivistas defienden la expedición de normas que salvaguarden sus prácticas y costumbres. De ahí que, en un primer momento, el ejercicio de los derechos diferenciados en función del grupo (en tanto derechos colectivos) se muestre como opuesto a los principios liberales, pues pareciera que tales derechos entienden a los individuos como portadores de identidades y objetivos grupales, más que como personas autónomas.

El dilema central entre estas posiciones se suscita cuando se piensa que al otorgar derechos diferenciados a ciertas comunidades se atenta contra los principios de libertad e igualdad de los ciudadanos, pues se restringen los derechos de algunos en nombre de los derechos de otros. Según Habermas, esto es incompatible con los principios liberales, pues los derechos individuales son suficientes para garantizar la supervivencia de las colectividades. El propio Kymlicka señala este argumento cuando afirma: “Tales liberales aducen que basta con un sistema universal de derechos individuales para acomodar las diferencias culturales, habida cuenta de que concede a cada persona la libertad de asociarse con otras en virtud de prácticas [...] compartidas” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 151).

Esta tensión entre la postura individualista y la colectivista genera preguntas cruciales en el seno de la sociedad multicultural. En efecto, si los principios de la democracia liberal son tan opuestos a la expedición de derechos colectivos, ¿cómo es posible que muchas democracias liberales sean, precisamente, el escenario en donde se han defendido tales derechos diferenciales?, ¿no existe una interpretación que permita afirmar, por el contrario, que la defensa de las minorías mediante derechos diferenciales es una de las obligaciones de los gobiernos de vocación liberal?, y, si esto se

3 En el texto de Kymlicka se alude a “grupos” y “minorías” haciendo referencia por lo general a minorías étnicas constituidas por comunidades indígenas y grupos nacionales minoritarios en un determinado país (como Quebec en Canadá).

acepta, ¿cómo garantizar la equidad de los grupos y comunidades cuando se está privilegiando deliberadamente a unos grupos y a otros no?, ¿es posible en este contexto conseguir la equidad y la justicia?

Para Kymlicka, los derechos diferenciados son consecuentes con los principios liberales y su ejercicio es un mecanismo que garantiza la equidad entre los grupos, pues estos derechos “no tienen que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos, sino que más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, pág. 76). Sin embargo, para llegar a esta afirmación, en primer lugar, vale la pena pronunciarse con respecto al dilema mencionado entre individualistas y colectivistas. La cuestión, como se recoge en el siguiente apartado, reside en que la dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos no parece ser la herramienta más adecuada para examinar el asunto de los derechos diferenciados.

2. Los derechos colectivos, un marco de referencia inapropiado

Como se analizó en líneas anteriores, los derechos diferenciados en función del grupo a menudo se identifican con los llamados derechos colectivos, categoría que alude a la clásica disputa entre el individualismo y el colectivismo. Sin embargo, Kymlicka considera que la terminología de *derechos colectivos* es equívoca para hablar de los derechos diferenciados pues es extensa y heterogénea.

En primer lugar, es preciso reconocer que el concepto de derechos colectivos incluye una buena cantidad de reivindicaciones que no se pueden asimilar con los derechos diferenciados en función del grupo. Puesto que se considera derechos colectivos a todos los que se formulan desde la perspectiva no individual,⁴ hacen parte de ellos reivindicaciones como los derechos sindicales y los derechos que podrían tener los habitantes de una ciudad a respirar aire puro.

⁴ Esta idea general es compartida por los conceptos amplios de “derechos comunitarios” y “derechos grupales”.

El multiculturalismo no implica una discusión sobre derechos de este tipo, por lo que propone un acotamiento del término. Para la discusión en torno a los derechos, los derechos colectivos relevantes son los derechos diferenciados en función del grupo, que poseen tres expresiones: a saber, los derechos de autogobierno (referidos a la posibilidad de tener instituciones que ejerzan el poder de una manera autónoma, soberana e independiente), los derechos poliétnicos (que son todas las manifestaciones que dan reconocimiento, validez e importancia a las diferencias culturales) y los derechos especiales de representación (relacionados con la posibilidad de las minorías de contar con representantes en las instituciones del gobierno central).⁵

Si bien esta precisión conceptual parecería tener un carácter eminentemente lingüístico, tras ella se advierte que la terminología clásica de los derechos colectivos no da cuenta de los matices contenidos en los derechos diferenciados y “sugiere una falsa dicotomía con los derechos individuales” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, pág. 71). Esta idea se ratifica en el segundo reparo que Kymlicka formula al concepto de derechos colectivos, consistente en que los derechos diferenciados en función del grupo pueden ser otorgados a individuos de una comunidad, a comunidades en su conjunto o a provincias o territorios. A partir de esto, Kymlicka muestra cómo la aplicación de los derechos diferenciados en función del grupo puede tener un alto contenido individual. Por ejemplo, el derecho de caza para algunos pueblos indígenas de Norteamérica es interpretado como el derecho que tiene cada individuo de la comunidad para cazar, así como la libertad religiosa para las minorías equivale al derecho de cada ciudadano de profesar individualmente su credo sin temor a persecuciones. Tanto en un caso como en el otro, resulta evidente que los derechos diferenciados se convierten en patrimonios individuales, como lo son los derechos defendidos por el individualismo liberal.

A partir de lo anterior resulta claro que la dicotomía individualismo – colectivismo que invoca el concepto de derechos colectivos es inapropiada para entender el fenómeno de los derechos diferenciados en función del

⁵ Para un análisis detallado del sentido de cada uno de estos derechos, ver capítulo 2 de *Ciudadanía multicultural* (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996).

grupo, pues hace que la idea de derechos para los grupos colectivos suene opuesta y conflictiva con la de derechos individuales. Por tal razón es que Kymlicka toma distancia de esta interpretación cuando critica a la “muchacha gente [que] da por supuesto que el debate sobre la ciudadanía diferenciada en función del grupo equivale en lo esencial al debate entre individualistas y colectivistas sobre la prioridad relativa del individuo y la comunidad” (Kymlicka, Ciudadanía Multicultural, 1996, p. 74).

La última y, sin duda, más fuerte crítica a la inadecuación que se viene discutiendo tiene que ver con que el uso del concepto de “derechos colectivos” obvia la fundamental distinción entre las restricciones internas y las protecciones externas. En el apartado siguiente se expone en qué consiste cada una de ellas y cómo su examen permite acercarse al problema de los derechos diferenciados desde otra perspectiva.

3. Restricciones internas y protecciones externas

Mediante el estudio concreto de las reivindicaciones que han sostenido las minorías, éstas pueden clasificarse en los siguientes grupos: a) de un grupo contra sus propios miembros, llamadas *restricciones internas* o b) de un grupo contra la sociedad en la que está englobado (propias de los Estados multinacionales y poliétnicos), denominadas *protecciones externas*. Ambas reivindicaciones buscan la estabilidad del grupo. Sin embargo, la razón de la inestabilidad en cada caso es distinta. En el primer caso, se ampara al grupo del *disenso interno*, como cuando los miembros rechazan prácticas tradicionales, mientras en el segundo se lo protege de las decisiones de agentes externos, por ejemplo, cuando la sociedad mayoritaria toma decisiones políticas y económicas que afectan al grupo.

Las restricciones internas se refieren a relaciones *intragrupales*, en las que se usa el poder para restringir la libertad de los miembros en nombre del grupo. De esto se deduce que el peligro que implican las restricciones internas consiste en la opresión contra el individuo (que se puede evidenciar en casos extremos de ortodoxia religiosa y en fenómenos como la opresión de las mujeres impuesta legalmente). Se puede afirmar que en las restricciones internas “las libertades civiles y políticas básicas de los miembros del grupo se ven restringidas” (Kymlicka, Ciudadanía Multicultural, 1996, p. 59).

Así, todas las formas de gobierno parecen restringir en una u otra forma la libertad de los individuos. Incluso en el caso de las democracias liberales. En efecto, éstas le imponen a los ciudadanos restricciones y obligaciones que atenúan su libertad, como por ejemplo el voto obligatorio o la edad mínima para el reconocimiento de la ciudadanía. No obstante, estas restricciones no se pueden comparar con las provenientes de las restricciones internas, en la medida en que, mientras las primeras buscan mantener los derechos liberales y las instituciones democráticas, las segundas restringen los derechos en nombre de tradiciones culturales.

Las protecciones externas, por su parte, implican relaciones *intergrupales*. Los grupos, con miras a protegerse, limitan mediante las protecciones externas el impacto de las decisiones de la sociedad en la que se encuentran inscritos. El riesgo que parecen implicar las protecciones externas consiste en que se genere una suerte de injusticia entre los grupos, pues mientras a unos se les otorgan privilegios, a otros no. En otras palabras, un grupo se puede ver marginado para conservar a otro, o un grupo puede estar en desventaja de oportunidades con respecto a otro, como por ejemplo en el apartheid. “El objetivo de las protecciones externas es asegurar que la gente pueda mantener su forma de vida *si así lo desea*, así como que las decisiones de personas ajenas a la comunidad no le impidan hacerlo. El objetivo de las restricciones internas es forzar a la gente a mantener su forma de vida tradicional, aun cuando no opten por ella voluntariamente porque consideran más atractivo otro tipo de vida. [...] Las protecciones externas ofrecen a las personas el derecho a mantener su forma de vida si así lo prefieren; las restricciones internas imponen a la gente la obligación de mantener su forma de vida, aun cuando no la hayan elegido voluntariamente” (Kymlicka, Ciudadanía Multicultural, 1996, pág. 67). No obstante, esta distinción se enfrenta con la dificultad de que en la práctica no es fácil diferenciar cuándo estos derechos se invocan en nombre de protecciones externas o en nombre de restricciones internas. En efecto, algunos derechos pueden ser vistos como restricciones internas en tanto que coartan la libertad de los miembros y, a su vez, pueden entenderse como protecciones externas en la medida en que favorecen la preservación necesaria de elementos tradicionales que le dan unidad y estabilidad al grupo.

Después de señalar esta difusa frontera, queda claro que tanto las reivindicaciones de derechos poliétnicos, como los de representación y autogobierno pueden referirse a protecciones externas o a restricciones internas dependiendo de las circunstancias.

A pesar de que privilegiar las restricciones internas conlleva a una amenaza de los derechos individuales, las actuales políticas de multiculturalismo no tienen como objetivo favorecer dichas restricciones internas, sino reforzar algunas protecciones externas, con miras a salvaguardar las identidades étnicas reduciendo algunas presiones externas que se ejercen sobre estas comunidades. De hecho, los miembros de los grupos minoritarios, por lo general, no apoyan el establecimiento de restricciones internas, si bien existen algunos ejemplos, como los Amish, que muestran lo contrario (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 66).

Para cerrar el aparte relativo a la compleja distinción entre las protecciones externas y las restricciones internas, vale la pena agregar que tanto los partidarios como los críticos de los derechos diferenciados en función del grupo en muchas ocasiones ignoran tal diferenciación. Éste es el caso de los críticos liberales, que, bajo la perspectiva de los derechos culturales, argumentan que los derechos diferenciados en función del grupo siempre privilegian a la comunidad por encima del individuo. Si bien esto es cierto para las restricciones internas, es falso en el caso de las protecciones externas. Esto es así si se piensa que por medio de las restricciones internas los individuos se ven coartados por obligaciones provenientes de sus propios grupos, mientras que el interés de las protecciones externas es precisamente brindarle la posibilidad a los individuos de expresar su individualidad sin verse coartados por la tendencia mayoritaria de la sociedad que engloba a sus grupos. Así, “las mismas razones que hacen que apoyemos las protecciones externas sirven también para oponerse a las restricciones internas” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 71). En otras palabras, los derechos diferenciados, desde la perspectiva de las protecciones externas, no contradicen los derechos individuales de los miembros de los grupos, y, por lo tanto, las protecciones externas son totalmente compatibles con la propuesta liberal.

Sin embargo, ¿cuán justa es esta decisión?, si bien las protecciones externas que reivindican a una minoría no atentan contra las libertades individuales de los miembros que la componen, ¿no están afectando las libertades de los individuos que conforman la mayoría nacional? Tal como lo muestra el ejemplo de las restricciones de movilidad en los territorios indígenas, ¿no es evidente que cuando se prohíbe a un no-indio movilizarse por los espacios indígenas se está coartando su derecho al libre desplazamiento?, ¿cómo se determina quién está en capacidad de exigir un tratamiento diferenciado?, ¿en qué medida debe una minoría tener derechos diferenciados con respecto a otra?, ¿es posible concederle a todas las minorías étnicas y nacionales estos derechos?, ¿es acaso la conveniencia administrativa la que privilegia los derechos diferenciados de ciertas minorías? En palabras de Kymlicka, ¿“por qué los miembros de determinados grupos deberían tener derechos referentes al territorio, a la lengua, a la representación, etc., y los miembros de otros grupos no”? (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 74).

4. El problema de la justicia entre los grupos

Para que haya una cultura social parece necesaria la libertad individual y, a su vez, que las personas estén arraigadas a su cultura y que deseen legítimamente conservar sus vínculos culturales. La pregunta que hay que formular es: ¿qué reivindicaciones son justificables a la luz de los vínculos culturales en un mundo con recursos y posibilidades limitados?, ya que la protección de una cultura implica costos para las otras.

Desde la perspectiva liberal, según la cual es únicamente necesario un conjunto universal de derechos iguales para los individuos, “conceder reconocimiento político o ayudar a determinadas prácticas culturales o a determinadas asociaciones resulta innecesario e injusto. Resulta innecesario porque un estilo de vida valioso no tendrá dificultad en atraer nuevos practicantes; e injusto, porque subvenciona las preferencias o elecciones de ciertas personas a expensas de los demás” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 151). Si bien los liberales aceptan que los individuos están ligados a culturas específicas, desde su perspectiva esto no es razón suficiente para que las culturas reciban ayuda estatal encaminada a su supervivencia. Los liberales defienden que el estado debe ser neutral en asuntos culturales y que debe mantener una “omisión bienintencionada” de los asuntos de este tipo.

Esta concepción, sin embargo, genera dificultades. En primer lugar, parece que para el Estado es inevitable inmiscuirse en asuntos culturales privilegiando a algunos grupos y desfavoreciendo a otros, teniendo en cuenta que toma decisiones a propósito de festividades, lenguas, fronteras, etc.⁶

“En realidad, la noción de ‘omisión bienintencionada’ es totalmente incoherente y refleja una comprensión superficial de la relación entre Estados y naciones. Allá donde existen lenguas oficiales, fronteras políticas y división de poderes resulta inevitable apoyar a una u otra cultura societal, o bien decidir qué grupos formarán la mayoría en las unidades políticas que controlan las decisiones que afectan a la cultura, como las decisiones relativas a la lengua, la educación y la inmigración” (p. 160)

En segunda instancia, los derechos diferenciados en función del grupo no conllevan a la injusticia. Por el contrario, a través de éstos se genera más igualdad y, por lo tanto, son coherentes y exigidos por los principios liberales. Para demostrar esta idea, se puede argumentar que, aunque los derechos diferenciados parecen apoyar ideas opuestas a los principios ideales liberales, esto no es así. En efecto, los derechos diferenciados procuran la equidad y, por tanto, son necesarios para reivindicar los principios del liberalismo en el escenario de la contemporaneidad.

4.1 El argumento de la igualdad

“La acomodación de las diferencias constituye la esencia de la verdadera igualdad”⁷

Los partidarios de la posición liberal consideran que la igualdad se consigue otorgándoles a todos los individuos los mismos derechos. De ahí que rechacen que el Estado favorezca a los miembros de una cultura en particular. Sin embargo, “algunos derechos de las minorías no crean

6 El caso ejemplar de Kymlicka para llevar a cabo esta reflexión es el del lenguaje y su relación con otros asuntos como el de las fronteras. Mediante éste, muestra el impacto que tienen las decisiones estatales en el privilegio de unas culturas frente a otras. “En un Estado multinacional las decisiones sobre las fronteras y la división de poderes son, inevitablemente, decisiones acerca de qué grupo nacional tendrá capacidad de usar los poderes de Estado en apoyo de su cultura” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 159).

7 Sentencia del Tribunal Supremo canadiense citada en (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 152).

desigualdades, sino que más bien las eliminan” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 153). En efecto, en general las minorías étnicas y nacionales están en una condición de desventaja inicial con respecto a las prácticas sociales de la mayoría. Desde esta perspectiva, hay prácticas sociales específicas que, de no contar con derechos diferenciados, simplemente dejarían de existir.

El argumento de la igualdad parte de la idea de que en la situación inicial no existe igualdad de condiciones ni de posibilidades entre los grupos, pues el mercado cultural favorece, desde un principio, las opciones mayoritarias. Los derechos diferenciados entendidos como protecciones externas son los que permiten aliviar dicha desventaja. Sin embargo, ¿estos derechos no restringen a los individuos de las sociedades mayoritarias?, ¿no es esto también una injusticia? Aunque esto fuera así, los sacrificios que implican tales restricciones a nivel de las mayorías son mucho menores que los sacrificios que le implicarían a los miembros de las minorías la carencia de tales reivindicaciones. Según Kymlicka, la plausibilidad de una teoría de la justicia reposa en buena medida en el esfuerzo de ésta por corregir las desigualdades fortuitas. Para él, tal como lo afirma Rawls (Rawls, 1993), una teoría de la justicia debe preocuparse por subsanar las desigualdades iniciales. De ahí que, los derechos diferenciados en función del grupo deben concederse en los casos en que las minorías culturales se encuentran en desventaja, bajo el supuesto de que conducirán a la eliminación de dicha desigualdad.⁸

No obstante, ¿es sencillo determinar en qué casos específicos se da esta condición?, ¿quién decide según las circunstancias cuándo una minoría está realmente en desventaja?, si bien es necesario darle relevancia a los contextos a la hora de otorgar derechos diferenciados, ¿este tipo de consideraciones no hacen más compleja y problemática la concesión de estos derechos diferenciados?, ¿a qué criterios se puede apelar para hacer

8 En el intento de subsanar dichas desventajas, Kymlicka se aparta explícitamente del argumento compensatorio, según el cual se debe reparar a las comunidades por las injusticias cometidas en su contra a lo largo de la historia. “El argumento de la igualdad sitúa las reivindicaciones [...] en el marco de una teoría de la justicia distributiva y no de una teoría de la justicia compensatoria”, pie de página 5, (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 157).

legítima tal decisión?, ¿es el número de los integrantes un argumento válido para concederle derechos diferenciados a una minoría? Entre más grande sea el grupo nacional, menos requerirá de derechos diferenciados en función del grupo, pues tiene más posibilidades de sobrevivir en el mercado a través de las prácticas democráticas de las sociedades mayoritarias. El riesgo que se debe evitar a toda costa es que la minoría, haciendo uso de los derechos diferenciados acapare los recursos de manera inapropiada o excesiva, como sucedió en el apartheid. Sin embargo, ¿en qué medida es posible evitar esto cuando ya se han concedido los derechos?

¿Cómo ha de comportarse un Estado con miras a ser justo? El Estado debe garantizar que todos los grupos nacionales tengan la posibilidad de preservar su cultura si así lo desean. Con miras a garantizar la imparcialidad del Estado con respecto a las distintas culturas, es necesario que se les conceda a las minorías nacionales las mismas prestaciones y oportunidades que posee la nación mayoritaria para la salvaguarda de su cultura. De esta manera se puede afirmar que la igualdad exige, en varias circunstancias, un tratamiento diferencial mediante el cual se suplan las necesidades de cada grupo.

Un defensor de los derechos individuales podría sostener que éstos están concebidos para garantizar que todos los individuos sean tratados de la misma manera. Sin embargo, el mercado cultural, en el mundo real, muestra desventajas evidentes con respecto a determinados grupos y así, aunque los derechos individuales comunes hayan sido concebidos con miras a garantizar que todas las personas sean tratadas de igual forma, lo que en realidad sucede es que los miembros de una determinada colectividad salen perjudicados a través de su formulación y puesta en práctica. Es importante aclarar que lo anterior no implica un rechazo por el mercado cultural. Las decisiones sobre los elementos culturales -que deben permanecer y ser característicos de la sociedad- deben ser dejadas a los individuos que se encuentran al interior del mercado cultural. La idea de Kymlicka es que para lograr que el comportamiento del mercado sea adecuado, el Estado debe intervenir inicialmente para darle equidad a los términos de la competencia. Por ello es cuando el Estado apoya o induce desmedidamente una oferta sobre las demás, así sea para conservarla, está tomando una opción equivocada.

Para examinar el argumento de la igualdad a la luz de los derechos diferenciados de tipo poliétnico, vale la pena traer a colación el caso de los inmigrantes. A primera vista, la igualdad se lograría a partir del goce, por parte de los inmigrantes, de los mismos derechos que posee cualquier miembro de la sociedad receptora. Dado que el interés del inmigrante es recibir un trato igual con respecto a los demás miembros de la sociedad, esta aplicación de los derechos le permite la inclusión y lo protege de la discriminación mediante el acceso a la cultura principal. Sin embargo, parece necesario otorgarles a los inmigrantes algunos derechos diferenciados. Para justificar esta idea, conviene revisar el caso de algunas festividades gubernamentales de origen religioso que, aunque han perdido su contenido de apoyo al credo mayoritario, implican la continuación de una tradición en la que el Estado se adaptó a las prácticas religiosas dominantes. En ese sentido, las minorías deben tener la posibilidad de reivindicar una valoración social de sus credos que les permita no participar o hacerlo diferenciadamente en este tipo de actividades avaladas por el Estado. El propósito es que los inmigrantes tengan la posibilidad de continuar con sus prácticas si así los desean, en un contexto que no les impida hacerlo.

Es claro entonces que la correcta aplicación de ciertos derechos diferenciados responde a la cuestión fundamental de cómo asegurar que las medidas estatales no privilegien a algunos grupos en detrimento de otros.

4.2 Los pactos o acuerdos históricos

Los derechos diferenciados pueden ser justificados también en la medida en que son resultado de acuerdos o pactos históricos, aun cuando a primera vista una decisión de este tipo podría desafiar la idea de la igualdad que se debe garantizar en los sistemas democráticos. En efecto, una aproximación inicial a los derechos diferenciados en función del grupo originados en acuerdos históricos podría generar la idea de que se están perpetuando acuerdos que muchas veces se dieron en escenarios antidemocráticos y mediante decisiones desiguales. Sin embargo, las expresiones de la igualdad de los grupos en el marco de la justicia liberal es su libre derecho a la autodeterminación. Partiendo de allí se puede comprender cómo

cuando una comunidad admite su unión con otra, como por ejemplo la creación de una federación, bajo la condición de que se le respeten ciertos derechos diferenciados, la salvaguarda de esos derechos implica el respeto de los acuerdos que expresaron su libre autodeterminación. Por ejemplo, si Puerto Rico se anexó a los Estados Unidos exigiendo el respeto de ciertos derechos diferenciados, como el del bilingüismo oficial, dichos derechos deben ser asegurados puesto que son la garantía del derecho de autodeterminación que ejercieron los puertorriqueños.

Es preciso reiterar que los derechos diferenciados no se establecen a partir de una justicia compensatoria, según la cual se deben subsanar las equivocaciones e injusticias históricas cometidas en contra de las minorías. Tal como lo sostiene Kymlicka, por ejemplo, los derechos de propiedad histórica no explican por sí mismos por qué las minorías merecen derechos diferenciados. Al respecto, Kymlicka subraya la dificultad de ejercer la justicia compensatoria en la medida en que históricamente existen problemas para reparar de manera justa fenómenos tan complejos como la expropiación territorial.

Cuando una comunidad apela al argumento histórico está en últimas apelando también al argumento de igualdad pues lo que pretende es tener una protección con respecto a la mayoría y, por lo tanto, ser considerada en pie de igualdad. Sin embargo, si bien existe una estrecha relación entre el argumento histórico y el de igualdad, no deben confundirse sus propósitos, ya que “de acuerdo con la argumentación histórica, la cuestión no estriba en cómo debería tratar el Estado a ‘sus’ minorías, sino más bien en los términos bajo los cuales dos o más pueblos deciden asociarse” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 167).

Con el ánimo de justificar por qué los pactos históricos están de acuerdo con los principios liberales, resulta pertinente rescatar la importancia que tiene para los gobiernos la confianza de los ciudadanos. En ese sentido, cuando el pacto histórico es avalado por la comunidad genera expectativas positivas en sus beneficiarios. Los pactos históricos deben ser utilizados para respaldar la demanda de los derechos diferenciados en función del grupo. No obstante, no constituyen por sí mismos un argumento suficiente para otorgarlos. Los grupos minoritarios deben

justificar sus demandas a partir del argumento de la igualdad, por lo que contar con pactos históricos no es un requisito necesario para que un grupo minoritario pueda exigir ciertos derechos diferenciados. De esta manera, no es necesario avalar injusticias tales como las que se generan al existir algunos grupos que gozan de derechos diferenciados gracias a la firma, quizás fortuita, de acuerdos históricos, mientras otros grupos minoritarios carecen de la oportunidad de justificar sus demandas mediante esta fórmula simplemente por no haber tenido la oportunidad histórica de pactar, aun cuando tuvieran la voluntad de hacerlo.

Ahora bien, ¿no es necesario renegociar los acuerdos históricos?, ¿en qué medida se justifica cumplir al pie de la letra con tratados que, por el cambio de las condiciones, ya no suplen las necesidades de las minorías? Estas cuestiones muestran que no basta apelar a los acuerdos históricos para defender los derechos diferenciados, ya que éstos deben interpretarse constantemente y exigen una permanente revisión y actualización. De ahí que sea necesario justificar los derechos diferenciados en una teoría de la justicia más profunda, complementando la argumentación histórica con la de la igualdad.

4.3 La diversidad cultural

El argumento de la diversidad cultural consiste en que es preciso conservar los derechos diferenciados en la medida en que fomentan la protección de las minorías y, de esta forma, salvaguardan la diversidad cultural. Kymlicka se esfuerza en demostrar cómo en la medida en que los liberales consideran ventajoso que una cultura enmarque distintos estilos de vida, “presumiblemente aprueban también la diversidad adicional derivada de tener dos o más culturas en el mismo país” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 170). Según este argumento, la diversidad cultural enriquece la vida de los individuos y de las sociedades, pues a la vez que propicia que el mundo sea un espacio más interesante, permite la convivencia de distintos modelos de organización. En esta medida, esta defensa de los derechos diferenciados se hace con vistas a los intereses de la mayoría, a diferencia de los dos argumentos anteriores, que se expresaban como obligaciones de aquella.

Sin embargo, con respecto a este argumento se pueden generar serias reservas. En primer lugar, las minorías protegidas por derechos diferenciados pueden cerrarse a la sociedad mayoritaria, de manera que su aporte cultural a ésta sea reducido, o, al menos, cuestionable. Asimismo, los costos de tener una diversidad cultural son muy altos para los miembros de la mayoría. No es claro que las ventajas que trae la diversidad justifiquen los sacrificios que hacen los individuos de la sociedad mayoritaria o de los grupos minoritarios. De ahí que, “tales sacrificios únicamente son consistentes con la justicia si son necesarios no para fomentar las ventajas de los miembros de la mayoría sino, para evitar sacrificios aún mayores a los miembros de la minoría nacional” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 172). Además, si se justificaran los costos que deben pagar los miembros de la cultura mayoritaria en aras de preservar la diversidad cultural, ¿en qué medida no se justificaría también la imposición de restricciones internas a los miembros de la comunidad minoritaria para la conservación de su cultura y el aporte a la diversidad cultural?

Al igual que con el argumento del pacto histórico, y en este caso de manera más evidente, el argumento de la diversidad no justifica por sí mismo los derechos diferenciados.

Conclusiones

El presente texto ha defendido la idea según la cual la protección de los derechos diferenciados no sólo es consistente con los principios de la justicia liberal, sino que es requerida por éstos en la sociedad multicultural. Para ello, se delimitó el campo de la discusión trazando una línea entre la perspectiva multicultural y la clásica dicotomía existente entre el individualismo y el colectivismo. Adicionalmente, se precisó el sentido e importancia que tienen las ideas de protección externa y restricción interna y, a partir de ellas, se adujo que los derechos diferenciados que se aceptan bajo el supuesto liberal están relacionados con las protecciones externas. Finalmente, se abordó el asunto de la justicia entre los grupos a través de los argumentos de igualdad, pacto histórico y diversidad, para mostrar cómo, desde la perspectiva de Kymlicka, la protección de los derechos diferenciados da origen a una sociedad más justa.

Para finalizar, se recogen dos reflexiones que extienden el alcance del análisis aquí propuesto. Una de ellas se refiere a la analogía propuesta por Kymlicka entre la defensa de los derechos diferenciales para los grupos minoritarios y el comportamiento de los Estados, y la otra se trata del esfuerzo de Kymlicka por abandonar una posición meramente teórica con respecto a los derechos diferenciados y por darle una solución más práctica y realista al tema del multiculturalismo.

Partiendo del supuesto según el cual muchas de las democracias liberales han sido las impulsoras de la defensa de los derechos diferenciados, Kymlicka realiza una analogía entre la protección de los derechos diferenciado al interior de los Estados y el comportamiento soberano de los propios Estados con respecto a otros. Para Kymlicka, “la perspectiva liberal ortodoxa sobre el derecho de los Estados a determinar quién adquiere la ciudadanía descansa en los mismos principios que justifican la ciudadanía diferenciada en función del grupo dentro de los Estados” (Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 1996, p. 174).

Al señalar esta analogía, Kymlicka muestra cómo la discusión sobre los derechos diferenciados en el seno de los Estados refleja la paradoja que se evidencia en el manejo de las relaciones internacionales desde la óptica de las democracias liberales. En efecto, si se siguieran los principios liberales de igualdad de reconocimiento y oportunidades habría que pensar que los Estados liberales deberían propender por la apertura total de sus fronteras y la eliminación de las barreras que impiden a los individuos nacionalizarse en un Estado o movilizarse entre un Estado y otro. Sin embargo, la realidad no puede ser más distinta. ¿Cómo entender esta contradicción? Kymlicka aduce que el principio liberal de la igualdad de reconocimiento y oportunidades se expresa también como la obligación de los Estados de garantizar dichas condiciones a sus ciudadanos particulares. De esta manera, al proteger las condiciones que diferencian a unos individuos de otros, se establecen procedimientos de diferenciación que son asimilables a los derechos diferenciados. Esta reflexión muestra cuán vigente a nivel internacional está el dilema que aquí se ha planteado, y cómo sus fronteras se extienden más allá de los límites que tiene la discusión entre los liberales y los comunitaristas y se asienta en los agudos vórtices de la realidad.

Tras abordar la anterior analogía, y a manera de conclusión, vale la pena resaltar tanto los logros de la propuesta de Kymlicka como las dificultades a las que se enfrenta. En ese sentido, cabe preguntar: ¿no resulta más valioso y pertinente abordar el tema de los derechos diferenciados en función del grupo partiendo de la base de que éstos se presentan en las sociedades liberales actuales, antes que concentrarse en negar la necesidad de este tipo de derechos, tal como lo hizo Habermas (Habermas, 1999). Vale la pena destacar que, a pesar de ser liberal, Kymlicka aborda el problema de los derechos diferenciados desde un enfoque distinto al de la disputa entre liberales y comunitaristas y, con ello, abandona los cuestionamientos que surgen en el marco de esta discusión. En efecto, Kymlicka muestra que es posible otorgarles ciertos derechos diferenciados a los grupos minoritarios étnicos y nacionales, sin dejar de sostener la primacía de los derechos individuales sobre los intereses del grupo, concediendo de esta manera a los comunitaristas la necesidad de ciertos derechos diferenciados y a los liberales la supremacía del individuo.

En el desarrollo del texto se ha justificado la concesión de los derechos diferenciados en función del grupo para las culturas minoritarias en la medida en que éstas se encuentran en desventaja frente a la sociedad mayoritaria. No obstante, como se intentó mostrar en el presente trabajo, la pretensión de resolver si son o no necesarios estos derechos se sustituye por una nueva pregunta: ¿Cuál es el alcance del ejercicio de los derechos diferenciados en función del grupo?

Tras las distinciones que se han realizado, es claro que los derechos diferenciados en función del grupo que han de otorgarse son aquellos que reclaman las minorías étnicas y nacionales en nombre de protecciones externas. Sin embargo, ¿con qué criterios es posible determinar si lo hacen en nombre de protecciones externas o si se está dando paso a que sean utilizados como restricciones internas? ¿Cómo asegurar que los derechos otorgados no lleguen a expresarse en forma de restricciones internas? ¿Puede preverse cuándo los derechos diferenciados se expresarán en forma de restricciones internas? ¿Es posible para el Estado anticiparlo? Y en caso de que lo sea, ¿cómo debe hacerlo? Al otorgar ciertos derechos

diferenciados a las minorías étnicas y nacionales, ¿no se está corriendo el riesgo de limitar los derechos de los individuos que no pertenecen a estos grupos minoritarios?, ¿no es esto también una injusticia?

Las preguntas anteriores revelan un problema que subyace al interior de la propuesta de Kymlicka: mientras la concesión de ciertos derechos diferenciados en función del grupo se ve justificada en su propuesta, lo que no parece estar justificado son sus límites. Es claro que los derechos diferenciados en función del grupo tienden a favorecer a los individuos siempre y cuando sean aplicados correctamente, lo cual no siempre sucede. Según Kymlicka, si bien no es posible prever si los derechos diferenciados van a ser utilizados en forma de protecciones externas o de restricciones internas, es preferible arriesgarse y otorgarlos cuando son necesarios, antes que cometer la injusticia de dejar a estas culturas minoritarias a expensas de las decisiones y el impacto de la sociedad mayoritaria. De esta manera, la propuesta de Kymlicka podría entenderse como la necesidad de otorgar garantías legales a los grupos minoritarios étnicos y nacionales en la forma de protecciones externas como un mal menor, a pesar del riesgo que éstas conllevan. El sacrificio que implica, para la sociedad mayoritaria, la aplicación de los derechos diferenciados es menor que el perjuicio que conllevaría, a los miembros de los grupos minoritarios, la carencia de tales reivindicaciones. Los límites y los alcances de estos derechos no pueden establecerse teóricamente, sino que resulta necesario ir a la práctica y a la circunstancia misma para poder determinarlos. Según esto, los legisladores y los jueces tendrían el trabajo de demarcar, en los debates consuetudinarios y con gran precisión, la difusa frontera entre las protecciones externas y las restricciones internas. Visto de esta manera, la defensa por los derechos diferenciados en función del grupo termina estando en el discurso de la necesidad de que éstos sean incluidos, sin responder cómo debe hacerse esto ni cuáles han de ser sus límites.

Bibliografía

- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós: Barcelona.
- Rawls, J. (1993). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

CAPÍTULO 2

INJUSTICIA GLOBAL Y EMANCIPACIÓN LOCAL

Iván Ramón Rodríguez Benavides PhD.¹

Introducción

Podría decirse que con la categoría de globalización se ha dado una práctica de naturalización, a saber, tomar una categoría y superponerla a la realidad para hacerla pasar por natural, de esa forma se confunde la realidad con la categoría. Con el propósito de denunciar la naturalización de la globalización en este artículo se hace un ejercicio genealógico de la “globalización” para comprender el origen de la categoría, sus transformaciones y su ascendente en los análisis económicos, sociales, filosóficos de la actualidad cuando se trata del orden internacional.

Para tal efecto, en primer lugar, nos ocupamos de los estudios teóricos y económicos que, desde el siglo XIX se han realizado sobre el crecimiento de un mercado internacional acompañado del conjunto de relaciones culturales, políticas y sociales que resultan de esta ampliación de mercados, que surgen cuando los mercados locales empiezan a romper las fronteras locales.

Posteriormente nos concentramos en la dinámica de la globalización actual determinada por los intereses económicos neoliberales, estudiaremos cómo a pesar de todos los esfuerzos de los gobiernos estatales y las organizaciones económicas internacionales para controlar el mercado global; para establecer un mercado justo, la globalización neoliberal

1 Doctor en Filosofía y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona, Maestría en Filosofía de la Universidad de Los Andes, Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Asociado de la Universidad de La Salle. Director del grupo de investigación de “Filosofía, Cultura y Globalización”. ivrodriguez@unisalle.edu.co

lograr superar esos controles e imponer los intereses particulares de los grandes monopolios económicos. Finalmente, consideramos la posibilidad de transformar la globalización, empleando algunas de los logros de la misma globalización, pero para promover un orden más justo, un orden que podría pensarse en términos de contra-globalización o Cosmópolis.

1. Una comprensión de la globalización

El uso de la palabra globalización deviene de más en más un lugar común, está muy presente en la academia, en los medios de comunicación e incluso es un tema recurrente en el diálogo cotidiano, pero ¿todos entienden por globalización lo mismo? O ¿de qué globalización se habla en cada caso? Para algunos la globalización es una demostración del desarrollo tecnológico de nuestros tiempos, para otros es la demostración del sometimiento hegemónico en el que vivimos, y para otros no es más que la constatación de la apertura de mercados a nivel mundial que debilita los estados, se habla entonces de una globalización neoliberal, ingenuamente podría pensarse que la globalización es el desarrollo y despliegue de las TIC, y digo ingenuamente porque, por supuesto, la tecnología no tiene un desarrollo, como lo exigiría Kant, de buena voluntad.

Entre todos los enfoques sobre globalización, este ensayo se ocupa, aunque de manera problemática, de las incidencias jurídicas de la globalización, investigaremos las formas de sometimiento y propondremos a partir de hechos alternativas para evitar, cuando menos esta situación, pero con pretensiones de superarla. No obstante, teniendo en cuenta la advertencia de la equivocidad de la globalización, antes de empezar a establecer cualquier relación entre la globalización y el ejercicio jurídico es necesario esclarecer qué entendemos por globalización, pues como se dijo antes, *prima facie*, es un término con múltiples interpretaciones, de tal manera que, para evitar caer en desacuerdos de lenguaje, haremos explícito qué entendemos por globalización.

Consideramos que Ulrich Beck ha hecho una de las mejores investigaciones sobre globalización, en su libro sobre ¿Qué es la globalización? (Beck 1998) propone que la globalización es “[L]a concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo” (Beck, 1992, p. 27).

En el siglo XIX Marx ya denunciaba la intervención de la economía en la política, tal intervención llegó al extremo de invertir la relación de tal manera que no es desde la política que se dictan las directrices a la economía, a saber, una criterio social supondría directrices económicas de administración de los recursos sin las pretensiones capitalistas de utilidad, en cambio es la economía la que establece los criterios económicos a los que debe someterse la política, para continuar en nuestro ejemplo la educación, entonces, tendría que justificar la inversión no sólo con criterios sociales, pero sobre todo con criterios económicos. Esa denuncia que hacía Marx hace casi 200 años no fue escuchada, por eso Ulrich Beck lo destaca como rasgo distintivo de la globalización, pero no es el único. Durante el siglo XX podemos encontrar innumerables estudios que critican esta situación, de los cuales podemos destacar los estudios de Touraine y el último libro de la profesora Martha Nussbaum (2010).

Beck continúa con su caracterización económica de la globalización; “esta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal” (Beck, 1992, p. 27). La imposición de la “ideología del liberalismo”, supone la negación de cualquier otra forma de expresión de la globalización, a saber, cultural, política, artística, jurídica etc. Y además pretende establecer una explicación lógico-lineal que destierra cualquier otra posibilidad de explicación, con lo cual se pierde la riqueza de los horizontes de comprensión que ofrecería una lectura hermenéutica de la globalización. De esta manera se oculta el mundo, pues toda la abundancia humana se reduce a ideología económica, a economía neoliberal.

En este mismo sentido, Beck concluye que la globalización “pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones -las globalizaciones ecológica, cultural, política y social- sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial” (Beck, 1992, p. 27).

Insistimos, está práctica no es nueva, ya Marx la denunció e incluso en su análisis sobre el origen de la alienación concluye que precisamente porque la economía liberal es el fundamento del orden en el que vivimos; toda la superestructura (política, cultura, religión) tiene como base la estructura económica. Estando alienados, así que bien podríamos pensar esta

globalización como una globalización de la alienación. Como vemos, Beck comprende que la globalización es fundamentalmente una globalización económica, es decir, una globalización que concibe el mundo como un gran mercado mundial y que, por consiguiente, un análisis de la globalización tiene como propósito fundamental explicar cómo funciona ese mercado mundial. No obstante, ese mercado mundial no podría llamarse un orden mundial pues el sistema de producción sólo le interesa que las cosas funcionen en un solo sentido, no está interesado en generar orden, y además ha sido creado de forma unilateral, la comprensión del mundo que resulta de esa comprensión reduce los otros enfoques posibles de la globalización; ecológico, cultural, política social, a enfoques que quedan circunscritos a la economía.

Además, otra característica importante que tiene el un mundo globalizado, como lo explica Beck, es que ya no existen “*espacios cerrados*” (Beck, 1992, p. 28), aquella idea romántica del buen salvaje ya no es posible, de hecho, es muy difícil que en algún momento de haya sido posible. En la actualidad ningún país puede vivir aislado o marginarse de la relación económica con los demás países, y esa comunicación con los demás países surge en primera instancia del intercambio comercial, a partir del cual se derivan los demás intercambios; culturales, políticos, jurídicos.

Sin embargo, para continuar con la cuestión de la carencia de orden global, a la globalización económica no le interesa la configuración de una “*megasociedad mundial*” (Beck, 1992, p. 31), es decir un orden mundial regulado por normas vinculantes, pues aunque se firman convenios, pactos, y se crean órganos de arbitramento, se prioriza “un horizonte mundial caracterizado por la multiplicidad y la ausencia de integrabilidad”. Lo que más beneficia a la globalización económica es la libertad de mercado², en esa medida concluimos con Beck que la globalización es “ausencia de Estado mundial; más concretamente: sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial” (Beck, 1992, p. 32). Sin tribunales internacionales de arbitramento, por ejemplo.

2 En los últimos años los países de Latinoamérica se han visto asfixiados con tratados de libre comercio con los países desarrollados; Estados Unidos, Europa, China, Corea etc. Pero lo que parecen contratos que benefician a las dos partes, en realidad son formas jurídicas que inventaron las potencias para evadir las convenciones económicas globales...

2. Una determinación de la globalización: los TLC

En la actualidad, una determinación perversa de la globalización neoliberal es el tratado de libre comercio (TLC) que se multiplica por todo el mundo, estos tratados se presentan como negociaciones que pretenden llegar a acuerdos comerciales bilaterales, pero en la asimetría que se dan es claro que la negociación tiene muy poco de bilateralidad, en cambio desde distintos sectores se denuncia que los TLC son el mejor instrumento que encontraron los países desarrollados; EE.UU, Japón, Europa para irrumpir en las economías proteccionistas de países pequeños o de países en vía de desarrollo y expandir su dominio comercial. El informe de la OXFAM publicado en 2007 revela que los TLC son el puente para evitar las restricciones y las posibles sanciones de la OMC (Oxfam 2007), en este sentido los TLC se han constituido en formas de evasión jurídica internacional. El instrumento es tan eficaz que Estados Unidos en el 2008 llevaba un ritmo de 2 firmas de “tratados de libre comercio” por semana, y tenía el propósito de que para finales de la década ningún país quedase por fuera de estos tratados.

En el contexto de la abolición de regulaciones jurídicas internacionales la conclusión de Beck adquiere más pertinencia cuando afirma que nada le interesa más a la globalización económica que eliminar las trabas a la inversión, esta situación se ha repetido en los países de sur América en los últimos diez años, las mal llamadas negociaciones de los distintos tratados de libre comercio solo buscan una cosa, eliminar las trabas a la inversión. Cuando la economía todavía no sentía los efectos de la crisis, los países ricos interponían algunas objeciones morales para firmar los tratados, de tal manera que los países pobres tenían que mejorar en derechos humanos, en defensa de las condiciones laborales etc., pero la crisis económica actual y la pérdida de competitividad cuando EE.UU firma un tratado hace que inmediatamente los países ricos que compiten con EE.UU olviden sus exigencias, tal como lo hizo la Unión Europea con Colombia en julio de 2012, ya no le importa la situación laboral o social de los trabajadores, solo le interesa firmar el tratado y vender, pues EE.UU ya firmó.

Con un TLC de lo que se trata es de reducir, cuando no de eliminar, la normatividad ecológica, ambiental, sindical, asistencial, fiscal etc. Es

famosa una anécdota de la comisión encargada de negociar la política ecológica en el marco del TLC con Estados Unidos, la comisión lo hizo tan bien, presentó una legislación medioambiental tan exigente que, ante la imposibilidad de refutar las condiciones, la contra parte, EE. UU, solicitó un cambio de negociador, petición a la que el gobierno colombiano accedió sin dilación.

Esta anécdota ilustra una de tantas consecuencias jurídicas de la globalización; la pérdida de soberanía. El Estado debe controlar las actividades económicas en su territorio, sin embargo, en las condiciones de una economía global “la soberanía en materia fiscal...resulta cada vez más ficticia” (Beck, 1992,19), el informe de Oxfam también revela que otra ventaja por la que los países ricos aplican el modelo de los TLC reside en que estas negociaciones, a granel, debilitan a los países pobres, contrario a las ventajas que obtendrían si negociasen bajo el marco de la OMC. En esta desventaja se debilita de igual manera la política social y asistencial, pues las leyes estarán determinadas por los intereses económicos de las grandes multinacionales. El sometimiento de los Estados a las economías de las grandes multinacionales, en un mundo globalizado, los ha conducido a una postración tal que “mientras que las multinacionales pueden eludir al fisco del Estado nacional, las pequeñas y medianas empresas, que son las que generan la mayor parte de los puestos de trabajo, se ven atosigadas y asfixiadas por las infinitas trabas y gravámenes de la burocracia fiscal” (Beck, 1992, p. 22).

Por su puesto Ulrich Beck no es el único que se ha ocupado de esta realidad, desde otros puntos de vista, Foucault, Gramsci y muchos otros intelectuales de Europa y Estados Unidos también lo han hecho, pero quisiera llamar la atención sobre una consecuencia de la globalización económica y su relación con estos intelectuales; la hegemonía cultural. Spivak³, en tanto que académico de la periferia de la escuela poscolonial, se interroga precisamente por esta situación, además pone en evidencia otro rasgo de la globalización neoliberal que podemos inferirlo de los

³ GayatriSpivak es una socióloga India que se inscribe en la corriente llamada post-colonialista. Los análisis que citamos aquí están tomados de:SPIVAK, Gayatri. “Can the Subaltern Speak?” 1988en Cary Nelson y Lawrence Grossberg editors: *Marxism and Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Chicago,

TLC, esta globalización no es simétrica, existe una jerarquía y un poder de imposición; desde el norte global hacia el sur, desde el centro hacia la periferia.

Bajo todas estas circunstancias globales me pregunto: ¿qué teoría jurídica podría pensarse y aplicarse hic et nunc? Marx en su análisis del capitalismo ya había denunciado que una característica de la modernidad es el sometimiento de la política y el derecho a la economía, en ese sentido la globalización es la realización del proyecto liberal de mercado que esperaba las circunstancias materiales, y éstas ya se han dado con la globalización.

3. Hacia otros ordenamientos jurídicos

Spivak sostiene que lo que se diga, si quiere tener valor y resonancia, debe decirse desde el centro o desde el norte global. Spivak, como tantos académicos de la periferia se pregunta ¿por qué esta situación de globalización debe seguir así?, y señala que la característica principal de todo sistema hegemónico es la homogenización. Spivak incluso sospecha de los intelectuales del norte global, pues considera que aún aquellos que critican la globalización podrían estar al servicio del sistema hegemónico debido a la alienación o al desconocimiento de situaciones concretas, de ahí que la importación de teorías, en nuestro caso, jurídicas y su implementación en nuestro contexto genera más problemas de los que soluciona. Además, el hecho de pertenecer al norte global puede acarrear que trabajen consciente o inconscientemente para reproducir la dominación que se produce en la globalización. Por lo tanto, la tarea que tiene el intelectual de periferia o del sur global es múltiple; debe prepararse con el mayor rigor académico para poder establecer un diálogo fluido con “occidente”, pero en ese diálogo debe ser consciente, como lo advierte Spivak, que no existen ideas individuales ni genialidades sino, en primer lugar, la participación en un colectivo y en segundo lugar, en tanto que intelectual debe asumir la representación política de estos sujetos, por medio de una escucha atenta de su acción y luego su traducción. De esa manera, el intelectual contribuye a la tarea de deshomogenizar o heterogenizar el mundo global.

Se ha visto que la globalización rompe con los ordenamientos jurídicos, en ese sentido, se hace una comprensión como teoría jurídica, para este propósito, se sigue la explicación de Robert Alexy, puesto que retoma gran parte de la reflexión de la filosofía del derecho durante el siglo veinte, por ejemplo tiene en cuenta el valor que Kelsen le otorga a la norma, aunque también asume las precisiones de Hart a Kelsen, además, en un siglo que parecía de marcado corte iuspositivista, toma en consideración los aportes de la moral al derecho lo que propone un enorme espacio para la interpretación, también seguimos la concepción de Alexy porque es amplia, y en esa medida integra a la reflexión jurídica intereses, que de otra manera quedarían excluidos.

Expongo una presentación sintética y, por lo tanto, muy seguramente, polémica del pensamiento de Alexy. No obstante, el interés es marcar la posición desde la teoría jurídica. Alexy (Alexy 2002) parte de lo que denomina “*el ideal comprensivo*” (Alexy, 2002,155) del derecho, esto es, considera el derecho asume que la reflexión jurídica : a) no está confinada a ciertos problemas relativos al derecho, pero que aun así b) existen problemas específicos del derecho, y c) que existe una relación especial entre derecho, la moral y la filosofía política. Además, sostiene que el derecho se caracteriza porque posee dos propiedades esenciales: “la coerción o fuerza de un lado, y la pretensión de corrección o rectitud del otro. La primera se refiere al elemento central de la eficacia social del derecho; la segunda expresa su dimensión ideal o crítica” (155) luego para Alexy, la teoría jurídica tendría como objeto explicar cómo se relacionan corrección y coerción con el derecho. En este sentido para Alexy un sistema de normas sólo deviene sistema jurídico si las normas pueden ejercer coerción, luego la coerción es necesaria al derecho. En cuanto a la pretensión de corrección, de acuerdo con Alexy se encuentra en oposición a la coerción, y ante esta contradicción, el objeto del derecho se delimita en cuanto que es comprender esa contradicción.

Con la explicitación de este horizonte jurídico se expone ahora del trabajo del equipo de investigadores dirigidos por Boaventura de Sousa, pues ellos, al igual que Alexy parten del principio de que el derecho no se puede reducir a mero procedimiento, a la pretensión pura del derecho de Kelsen en cambio sostienen todas las relaciones multidireccionales

con las tradiciones, la moral, la historia, el contexto. Consideramos que el trabajo de Boaventura logra una síntesis de entre globalización y ordenamiento jurídico en este sentido. El grupo de investigadores de Boaventura parte de la comprensión de la globalización que se explica con Beck, y demuestra que los enfoques críticos, construidos en el norte global, el de gobernanza y el de hegemonía, a pesar de su oposición a la globalización conservan una concepción hegemónica del derecho, esto es, (De Sousa, 2007, p. 18) “comparten una visión desde arriba del derecho”, no han logrado ver que si no se plantea la transformación de ese orden, tal como ya lo había denunciado Marx, el derecho reproduce el sistema”⁴, en este caso la globalización económica y hegemónica.

Ahora bien, si queremos que el derecho sea fuente eficaz de transformación de las relaciones globales, que por el contrario no se integre ingenuamente a las ofertas de la globalización económica, y que, por consiguiente, no haga más que producir lo que quiere evitar, es necesario que se aparte de la globalización económica y hegemónica, pero ¿cómo es posible esto? Precisamente el grupo de investigadores antes mencionados, dirigidos por Boaventura de Sousa Santos, proponen una respuesta: consiste en comprender una transformación jurídica, que está ocurriendo hic *et nunc* de forma global; “*el derecho desde abajo*” (De Sousa 2007).

Este proyecto rompe con la globalización económico- hegemónica, pero no implica la negación de la globalización, y en cambio procura recuperar todos los actores y los elementos que intervienen en la globalización que oculta la economía. Por lo tanto, no se trata de proponer políticas de fronteras cerradas. Se trata, en cambio, de apropiarse de la globalización desde abajo, se trata de la globalización contra hegemónica (cfr. Sousa 2007: 31), que se caracteriza por que se opone a la administración unilateral del mundo, por que promueve la convivencia global, lo cual significa que reivindica que “la nacionalidad, y las fronteras estatales tienen relevancia moral en relación con cuestiones de justicia” (De Sousa, 2007, p. 19), y porque, como lo explica Santos, se preocupa especialmente por la

4 Para seguir la explicación de Marx sugerimos leer el análisis de las primeras declaraciones de los derechos humanos en los que se evidencia que más que una transformación esas declaraciones reproducían el sistema de intereses de los burgueses en “La Cuestión Judía”.

exclusión social, “puesto que la exclusión social es siempre el producto de relaciones de poder desiguales” (De Soussa, 2007, p. 31), y esas son precisamente el tipo de relaciones que se producen en la globalización económica. Finalmente, la globalización contra hegemónica defiende los principios de igualdad y de reconocimiento de la diferencia.

Pero pensar el derecho desde la globalización contra hegemónica supone un gran esfuerzo para no caer en aquello que se quiere acabar, con lo cual como le explica César Rodríguez, se recaería en una concepción etnocentrista. Un buen ejemplo de una propuesta jurídica desde abajo es la atención que se le preste al concepto de propiedad de las distintas culturas y comunidades, en este sentido un caso ilustrativo de esto son las comunidades indígenas de sur América por cuanto suelen tener un concepto comunitario de propiedad, una figura que choca completamente con los intereses privados la globalización económica, luego si el derecho no tiene en cuenta esta concepción del derecho, en efecto, no estaría ocupándose de un interés real de comunidades indígenas, y por el contrario la estaría sometiendo desde una concepción etnocentrista. Este es un ejemplo de cómo los intelectuales del norte global no pueden pensar problemas del sur simplemente porque no los conocen, porque no los pueden conocer a-priori.

De aquí podemos colegir que el gran desafío de la teoría jurídica, en una concepción del derecho desde abajo, es romper con las pretensiones de transformación global jurídica desde una posición jerárquicamente dominante. Así el derecho ya no es el resultado, como lo dice Spivak de genialidades o de ideas individuales o menos aún de modelos impuestos, puesto que de darse esta última situación debido al poder económico del norte global los países del sur global suelen caer en la trampa de aceptar préstamos o subvenciones de las instituciones jurídicas de determinado país, con lo cual se continuaría con la misma globalización.

Por el contrario, esta nueva concepción del derecho establece una escucha atenta a quienes sufren injusticias en este mundo global, de donde surge una deliberación real entre sentires, deliberación que tiene en cuenta las condiciones de simetría para que sea una deliberación eficiente, en ese proceso germina el respeto por las distintas concepciones de justicia,

y se formulan “*estructuras jurídicas alternativas*” (De Sousa, 2007, p. 5). Puesto que en un mundo global contra-hegemónico no existen teorías universales, en nuestro caso una única teoría jurídica, como lo pretendía la racionalidad de la modernidad, es necesario dar espacio para las teorías jurídicas. Además, el derecho desde abajo sabe que estas deliberaciones son reales, que surgen de necesidades sentidas, es decir ya existen, por lo tanto, no se trata de inventarlas, sino de encontrarlas y entrar en diálogo con ellas. En fin, sólo si el derecho asume su función y la responsabilidad que tiene para contribuir a combatir la injusticia global dejará de ser parte del problema.

4. Praxis locales efectos globales.

Edgar Morin en su enfoque de pensamiento complejo (Cfr. Morin 1998) brinda instrumentos para leer el presente y proponer alternativas a la globalización neoliberal, Morin sostiene que en un mundo complejo es necesario pensar global/actuar local, y pensar local/actual global, a este respecto coincide Beck cuando recuerda a un mundo globalizado, “a partir de ahora, nada de cuanto ocurra en nuestro planeta podrá ser un suceso localmente delimitado...y que todos debemos reorientar y reorganizar nuestras vidas y quehaceres..., a lo largo del eje “local-global”” (Beck, 1992, 30). Un ejemplo de aplicación de esta exigencia de la globalización la encontramos en Bolivia. La guerra del agua⁵ en Bolivia fue una lucha jurídica local ante las pretensiones globalizantes de una empresa multinacional, el triunfo de los indígenas obtuvo un efecto global puesto que la empresa californiana Bechtel hacía un ejercicio de prueba en Cochabamba, es decir, de concretarse sus pretensiones hubiera continuado privatizando todas las fuentes de agua en los otros países de sur américa y del mundo. La guerra del agua fue un problema local que tuvo un efecto global contra-hegemónico o anti liberal, fue un cambio que surgió desde abajo.

5 En el año 1999 la compañía Bechtel logró que el congreso de Bolivia y el presidente Hugo Banzer le adjudicaran el control de toda el agua de Bolivia, no sólo la de acueductos, también la de los ríos y las aguas lluvias, toda el agua pertenecía a Bechtel, de tal manera que cobraba por cualquier uso del agua la de los ríos, la de las fuentes, la de la lluvia etc., la población indígena se levantó contra este abuso, a este movimiento, entre cuyos líderes se encontraba Evo Morales, se denominó “La guerra del agua”

Marx propone transformar las condiciones materiales lo cual supone transformar la estructura, esta debe ser una tarea a largo plazo, 100 años o más, pero mientras eso sucede no se pueden quedar quietos, pueden desarrollarse acciones locales con efecto global emancipador, tal como lo lograron los indígenas de Cochabamba.

Otro caso similar, de la posibilidad de producir efectos globales emancipadores con praxis locales, lo podemos ver con el caso del uso indiscriminado de los desodorantes en aerosol. Los primeros informes científicos respecto al debilitamiento de la capa de Ozono, alrededor de 1970, que encontraron resonancia en las fundaciones que apoyaban la defensa del medio ambiente, Green Pace 1970, y las reuniones que hicieron los países al respecto club de Roma, los informes de Canadá, Kyoto entre otros. Hicieron que las pretensiones ilimitadas de las multinacionales tuvieran que ceder.

5. Silogismo Moral

Peter Singer en su libro sobre ética práctica en el capítulo de *Ricos y Pobres* valora todo esfuerzo en función de contribuir a reducir el sufrimiento en el mundo, particularmente para disminuir la pobreza, y se opone a concebir cualquier actividad como pequeña e insignificante, en cambio se advierte contra todas las objeciones que se encuentran para hacer algo: que no se sabe si la acción produce un efecto, sin saber cuál es el efecto exacto, que no es el trabajo, sino problema del gobierno entre otros. Singer lo plantea en términos de un imperativo moral. Se debe actuar si la acción supone un cambio en términos de reducción de dolor o aumento de bienestar, y si para hacerlo el costo que debo asumir es insignificante comparado con el resultado de mis acciones, la propuesta de Singer podría denominarse el silogismo moral:

“Primera premisa: si podemos evitar que ocurra algo malo sin sacrificar nada de una importancia comparable, debemos hacerlo.

Segunda premisa: la pobreza absoluta es mala.

Tercera premisa: hay parte de la pobreza absoluta que podemos evitar sin sacrificar nada de una importancia moral comparable.

Conclusión: debemos evitar parte de la pobreza absoluta” (Singer, 1995, p. 110).

Por lo tanto, tenemos la obligación de hacer algo en contra de la pobreza que produce la globalización neoliberal, Marx explicaba que un resultado del capitalismo era la pobreza, que el capitalismo produce pobreza y pensaba que para cambiar esto era necesaria una emancipación proporcional al daño, una emancipación estructural. Hoy en un mundo globalizado, de economías transnacionales el capitalismo produce una pobreza globalizada y por consiguiente parecería que su injerencia estructural es insuperable, sin embargo, así como pudimos cambiar de presentación de desodorante y con esa mínima acción transformar el efecto en la capa de ozono o como los indígenas de Bolivia se enfrentaron a todo el poder económico de una empresa estadounidense, nuestra cotidianidad está llena de decisiones locales que pueden tener efectos globales.

El gran problema de la “*segunda modernidad*” como lo explica Beck es que todos los problemas se han unido y todos exigen una respuesta inmediata, parecería que la globalización unificó y magnificó a escala planetaria todos los problemas que venían del siglo XIX: las alteraciones, daños ecológicos y medioambientales, la producción industrial rapaz, las competencias desleales del mercado unida a toda serie de manejos fraudulentos, el colapso económico, la producción de pobreza. Ante la mirada atónita de los hombres y mujeres del común los problemas parecen de una magnitud irresoluble, pero justamente contra esa actitud previene Singer. Así como las campañas contra el uso indiscriminado de clorofluorocarbonos en los spray, en la década de los 80 e inicio de los 90, condujo al cambio de una práctica cotidiana de manera global, pues las personas entendieron el efecto que causaba en el ozono el uso de desodorante aerosol y empezaron a buscar otras presentaciones. Hoy podemos empezar por considerar nuestras prácticas cotidianas para ver qué podemos hacer en función de contribuir a la transformación del mundo, teniendo presente el llamado de Morin: Pensar local / actuar global o Pensar global/actuar local.

Al respecto de esta última idea quisiera terminar con otro caso interesante, Mac Donald’s es uno de los emblemas del mercado global, está presente en todas partes, bueno en todas partes donde haya dinero. A comienzos del siglo XXI Mac Donald’s inició su incursión más agresiva en sur américa, cómo era de suponerse, tuvo éxito en todos los países. No obstante, los directores de Mac Donald’s pronto se dieron cuenta que en un país de

sur américa las cifras de ventas no eran las esperadas, por el contrario con el paso de los días las ventas bajaban, en ese país a la gente no le gustaba el sabor de la hamburguesa, y aunque cambiaron la estrategia de venta e incluso incorporaron en el menú productos locales los bolivianos definitivamente prefirieron el sabor de su empanada, finalmente Mc Donald's decidió salir de Bolivia.

Los cambios empiezan desde abajo, es posible una emancipación local con efectos globales, este debe ser el nuevo imperativo moral, puesto que la globalización produce pobreza global, y todos podemos hacer algo para acabar parte esa pobreza sin amenazar nuestro bienestar, por lo tanto, tenemos la obligación de actuar.

Conclusiones.

Suele pensarse que la globalización es el resultado formalmente necesario del desarrollo económico en el orden internacional. Es decir, que la globalización es la consecuencia natural y única posible del avance en las relaciones de mercado en el orden mundial. Sin embargo, se evidencia desde distintos estudios económicos (Pogge, 2010) que la globalización no es una consecuencia natural, una especie de resultado matemático que solo puede ser de esa forma y no puede ser de otra forma. Sino que, por el contrario, es el resultado de un diseño institucional.

El diseño de la globalización se dio por parte del grupo de los países más desarrollados hacia mediados del siglo XX y tenía como propósito la recuperación económica de los países mundiales en el período de la posguerra. Teóricamente, este diseño, supondría un beneficio para todos los países, puesto que, inspirado en la lógica liberal-utilitarista, implicaría que cada Estado y cada multinacional no solo se ocupase de su propio desarrollo económico, entiéndase bienestar, sino que al hacerlo también estaría contribuyendo al desarrollo económico global, entiéndase de esta manera se promovería un bienestar global.

No obstante, el resultado de la globalización no ha sido la institución de un orden global justo, sino por el contrario la institución de un orden social injusto. Es más, parecería que la única manera de que sea posible

la globalización es precisamente aquella en la que se promueve una distribución de la riqueza desigual, donde la concentración de la riqueza se detenta en muy pocas manos (menos del 1% de la población del mundo). En este “orden” global no se tiene en cuenta la obligación de ayudar a los demás especialmente a quienes han caído en pobreza absoluta por causa de las lógicas globales porque se asume que la pobreza es también es una consecuencia “necesaria” del crecimiento económico. De esta manera, la globalización se presenta como un diseño económico que produce, sistemáticamente, injusticia. La concepción necesaria de la globalización pretende establecer que no es posible instituir un orden diferente, pero los movimientos sociales, campesinos y de sociedades tradicionales han demostrado que si es posible y hoy sociólogos, filósofos y economistas han comenzado a sistematizar esas experiencias de contra-globalización de Cosmópolis justa.

Bibliografía

- Alexy, R. (2003) *La Naturaleza de la Filosofía del Derecho* en Doxa: cuadernos de filosofía del derecho. 26: 145-160.
- Beck, U. (1997). *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- Boaventura de Sousa Santos y César A. Rodríguez Garavito, editores. (2007). *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*. México: Anthropos,
- Club de Roma consultado el 10 de julio en <http://www.clubderoma.net/>
- Green Peace. Consultado el 10 de Julio en <http://www.greenpeace.org/espana/es/>
- Kant, I. (1999) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel.
- Kelsen, Hans (2009) *Teoría Pura del Derecho*, Buenos Aires, Eudeba.
- Morin, E. (1998). *Introducción al Pensamiento Complejo*. España: Gedisea.

Nussbaum, M. (2010). *Sin Fines de lucro*. España: Katz.

OXFAM. (2007) Informe: Nuestro futuro por la borda. 20 de marzo de 2007. Consultado el 10 de julio en http://www.oxfam.org/es/policy/briefingpapers/bp101_regional_trade_agreements_0703

Pogge, T. (2010). *Cosmopolitismo*. Precedente.

Protocolo de Kioto de la Convención marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático. [S.l]: Naciones Unidas, 1998. Consultado el 10 de julio en <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf>

Singer, P. (1995) *Ética Práctica*, Cambridge. Consultado el 10 de julio de 2012 en <http://www.utilitarian.net/es/singer/de/1995----06.htm>

Spivak, Gayatri. (1988) "Can the Subaltern Speak?" en Cary Nelson y Lawrence Grossberg: *Marxism and Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press.

CAPÍTULO 3

INJUSTICIA HERMENÉUTICA: LA PERVERSIÓN DEL MAL POLÍTICO¹

Hernán Ferney Rodríguez García²

Introducción

La injusticia puede causar un daño extenso en la vida práctica de un sujeto; cuenta con el perverso poder para que sus víctimas experimenten todo tipo de sufrimientos en silencio. La fortuna de sus acciones se debe a que los dominados viven en un mundo estructurado³ de acuerdo con los intereses del poder. Estos intereses son nocivos para el desarrollo de nuestra propia existencia. En ese sentido, el análisis del problema del mal político lleva a que se elabore una comprensión de la injusticia hermenéutica. Para generar tal análisis se parte de la siguiente idea: quienes ostentan el poder en una situación determinada tienden a ejercer influencia en aquellas prácticas mediante las cuales se generan

1 Este artículo es producto del proyecto de investigación “Injusticia epistémica: una contribución al desarrollo de la comunidad política en tiempos de conflicto”, registrado en el Sistema de Investigación Universitario Lasallista SIUL, asignándosele el siguiente código institucional: CUAC19115.

2 Profesional en Filosofía y Letras, Universidad de La Salle, Bogotá-Colombia; Magíster en Filosofía, Universidad de La Salle, Bogotá-Colombia; Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia. Docente de planta de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de La Salle, Bogotá-Colombia. Grupos de investigación: Grupos Interdisciplinar de Investigaciones en Política y Relaciones Internacionales A1 categorizado por Colciencias y Filosofía, Cultura y Globalización, categorizado en B por Colciencias. Correo electrónico: hferrodriguez@unisalle.edu.co

3 Lo *estructurado*, según Hartsock (1998), presenta tres significados distintos: a.) El elemento material que está implícito en las instituciones y favorece sólo a quienes ostentan el poder político o económico. b.) ontológico, dado que se presupone que los poderosos son quienes constituyen y configuran el mundo de lo social. c.) Epistemológico, como la insinuación de que los poderosos gozan de una ventaja injusta en los modos como se estructuran las interpretaciones políticas y sociales del mundo colectivo.

los significados políticos y sociales colectivos. En otras palabras, al adentrarnos en el contexto hermenéutico de la injusticia política y social, encontrando interpretaciones estructuradoras que determinan los imaginarios de la injusticia testimonial⁴. En los contextos en los que eventualmente se hace una lectura del mal político, la hermenéutica analiza las cuestiones materiales y ontológicas que mueven a los sujetos a actuar de determinadas maneras y se centran en las intenciones y motivaciones que mueven sus actuaciones degradantes.

Aunque habría múltiples formas de entender esta insinuación epistemológica del poder político que mueve a los hombres a actuar unos contra otros, vale la pena también decir que el mayor impacto se ve en las interpretaciones estereotipadas. En ellas se refleja, a partir de una percepción perversa que, no se comparte la idea de un vivir común. Con recursos hermenéuticos compartidos, los poderosos suelen buscar las interpretaciones apropiadas para que sus intenciones políticas identifiquen claramente a los enemigos, recurriendo a significaciones que les encasillen y estigmaticen (Sofsky, 2016; Swaan, 2015). Con base en métodos que son llamados de concienciación y propaganda política en contra del enemigo, se le declara públicamente como un sujeto carente de aprecio (Arendt, 2004). Esta práctica lleva a que los individuos asuman esta idea en un modo práctico: la intención de generar un odio violento en torno a la persona no grata.

4 Para Butler, por ejemplo, “las imágenes no sólo son mostradas y expuestas, sino que también son nombradas; las palabras utilizadas actúan para producir un matriz interpretativo de lo que se ve. En virtud del marco [interpretativo, suscitado a su vez por un marco de poder, la imagen nunca es neutra, está articulada por el prejuicio sobre los otros y por nuestras pre-comprensiones. Al afirmar que la imagen no sólo retrata, sino que también construye y aumenta el acontecimiento, puede decirse que es crucial para su producción y con ello su legibilidad o su ilegibilidad y su estatus mismo como realidad. En esa perspectiva, las imágenes pueden ser entendidas como pruebas, como la prueba de que está administrando el justo castigo suscitado por las estructuras del poder. Parece como si el problema no fuera lo que retratan las imágenes —tortura, violación, humillación, asesinato—, sino la denominada pornografía de la imagen, donde la pornografía se define como el placer experimentado por la visión de la degradación humana y por la erotización de esa degradación [...] El torturador sabe que esto producirá vergüenza en los torturados; la [imagen] potencia la vergüenza, ofrece una reflexión del acto a quien se ve obligado a realizarlo; amenaza con difundir el acto para el conocimiento público y, por lo tanto, para la vergüenza pública” (2010, p. 129).

Estas experiencias incomprendidas que se convierten en imaginarios sociales y políticos con los que parece comulgar un grueso de la muchedumbre, muestran el adormecimiento de la propia comprensión y autocrítica. Es decir, frente a las manifestaciones directas del poder que devela sus propios marcos de interpretación, existe una confianza tan ciega que impide que se configure un espacio para nuevas interpretaciones epistémicas alrededor de los problemas políticos. En pocas palabras, se recurre a un relativismo ético que desacredita todo recurso de oposición y toda destreza comunicativa.

1. Dominación colectiva del poder

Desde una posición hermenéutica de relativa comodidad modulada por el poder se olvida de lleno el valor epistémico de los sujetos y se los degrada como objetos sin valor; al igual que se les malinterpreta colectivamente. No cabe duda de que tales relaciones de poder son el resultado de un amplio espectro de factores de dominación histórico-culturales, que redundan de manera particular en una ausencia de comprensión legítima sobre la condición humana. La ausencia de una franqueza hermenéutica, que desentrañe el valor de cada sujeto sin menoscabarlo y subestimarlos de acuerdo con estereotipaciones degradantes, surge de la desigualdad estructural que existe en los sujetos que no pueden narrarse, porque han sido silenciados epistémicamente.

Los perfiles de la injusticia, leídos desde la naturaleza dominante amañadas por el poder, generan una interpretación cuasi-biográfica de la experiencia de dominio latente en cada acción acometida por los sujetos oprimidos. En ella se revela cómo los hombres han permanecido bajo el dominio de una desventaja cognitiva, que impide hasta el mismo recurso del lenguaje o la interpretación de códigos que les permitan a los hombres una lectura hermenéutica de su situación de precariedad. Justo la precariedad es aquella que condiciona su imposibilidad para comunicarse efectivamente con la intención de mostrar el agravio epistémico del que son parte. La cuestión de mera desventaja cognitiva genera un ambiente de acoso colectivo que repercute en prácticas violentas por infinidad de razones suscitadas en el cambiante mundo político.

Recordemos que, para Fricker (2017), el hecho de que algo sea asumido como injusticia tiene que tener un carácter perjudicial y arbitrario. Esto anterior, ya sea porque es discriminatorio o porque es desigual en muchos aspectos. Sin embargo, en medio de esta injusticia recalca una laguna hermenéutica diatópica, identificada como un vacío de comprensión (Tubino, 2009). Dada la incapacidad cognitiva de quien ostenta el poder y quien lo sufre, se presenta una desventaja significativa sobre el objetivo de la hermenéutica. El propósito inmediato de la injusticia hermenéutica supone una cuestión que esta meramente ligada a la conducta y al hecho de cómo se deben interpretar las acciones en el marco de violencias estigmatizadoras infundadas. Dicho de otro modo, la gravedad de esta mala interpretación y la laguna hermenéutica que la compone acusan una gran desventaja política que recae en una experiencia directa del mal. Es decir, una carente comprensión de la experiencia política redonda poderosamente en una mayor injusticia epistémica. Cabe recordar que, la injusticia epistémica se nutre de todas aquellas acciones y fenómenos que degradan la condición del hombre. Según Fricker (2017), de esta idea partimos para identificar la posibilidad que tiene todo hombre de causar un mal a alguien en su condición específica.

La vulneración producida por la incapacidad hermenéutica abstrae al sujeto, lo limita, lo cosifica, lo sepulta en un maltrato ininterrumpido. La desventaja hermenéutica de este tipo de actuaciones del poder consigue que se tomen una serie de medidas que tienen el propósito de evadir la pregunta por el otro, por su bienestar social y político. La desventaja asimétrica en la relación del poder con el dominado alimenta la idea de un suplicio merecido, aunque en el plano objetivo aparezca esta como injusta. Aquí es donde se hace evidente la desventaja cognitiva del sujeto sufriente. Aunque se acomete una injusticia epistémica desde el modo en que se nombra la acción y las repercusiones venideras, su agravio no connota siquiera, para el poder, una situación de la que debiera compadecerse. A tal punto que es posible afirmar cómo el poder no recrea ningún signo de empatía con sus víctimas (Baroh-Cohen, 2012).

En esa medida, el mal político advierte la profunda intuición de cómo su ventaja está determinada por la incapacidad del juicio y la falta de una propuesta epistémica que contravenga la injusticia. Las carencias

empáticas de reconocimiento de los sujetos y el vaciamiento de sentido al que son llevados, son pues el impedimento para entablar un diálogo que avizore una justicia hermenéutica. Justamente esta situación, como lo recuerda Arendt (2005a), demuestra el logro de los totalitarismos: la incapacidad para oponer resistencia, el hecho en el que los sujetos se dejan conducir al cadalso sin chistar ni protestar⁵.

Resulta fácil imaginar que un sujeto sin voz, menoscabado y vulnerado en su dignidad no pueda hacer uso de su posibilidad epistémica y, a su vez, se sienta intimidado frente al poder político. Aunque pareciera que la gravedad de esta mala conducta lo hubiera llevado a contenerse, a hacer latente la laguna hermenéutica que lo acosa, a tener una especie de mala suerte moral, no lo excusa de su propia responsabilidad⁶. Si bien se nota una grave desventaja cognitiva para los hombres que se agiganta bajo el dominio del poder, también parece importante no re-victimizar aún más su condición (Badiou, 2004; 2009). Esta incapacidad les impide a los hombres comprender de lleno su situación y, por ende, terminan convirtiéndose en una presa demasiado fácil y dócil para el poder. Dada la comprensión perturbada del poder y lo confusa y aislada que se presenta para el dominado, lo convierte en víctima directa de una vulneración que se acrecienta sin medida. Para Fricker (2017), este acoso reiterado en la desventaja hermenéutica le impide al sujeto vulnerado comprender el maltrato del que es objeto y, a su vez, le reprime para protestar en contra de él, al punto se puedan tomar medidas para evitarlo.

5 Para Arendt: “El temor, el principio de la tiranía inspira la acción, guarda una relación fundamental con esa angustia que experimentamos en situaciones de completa soledad. Esta angustia revela el otro lado de la igualdad y corresponde al gozo de compartir el mundo con nuestros iguales. La dependencia e interdependencia de que precisamos en orden a hacer realidad nuestro poder se vuelve una fuente de desesperación siempre que, en la completa soledad, nos percatamos de que un hombre solo no tiene ningún poder en absoluto, sino que siempre lo abruma y derrota un poder superior” (2005, p. 405).

6 Según Arendt: “No hay ninguna norma moral, individual y personal de conducta que pueda excusarnos de la responsabilidad colectiva e individual. Esta responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes, es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestra vida encerrados en nosotros mismos, sino que, entre nuestros semejantes, y que la facultad de actuar, que es, al fin y al cabo, la facultad política por excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas variadas formas de comunidad humana” (2007c, p. 159).

2. La perversión del agravio moral

El mal político se vale de la necesidad de ejercer presiones sociales en los otros, dependiendo del interés político que se persiga. Es decir, el agravio se maneja de manera perversa con la intención de poseer y transmitir creencias que configuran escenarios de injusticia testimonial. Se trata de un concepto que construye relaciones de sentido básicas que permiten aceptar modelos en los que se asientan los prejuicios. De esta forma, los estadios de destrucción del otro se caracterizan por generar propiedades indicadoras de lo que representa un sujeto en términos políticos. Las condiciones que median este conocimiento se basan en identificar a través de prejuicios básicos su equivalente en una sociedad que da valoraciones de aprecio y desprecio.

La perversidad del agravio se mide de forma significativa cuando el prejuicio manifestado es capaz de dominar los marcadores de fiabilidad y desemboca en tendencias que se bastan con la información y no con la investigación. De esta manera, las exclusiones epistémicas más directas prohíben el ingreso a una comunidad o un grupo, mediante la comparación política y social de sus vidas.

La exclusión de hecho señala una forma habitual de injusticia testimonial: aquellos grupos sociales que están sometidos a prejuicios identitarios y son, por ello, susceptibles de padecer un déficit de credibilidad injusto, también tendrán tendencia, por la misma razón, a que no se les pida que compartan sus pensamientos, sus juicios, ni sus opiniones (Si, por lo general, no se toma en serio la palabra de determinadas personas, otras propenderán a no pedírselas). (Fricker, 2017, p. 213).

La perversidad del agravio hacia otros es una especie de injusticia testimonial y hermenéutica *anticipada*. Quien mantiene el poder puede hacer que un determinado colectivo por medio del prejuicio identitario merme de antemano su credibilidad. Basta que actúe netamente la estructura del poder para que se condicione de manera significativa y pública a un cierto grupo que se considera no apto o que se intenta silenciar. De esta forma, el silenciamiento del enemigo es objeto dependiente del contexto. Con esta estrategia se busca forzar una imaginación política y social pesimista que desestima los conocimientos y opiniones sobre cualquier asunto de

este tipo de grupos sobre los que recae la injusticia testimonial anticipada. Una sociedad cruel y opresora recurrirá a las estructuras de poder para dictaminar cuáles son sus grupos subordinados y la cooperación epistémica entre sí, que servirá como guía ideológica para desestimar a los demás colectivos:

Es tal la propensión a la incoherencia en los prejuicios humanos, alimentada de mecanismos de compartimentación psicológica, que hay bolsas de confianza epistémica importantes que pueden permanecer relativamente intactas, incluso desde una ideología racista que corrompe esa misma confianza en otros muchísimos contextos [...] Por lo que tal vez valga la pena resaltar que esta forma de injusticia puede resultar particularmente difícil de detectar desde el exterior, ya que, por definición, se pasa por alto literalmente en silencio. Si dirigimos nuestra imaginación hasta el mundo social real y situamos el fenómeno de la injusticia testimonial anticipada en las relaciones de poder social, apreciamos en seguida que operaría como un mecanismo de silenciamiento: ni ser preguntados, ni disertación colectiva (Fricker, 2017, p. 214).

En este sentido, la perversidad del agravio silencia de manera anticipada a los otros. La práctica de compartir información sobre un sujeto, hacerle propaganda negativa y contar con la cooperación de otros en este objetivo, hace del agravio causado una fuente potencial para generar una total exclusión política y social del sujeto. La injusticia testimonial cuando es sistemática priva perversamente al sujeto de un determinado tipo de respeto fundamental y deja entrever la privación como una forma de *cosificación*. Por tal motivo, queda degradado el sujeto a objeto, relegado al papel de agente epistémico no válido y confinado a un sinnúmero de estereotipos que expulsan toda posibilidad de una vida digna (Honneth, 2010; 2011).

El sujeto de un agravio perverso no puede ejercer mayor capacidad epistémica debido a que se le trata como un objeto⁷. Esto deja al descubierto

7 Según Fricker: "El instante de la injusticia testimonial niega justamente a alguien su capacidad como informante y, al confinarlo en su capacidad enteramente pasiva de ser fuente de información, lo relega a la misma condición epistémica que un árbol caído, cuya edad podríamos averiguar por el número de anillos que deja a la vista. En resumen, la injusticia testimonial degrada al hablante de informante a fuente de información, de sujeto a objeto" (2017, p. 217).

que el agravio es el causante de un daño intrínseco capaz de la cosificación epistémica. Piénsese, por ejemplo, en la noción de cosificación sexual en la que las mujeres se entienden como objeto para la gratificación sexual de los hombres. Allí el hecho de ser mujer pierde toda su valía hasta el punto de convertirse en una idea peyorativa. Según Nussbaum (1999), quien asume el papel de cosificador intenta situar el valor de una cosa como otra. Puede tratar como un objeto todo aquello que en realidad dista de serlo. Para un cosificador, ni los sentimientos, ni el rostro de un ser humano tiene valía. Su labor está en restar valor personal a las acciones y verlas como el equivalente de una negación intencionada y necesaria.

De hecho, la perversidad del agravio lleva a adoptar una formulación esencial que equipara la cosificación con la deshumanización total (Mann, 2005). Hacer uso de los otros indiscriminadamente hace parte de una cooperación abierta de cómo funciona el poder en nuestras sociedades políticas. Aquí queda manifiesto que, los otros son interpretados como medios para fines más prolijos. Es decir, el poder hace un uso extremadamente coaccionado de las dignidades particulares de los sujetos y los instrumentaliza inocuamente, dejando de lado el dolor o sufrimiento que tales acciones producen (Madrid, 2010; 2018).

La perversidad con que se configura el agravio, ese menoscabo epistémico sobre el valor propio de un sujeto y la cosificación distorsionada de la que puede ser parte, esgrime, por ejemplo, los modos de relación existentes entre los sujetos, que los hace incapaces de compartir el mismo contexto sin la necesidad de matarse entre sí. Los estereotipos puestos en medio se limitan a construir muros con base en actitudes identitarias prejuiciosas y significativas, que corroen la capacidad de conocimiento y reproducen cosificaciones epistémicas moralmente malas. En otras palabras, desconfiamos de los otros con base en nuestros propios juicios (Lukes, 2014).

El hecho de que tenga lugar la injusticia testimonial recrea las distintas formas que el poder asume para cosificar, sin causa aparente, a los otros; vislumbra una sociedad política que se enorgullece del silenciamiento que es capaz de construir para los sujetos más débiles, para los sujetos marginados. Este silenciamiento, como señalan Hornsby y Langton (1998), presenta el fracaso comunicativo como algo causado en especial

por el defecto de reciprocidad. Es decir, el fallo fundamental está en que no existen momentos de equilibrio sobre la credibilidad en ambas partes. El que tiene el poder asume que la palabra del otro carece de todo valor, por ello no la oye y le impide de antemano realizar todo acto ilocucionario. El silenciamiento es una forma muy común en la que se presenta la injusticia hermenéutica. Y los sujetos sin voz no pueden comunicar las situaciones adversas de las que son parte.

3. La marginación hermenéutica del hombre

Al adentrarse en el análisis del mal político es plausible entender que una de las formas en que se presenta está ceñida al sostenimiento de la desigualdad hermenéutica de la que somos parte—debido a las condiciones y limitaciones que plantea el marco de poder—. En ese sentido, resulta importante advertir que los esfuerzos interpretativos están engranados de forma natural por intereses privados y cerrados. En esa lógica de dominio se hacen difíciles de detectar las fuentes de sufrimiento y las repercusiones venideras para cualquier sujeto. Aunque existan esfuerzos individuales por corregir este tipo de interpretaciones coactivas, la consecuencia inmediata de ese ejercicio siempre redundará en una participación hermenéutica desigual. Esto porque, quien indaga al resentirse de su condición de dominio, se ve en una situación localizada que le impide ver más allá de los territorios sociales o políticos más cercanos y aparentes. Es decir, el marco de interpretación es tan cerrado que quienes lo dominan, no presentan ningún interés en que dichas barreras se extrapolen. Así, el alcance de interpretación es demasiado sesgado para que produzca un cambio efectivo con respecto a los marcos de interpretación dominantes y los estereotipos que recrea.

Para Fricker (2017), al encontrarse dos zonas en conflicto, a saber, los poderosos y los oprimidos, la hermenéutica desigual sigue estando positivamente oculta por el significado existente atribuido a la conducta de los segundos. Es decir, en un estado de opresión constante, los sujetos lidian con una mala suerte epistémica, que no es accidental, pero que sí muestra las grietas hermenéuticas que maquinan su imposibilidad para reivindicar su capacidad cognitiva. La participación de una hermenéutica desigual en términos del mal político socava la misma experiencia social y política de los sujetos oprimidos, ya que, no les permite ninguna posibilidad

de insubordinación. Así, “los miembros de un grupo desfavorecido viven *marginados hermenéuticamente*. La idea de marginación es una idea político-moral que indica la subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante” (Fricker, 2017, p. 246).

La marginación hermenéutica es casi siempre, en términos políticos y sociales, forzosa, construida, dominada⁸. Dicha marginación lleva a que un sujeto que la padece no pueda participar políticamente en la interpretación de las prácticas lesivas a las que es sometido. En este sentido, “la marginación hermenéutica es siempre una forma de impotencia, ya sea estructural o excepcional” (Fricker, 2017, p. 247). Empero, en ocasiones cabe señalar que la marginación de un sujeto no depende propiamente de un poder material; este puede ser obra del poder identitario o de estereotipos prejuiciosos que presentan al sujeto como alguien inadecuado político y socialmente, influyendo en sus procesos de reconocimiento. O puede ser mezcla de ambos factores: un poder estructurado y un poder identitario. En dicho sentido, el mal político al difundir de manera irresponsable las estereotipaciones de los sujetos los margina hermenéuticamente excluyéndolos de toda participación valorativa de la dignidad:

Lo que tiene de malo este tipo de marginación hermenéutica es que vuelve *estructuralmente prejuicioso* el recurso hermenéutico colectivo, ya que, tenderá a propiciar interpretaciones sesgadas de las experiencias sociales de ese grupo porque están insuficientemente influidas por el grupo protagonista y, por tanto, indebidamente influidas por grupos con mayor poder hermenéutico [...] Además, suelen ser grupos indefensos los que sufren la marginación hermenéutica [...] Lo que tiene de malo este tipo de marginación hermenéutica es que el prejuicio estructural que imprime en el recurso hermenéutico colectivo es esencialmente discriminador: el prejuicio afecta a las personas en virtud de su pertenencia a un grupo socialmente impotente y, por tanto, en virtud de un aspecto de su identidad social. (Fricker, 2017, p. 249).

8 Para Fricker, “como es natural, los sujetos sociales tienen una identidad social más o menos compleja, por lo que se podría estar marginado en un contexto donde pasa al primer plano un aspecto de nuestra identidad (mujer), pero no es en otros contextos donde distintos aspectos de la identidad determinan nuestro nivel de participación (clase media) [...] La complejidad de la identidad social supone que la marginación hermenéutica afecte a los individuos de forma diferenciada; esto es, puede afectarles *qua* un tipo social, pero no *qua* otro” (2017, p. 248).

Este tipo de acciones las podemos llamar con Fricker (2017) *prejuicio identitario estructural*. Con base en esta denominación se configura la naturaleza discriminatoria de la injusticia hermenéutica. Recordemos que la injusticia hermenéutica se entiende como esa parcela significativa de la experiencia social y política que oculta la comprensión colectiva a los menos favorecidos a través de un prejuicio identitario. Este carácter discriminatorio resalta la función sistemática de la injusticia testimonial y los prejuicios contra sí *qua* tipo social, propios de la injusticia hermenéutica. Esta sistematicidad hace referencia a la susceptibilidad que tiene un sujeto de sufrir distintas formas de injusticias y prolongar desde diversos trazos su marginación hermenéutica. La perversidad de este hecho deja intuir cómo el mal político se alimenta de constantes formas de vulneración que pueden recaer fácilmente sobre el mismo sujeto una y otra vez.

Si podemos hablar de que la marginación persigue al sujeto es porque las injusticias hermenéuticas sistemáticas forjan una cadena de amplios patrones de vulneración. Estos patrones pueden afectar a cualquier tipo de sujeto, sobre todo, porque en apariencia todos resultamos vulnerables. Es decir, si bien aquellos que dominan el poder sitúan los porcentajes en que otros terminan siendo vulnerados, ellos podrían también en una carencia de ese dominio ser atrapados por otros poderes estructurados que los declaran sus enemigos. Todo hombre en su condición de humano puede ser objeto de vulneración.

Hasta el momento la discusión se concentra en aquellos que son enteramente marginados por su escala irrelevante en medio de un poder estructurador que domina las formas de pensar y actuar de los sujetos dentro de una sociedad política, sin embargo, cabe advertir también que el mal político es incidental. Esto quiere decir que todo hombre en su condición de humanidad es susceptible de verse enfrentado con el mal de manera sistemática. La razón tiene que ver con el hecho de que al hablar del mal político se refiere a cualquier hombre y a todos los hombres. Es decir, reiteramos la idea de que el mal político no elabora una abstracción del sujeto, como pasa en Wolfe (2013), sino que se instaura en el plano de la cotidianidad. En la marginación hermenéutica ningún sujeto está por completo libre de un prejuicio o una estereotipación; esta marginación, a su vez, refuerza la idea de la inclinación y propensión al mal como actores vulneradores y como sujetos vulnerados.

La doble lógica que adopta el actuar de los hombres los hace victimarios, pero al mismo tiempo víctimas. Esto depende en ocasiones del estatus de poder político y económico que conserva el sujeto, casos aislados de indefensión que alimentan la fantasía de un marco de dolor⁹ o de un sinnúmero de acontecimientos traumáticos que pueden hacer a todos los hombres seres sufrientes. Esto para destacar que el mal político funge escenarios de miedo e incertidumbre que pueden develar las fragilidades de los hombres, desde el plano público hasta el espacio íntimo¹⁰. Así pues, un sujeto estereotipado en el marco de alguna marginación hermenéutica puede ser víctima, al punto que, se le puede suprimir toda característica humana sin miramiento alguno (Prada y Rodríguez, 2018).

La falta de reciprocidad hermenéutica señala el abismo existente de una parcela significativa de conocimiento que, extendida a los colectivos, recae a través de un prejuicio identitario estructural donde se marcan las situaciones de marginación y vulneración de los individuos. Así, la marginación hermenéutica se convierte en un ejercicio persistente y generalizado. La gravedad ética de tales acciones, pese a que exista

9 Según anota Kovadloff, elaborando una distinción entre la noción de dolor y sufrimiento: “Toda configuración patológica connota dolor necesariamente. En cambio, el autorreconocimiento en el destino, la desgarrada aceptación de lo ineludible, ya no es patología, ya no es dolor; es sufrimiento [...] La finitud se anuncia, de tal modo, como aquello a lo que hemos sido legados bajo dos formas: una real, en acto —la del dolor—; la de aquella embestida que, en cada uno de nosotros, desmorona al Único. La otra, eventual, posible —la del sufrimiento—, la de aquella promesa que, una vez cumplida, puede llegar a hacer de cada cual una persona. En otros términos: la muerte, reconocida, actúa en la conciencia como peaje pagado que franquea el acceso creador a la temporalidad. El dolor obra de manera inconsulta: se autoimpone. Tiene la prepotencia de la fatalidad. Al sufrimiento, en cambio, se accede” (2003, p. 30).

10 Según sostiene Sofsky: “Sólo cuando se dejan los asuntos privados en manos de los interesados puede desarrollarse aquella multiplicidad de formas de vida que presta a una sociedad color y dinamismo. La diversidad social desaparece a una con el grado de las injerencias externas. La presión de la opinión nivela las actitudes y las concepciones de los hombres. Las prescripciones sojuzgan la libre espontaneidad. Los adoctrinamientos foráneos, la dirección ajena, la ayuda exterior arrebatan al individuo concreto lo que le espolea a buscar soluciones propias y desplegar sus propias energías. Toda limitación a la libertad amortigua la energía de acción y despoja al hombre de la oportunidad de anotar en su cuenta personal el entusiasmo de sus propios méritos. Lo que no es elegido por el individuo mismo, allí donde se ve reducido y guiado, no llega hasta el nivel de conciencia de sí. Le resulta ajeno. La actividad personal autónoma y libre es tan irrenunciable para el pluralismo social como para el desarrollo personal” (2009, p. 57).

una posibilidad incidental de la marginación hermenéutica, supone una convulsión social grave debido a que la experiencia se pervierte para los sujetos que la padecen. La intensidad de dichas represalias marginales¹¹ genera resultados catastróficos que inauguran daños sistemáticos sobre cualquier propósito de valía o reivindicación que quiera emprender un individuo¹².

Si la cuestión radica en que los otros experimenten la injusticia a la que son conducidas sus vidas a través de la violencia, hablamos entonces de una deflación adicional o un doble agravio. Por un lado, se trata de ser receptor de un prejuicio estructural dado los recursos hermenéuticos de los que carece y, por el otro, son víctimas directas de la barbarie. Así, las personas en posición susceptible de sufrir opresión soportan una doble injusticia epistémica. Como lo se ha indicado ya antes, el mal político tiene esa característica fundamental de la devaluación sistemática del otro. Esta continua devaluación desenfrenada de la credibilidad, que sucede tanto en la esfera pública como privada¹³, dibuja un escenario ideal para la vulneración de los individuos. En este sentido, toda acción degradante tiende a manifestar su violencia a través de los vacíos o lagunas hermenéuticas que aparecen en las sociedades políticas. Por tanto, la violencia neutraliza los afanes comunicativos y rompe con el tejido social (sofsky, 2004).

11 Según señala Honneth, “finalmente la tendencia propagada en masa hacia la simple simulación, convierte hoy en día a los hombres en meros objetos de un poder del sistema que se reproduce autopoieticamente [...] el potencial humano en peligro es su capacidad de entendimiento comunicativo” (2011, p. 133).

12 Según Fricker: “Una vez más, lo que distingue a los casos sistemáticos no es la gravedad del daño infligido, sino algo más general: que contribuyen a revelar el lugar que ocupa la injusticia hermenéutica en el complejo de las injusticias sociales [...] En una situación de marginación hermenéutica, la desigualdad hermenéutica existente en estado latente irrumpe con la forma de injusticia solo cuando alguna tentativa real de inteligibilidad se ve incapacitada por ella” (2017, p. 255).

13 Para Sofsky: “Cuando toda negligencia, toda falta, todo descuido queda registrado, se desvanece la espontaneidad de la acción. Cualquier quehacer es comprobado y juzgado. Nada escapa a la observación. El pasado sofoca el presente y nadie tiene la osadía del futuro, porque nadie puede asumir la responsabilidad de todas sus preferencias, de todos sus descuidos, de todas sus insuficiencias. Si no se borran a plazos regulares algunos datos y se hacen desaparecer algunas huellas, los hombres quedarán encerrados en el calabozo de su historia [...] Quien no es visto no existe, reza la ley de la sociedad de los medios de comunicación. No es ser observado lo que se teme, sino pasar inadvertido” (2009, p. 20).

La ausencia de recursos interpretativos de acuerdo con la coacción ejercida por el mal político margina el valor de la comunicación y entorpece el valor hermenéutico racional sobre las acciones acometidas en medio de los conflictos (Rodríguez, 2020). Tal impedimento supone una injusticia en la medida en que configura una marginación hermenéutica que pone a los sujetos en la más extrema indefensión a expensas de un sufrimiento pleno. Estas prácticas contribuyen de manera significativa a la organización del terror¹⁴ y del miedo¹⁵, pues al no reconocer los factores racionales como importantes, se crean los contextos adecuados del poder para que el mal pueda marginar a una sociedad entera¹⁶.

14 Para Sosfky resulta evidente, por ejemplo, que “el campo destruía al hombre por medio de la humillación y el asesinato del alma, la disociación y la represión, por medio del trabajo, el hambre y las epidemias. Pero el poder también entraba directamente en acción en innumerables excesos de violencia y en masacres, en el asesinato industrializado. Sin embargo, antes de deshacerse de las ataduras, recurría al mecanismo social de la sanción. El poder amenazaba, imponía sentencias, ejecutaba castigos [...] El poder absoluto se deshace de los reglamentos, amolda el castigo y de esta forma prepara la crueldad excesiva” (2016, p. 318).

15 Según palabras de Bauman: “Mal y miedo son gemelos siameses. Es imposible encontrarse uno sin encontrarse al mismo tiempo con el otro. Quizá sean, incluso, dos nombres distintos para una misma experiencia: uno de ellos se refiere a lo que vemos u oímos y el otro a lo que sentimos; uno apunta al exterior, al mundo, y el otro al interior, hacia dentro de cada uno de nosotros. Lo que tememos es malo; lo que es malo nos produce temor” (2007, p. 75). Asimismo, señala Bude que las políticas del miedo “recrudescen las experiencias personales de degradación y esos temores a pérdidas que son específicas de grupos, convirtiéndolos en una sensación general de estar expuestos y amenazados. Mediante determinadas fórmulas que expresan consternación y que abordan la pérdida [...] se va generando un clima de inestabilidad social que pone a la vista el hecho de que cabe aguardar una crisis, que los sistemas son susceptibles de padecer fallos y que están abriendo fisuras sociales. Nada de eso se ha inventado, pero hay una gran diferencia entre si uno se ve en un mundo que fracasa, en un mundo que se está transformando o en un mundo que está desapareciendo” (2017, p. 119).

16 Según Carrasco, “la posibilidad del mal viene dada en el propio proceso de toma de conciencia del [poder], dado que es la fuerza de luchas en el sistema y en la separación de fuerzas como principios expansivos y contractivos es la que permite explicar el movimiento del mal” (2013, p. 111). Asimismo, señala esta autora que, por ejemplo: “a través de la figura de Napoleón, Schelling da cuenta de una libertad que, cuando ha optado por la voluntad particular, después de centrarse en sus propios intereses y alineada con la voluntad propia quiere tomar para sí todo lo demás y dominar sobre la voluntad universal. El mal se revela como la voluntad que el individuo tiene de dominio, y reconoce el mal como una inversión de principios que en su devenir histórico muestra las ansias de querer más para sí y de dominar a su antojo la voluntad universal” (2013, p. 196).

El agravio comporta desde la injusticia hermenéutica una desventaja cognitiva asimétrica, en la que unos pocos con poder se sienten por encima de los demás. Esta connotación da cuenta de un claro empobrecimiento de los colectivos y de la vida individual de los sujetos. La lección más importante de este tipo de prácticas germina en los intereses privados y la naturaleza del trato degradante hacia los otros. La asimetría nace en un contexto político en medio del cual todo interés colectivo sufre una afectación directa debido a que las situaciones políticas muestran una eventual desventaja para aquellos que no detentan el poder, sino que lo padecen¹⁷.

El daño principal de la injusticia hermenéutica tiene por objeto la desigualdad hermenéutica situada. Es decir, según palabras de Fricker (2006), la situación manifiesta que produce el mal político se centra en hacer a los hombres incapaces de comunicación en un mundo en el que redundan los intereses privados. El daño principal concierne en llevar a todo sujeto considerado de poca valía o enemigo a un espacio de exclusión. De esta forma, “la injusticia hermenéutica concierne a la exclusión del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento debido al prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos” (Fricker, 2017, p. 260).

Conclusiones

El daño de la injusticia hermenéutica consiste no solo en que se lleve al sujeto a sufrir una injusticia que limita su capacidad de comprensión, sino que a la par somete su identidad. Esto implica conducir a que un sujeto termine afirmándose como lo que no es y no debiera ser, es decir, a que sea impulsado en contra de sus propios intereses. La imposibilidad de

¹⁷ Según Fricker, “el empobrecimiento colectivo se localiza específicamente en las situaciones sociales y políticas concretas cuando resulta especial e injustamente desventajosa para unos grupos determinados, pero no para otros. Las lagunas hermenéuticas son como agujeros en la capa de ozono: son las personas que viven bajo ellos quienes se queman. De modo que, en esencia, la injusticia hermenéutica es un tipo de discriminación estructural [...] Se inflige una injusticia hermenéutica, cuando un vacío hermenéutico colectivo impacta de tal modo que sitúa en significativa desventaja a algún(os) grupo(s) y no a otro(s), de tal modo que la forma en que el empobrecimiento colectivo se materializa en la práctica es de hecho discriminatoria” (2017, p. 259).

reafirmarse como un sujeto de valor por fuera de los condicionamientos políticos y sociales que lo permean, lleva a que un sujeto olvide quién es. El rasgo principal de este daño sobre la identidad reside en que el agravio se inflige con miras a hacer del sujeto sufriente un recipiente de vulneración y no un sujeto que pueda defenderse con base en los parámetros propios de su identidad.

Hasta aquí se ha dibujado lo que se denomina una lectura situada del mal político a través de la injusticia hermenéutica y sus variantes. En el fondo este análisis ha permitido centrarse en el daño y la marginación como actuaciones propias del poder que prioriza la desaparición del valor de los sujetos. Asimismo, ponemos en evidencia como el mal político tiene la capacidad de desconectar los vínculos sociales, políticos y empáticos de los individuos, al punto, que devela la incapacidad de un vivir común. En el marco de prácticas epistémicas dominadas por el poder se puede notar cómo las malas lecturas hermenéuticas y el peso del poder identitario reducen a los sujetos hasta una posición de minusvalía que atenta directamente contra su condición humana.

Finalmente, esta construcción constitutiva de una literatura empírica dominada por el prejuicio y la injusticia hermenéutica recrea una especie de estereotipos que se mantienen en el imaginario político y social, como si fueran profecías autocumplidas sobre el mecanismo causal sobre el que el poder se dirige hacia aquellos que no lo ostentan. El estereotipo se instaura como una forma de expectativa sobre los otros, que implica su rendimiento y la actuación que se les permite. Los condicionamientos, a través de su influencia en el plano discursivo, repercuten en las expectativas de los marginados a una esclavitud influenciada por los estereotipos prejuiciosos negativos. Lo que evidencia cómo nuestro rendimiento intelectual ante situaciones adversas provoca serias desviaciones sobre las maneras en que se interpreta la existencia y los sometimientos a estereotipos que modulan lo que se hace y dice. En otras palabras, el estereotipo prejuicioso que alimenta la injusticia hermenéutica amenaza de forma efectiva nuestra calificación objetiva de una determinada situación política y social, llevándonos con ello a construcciones causales desventajosas.

Bibliografía

- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. México D. F.: Taurus.
- Arendt, H. (2005). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Badiou, A. (2004). *La ética*. México D. F.: Herder.
- Badiou, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Baron-Cohen, S. (2012). *Empatía cero. Nueva teoría de la crueldad*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- Bude, H. (2017). *La sociedad del miedo*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Carrasco, A. (2013). *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Fricke, M. (2006). Powerlessness and Social Interpretation. *Episteme*, 3(122), 96–108.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Hartsock, N. (1998). *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*. Boulder: Westview Press.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Hornsby, J. y Langton, R. (1998). Free Speech and Illocution. *Legal Theory*, 4, 21–37.
- Kovadloff, S. (2003). El enigma del sufrimiento. En Reyes Mate, J. (Ed.), *La ética ante las víctimas* (pp. 27–49). Barcelona: Anthropos.

- Lukes, S. (2014). *El poder: un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI.
- Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Trotta.
- Madrid, A. (2018). Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento. En Solé, J., y Pié, A. (Ed.), *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad* (pp. 55–72). Barcelona : Icaria.
- Mann, M. (2005). *The Dark Side of democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and Social Justice*. Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- Prada, A. y Rodríguez, H. (2018). Empatía cero: los perpetradores del mal. *Equidad y Desarrollo*, (32), pp. 79-99.
- Rodríguez, H. (2020). El lenguaje del mal como apariencia, en: Rodríguez, H. (edit.) *Contingencias del lenguaje*, Bogotá: Unisalle, pp. 41-51.
- Sofsky, W. (2004). *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. Madrid: Siglo XXI.
- Sofsky, W. (2009). *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada.
- Sofsky, W. (2016). *La organización del terror. Los campos de concentración*. Buenos Aires: Prometeo.
- Swaan, A. (2015). *Dividir para matar. Una exploración de la mentalidad genocida*. Bogotá: Semana.
- Tubino, F. (2009). Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. En Monteagudo, C., y Tubino, F. (Ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad* (pp. 155–170). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Wolfe, A. (2013). *La maldad política. Qué es y cómo combatirla*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de lectores.

CAPÍTULO 4

DE LA “SOCIEDAD PEDAGOGIZADA” A LA “COMUNIDAD DE LOS IGUALES”: EMANCIPACIÓN Y JUSTICIA

Juan Sebastián Camargo Cifuentes¹

Introducción

“*El hombre es libre, pero la especie no lo es*: ella es sometida a leyes fijas e invariables” (Jacotot, 2008: 70). Estas palabras, escritas en un libro que pretende mostrar el nuevo «método» de instrucción que empieza a causar revuelo en la Francia de la década de 1830, la «Enseñanza universal», no deja de sorprender a cualquier lector que quiera instruirse y dejarse llevar por una sucesión ordenada de pasos. Pues en él se encontrarán con la revelación de que no hay ningún «método». Este es solo la excusa para reavivar y traer a escena la «opinión» de la igualdad de las inteligencias y la emancipación. Pero la sentencia no deja de contener una verdad pasada por alto: la sociedad no se emancipa, los individuos sí. Quien dice orden, sociedad, dice distribución de funciones y rangos, instauración de jerarquías, identificación de modos de vida, de pautas de conducta de esta o aquella raza, sexo, comunidad, etcétera, y esta “armonía” no tolera el desorden, esto es, la alteración de las funciones, de los rangos, de los

¹ Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle (Bogotá). Perteneció al semillero de investigación en estudios sobre justicia, política y globalización –*Filosofía práctica*–, de la misma universidad. Sus áreas de trabajo e interés son la estética, la filosofía contemporánea y el pensamiento francés de la diferencia. Es autor del capítulo “Una cartografía de los niños en los cuentos de García Márquez: aproximaciones a una *lectura experimental* de los cuerpos y sus afectos» publicado en el libro «El ejercicio del más alto talento: Gabriel García Márquez cuentista» (2019) coeditado por la Universidad del Valle y la universidad de La Salle. Actualmente lleva a cabo una investigación sobre la relación entre la educación y el pensamiento de los filósofos Gilles Deleuze y Jacques Rancière.

sexos: la emancipación. Aun así, trastocar los lugares y las divisiones del orden sensible de la sociedad se lleva a cabo en la afirmación del individuo, de voluntad a voluntad, en la verificación de la igualdad en un «aquí y ahora», y no, por el contrario, en una voluntad dada a las masas. Esto es lo que el ilustre pedagogo enseña: “el método no es nada; él reside en la naturaleza de la inteligencia humana que ha sido capaz de instruirse sola y sin maestro explicador” (p. 291). La emancipación empieza, entonces, cuando cortamos los lazos de la necesidad que impone la reunión, cuando se atreven a romper con la lógica del pedagogo embrutecedor que enseña lo que *es justo* aprender, ver, sentir y soñar.

Para comprender la actualidad y la fuerza de las exhortaciones de Jacotot hay que poner sobre la mesa el problema que está en el trasfondo de la discusión sobre la emancipación: el orden social, es el orden de la dominación, de la tiranía explicadora que divide y subordina las inteligencias bajo el presupuesto de la *desigualdad* que parte el mundo en dos: el de los sabios y los ignorantes. Jacotot no se demoró en poner en evidencia, en plena puesta en marcha del plan ilustrado, que aquella tiranía se hace cada vez más explícita en la enseñanza, en el acto de la palabra del maestro que abre la brecha, la distancia insuperable, entre él y el estudiante. Sin un método, sin explicaciones, el estudiante es incapaz de aprender, incapaz de comprender que sin maestro no se comprende. Este supuesto pedagógico es el principio del embrutecimiento y de la desigualdad. Pronto él se traduce a todos los rangos y jerarquías: el padre en la familia, el maestro en la escuela, el jefe en el taller o en el trabajo, el cura en la iglesia, el presidente gobernando al pueblo. Es por esto que la desigualdad es el presupuesto de la sociedad pedagogizada. Jacotot no hace más que señalar el principio y la paradoja que encierra la colectivización de la emancipación en seno de un orden social.

Ciertamente, esta evidencia en aspecto sencilla pero reveladora, ha sido el fundamento con el cual la filosofía política, desde su fundación con Platón, ha justificado el escenario de la política. En efecto, como bien lo ve Rancière (2017), fue el filósofo griego el primero en proclamar en su *República* “el orden nuevo de la «clasificación según las capacidades» [...] afirmando que es el oro, la plata o el hierro mezclado en sus almas lo que destina a los filósofos-reyes, los guerreros y los artesanos a sus lugares”

(pp. 49-50)². Con Platón se inicia, por un lado, la división y la instauración del orden social con sus jerarquías y desigualdades, y por otro, el principio de la «pureza» política, a saber, el de los que tienen derecho a gobernar y los que tienen derecho a obedecer. De manera que el presupuesto de la desigualdad y la incapacidad es tan viejo como la noche de los tiempos, es la condición paradójica de toda sociedad, y salirse de su lógica significa romper con los modos sensibles en que se reparten los lugares y los tiempos, las capacidades e incapacidades.

Ahora bien, eso que Jacotot supuso desde el inicio, que la sociedad pedagogizada necesita de la desigualdad, lo pone ante la evidencia de que una sociedad emancipada es imposible. Las leyes del orden no soportan una sociedad de iguales, pronto tiene que devenir en distribución de roles y en disciplinamiento. De ahí que la emancipación brote sus raíces en el acto mismo y dentro del consenso general. Ella no viene con una toma de conciencia de la miseria y la servidumbre «revelada» por los intelectuales (Marx), que solo terminaría reafirmando la desigualdad, ni en un acto común de la palabra (Habermas) y tampoco en los mecanismos de resistencia (Foucault), sino en la «apropiación» de una capacidad puesta en práctica dentro del tejido de la dominación. Así, al viajar al país de los proletarios e introducirse en sus sueños, Rancière (2017) se da cuenta que los brotes de la emancipación empiezan cuando aquellos consagran su cuerpo a otra cosa distinta que la servidumbre del día: algunos que deciden romper con la orden de sus patrones y cambiar su vestimenta para ir al trabajo; otros que ahorran en el banco de pobres contra el estigma de que sólo los burgueses pueden hacerlo; los que adecuan sus pequeños jardines y alcobas al estilo francés de los reyes. Estas pequeñas revoluciones sensibles se convierten en una forma de poner en práctica la emancipación contra el orden que determina el qué y el cómo de ser un obrero.

Dentro de este terreno se ilumina la pregunta: ¿cómo puede coincidir la emancipación con una idea de justicia?³ Este problema es el que quiero explorar en las siguientes líneas. Pues se sabe que los enfoques de justicia

2 Véase Platón (1988), *La República*, III 415a-415b.

que han prevalecido y agotado el campo de la filosofía política han recorrido, por lo menos, dos vertientes que el economista y filósofo Amartya Sen (2010) distingue bajo los nombres de «institucionalismo trascendental» y «comparativismo». La primera, cuyo baluarte lo encabezan Hobbes, Locke, Kant y Rawls, se ha encargado de construir modelos y esquemas de justicia aplicados y desarrollados por las instituciones sociales. En este caso la búsqueda de la justicia está del lado normativo y a favor de las instituciones. La segunda teoría de la justicia se basa en un enfoque comparativo de las realizaciones sociales, donde lo que prima es el estado real de las transacciones, relaciones y proyectos que puede llevar a cabo un modelo de sociedad para favorecer los intereses individuales, aquí se sitúan los filósofos Adam Smith, Jeremy Benthan y J. S. Mill. Lo que une a ambas, según Sen, es al mismo tiempo lo que revela su déficit crítico, pues se han orientado exclusivamente “hacia la identificación de la naturaleza de lo «justo» y no al hallazgo de algunos criterios para una opción «menos injusta» que otra” (p. 38). Aun así, estos enfoques de justicia pasan por alto, a nuestro parecer, la presuposición de la desigualdad y la incapacidad como fundamento de una sociedad (de una sociedad pedagogizada) y el tema de la emancipación.

¿Cuáles son los alcances y consecuencias de un enfoque de justicia entendido desde la apropiación y afirmación de una capacidad puesta en acto y conducida a su *verificación*? Si bien podría decirse que esta idea de emancipación queda relegada a un plano puramente ético, alejado de toda valoración normativa referente a la justicia, no debe pasarse por alto que las discusiones en torno a esta han sido abordadas la mayor de las veces desde el enfoque institucionalista y relegadas al plano económico. Aquí buscamos una salida a estas discusiones mostrando que la justicia es susceptible de una *verificación* en el propio orden social. Así, si una mujer, por ejemplo, decide abandonar su lugar que la sometía solo a las tareas domésticas para ponerse a escribir, estudiar o trabajar, está apropiándose de un lugar que le estaba vedado y realizando lo que valora como bueno para su vida. La justicia echaría raíces en esa apropiación de su capacidad para valorar sus libertades y oportunidades. De esta manera, si la alteración de los lugares y las capacidades presupone de ante mano un estado de consenso con su repartición social y política, el disenso (o lo que es lo mismo, la emancipación) podría ser entendido entonces como

un foco de «alerta» de aquellas libertades y capacidades que están siendo constantemente «despreciadas». Por esta razón la pregunta conductora que llevará a plantear una radicalización del disenso y una comprensión de la justicia no desde una definición de su naturaleza, sino desde su puesta en práctica a cada instante, poniendo en duda la configuración misma del tejido sensible de la sociedad. Para desarrollar estas ideas, la primera parte de este capítulo comprende la idea de una sociedad pedagogizada y la idea del «principio» (*arjé*) y «pureza» que la sostiene. Después, hablaremos del motor de la desigualdad, representado en el modelo pedagógico de la escuela, señalando, además, que esta resulta ser en muchos casos la primera puerta a cruzar hacia el camino de la injusticia y la aniquilación de libertades y oportunidades. Finalmente llegamos a la idea de «momentos de injusticia», idea que discutiremos y confrontaremos con el concepto de justicia de Martha Nussbaum (2012) y Amartya Sen (2010).

1. La ley de gravedad de la reunión y la «impureza» de la política

En el último capítulo de su libro *La noche de los proletarios*, “El viaje de Ícaro”, Rancière (2017) narra el destino y el itinerario de un sueño que desveló y esperanzó a unos cuantos obreros, algunos ricos, propietarios, y otros pobres, sin más sostén que el anhelo de poder ser embarcados en el sueño de la tierra prometida. No sólo es el objetivo de ver realizado este sueño el que le interesa a Rancière, sino los alcances, las contradicciones y las reacciones de eso que hoy podríamos llamar un experimento social. Poco se ha atendido, valga la pena resaltar, a este experimento llevado a cabo por los «Icarianos» dirigidos por Étienne Cabet en 1848. Su sueño, en palabras de uno de sus entusiastas, el cordonero Émile Vallet: “«Fundar una sociedad donde reinen la razón y la inteligencia. Sin rey ni curas; sin más nobleza que la nobleza del corazón; sin pobres ni ricos; sin tiranía ni opresión; un paraíso en la tierra»” (p. 434). Tal fue el propósito de aquellos obreros imbuidos en el comunismo y hartos de la miseria y el egoísmo: fundar una «comunidad» en el Nuevo mundo, en Texas, después en Shaveport y Nueva Orleans, a orillas del río Misisipi. Este era también el propósito de su Fundador, Cabet, que en su libro *Viaje a Icaria* había deslumbrado y preparado a todos con la posibilidad de un mundo nuevo, libre de la opresión y la tiranía.

Rancière no deja de mostrar todas las paradojas que acarreó tal empresa, como, por ejemplo, la de los adinerados que prefirieron renunciar a todo por ir a Icaria, a sabiendas de que allí había que empezar de cero y compartir las fuerzas del trabajo en conjunto, con los pobres, además. También las reacciones y las contradicciones entre sus miembros y el Fundador:

A decir verdad, la historia de Icaria no será sino la de esa eterna cuenta pendiente entre viajeros que nunca hallaron la Icaria prometida en los escritos del Fundador, y un Fundador que halló, en lugar de los Icarianos anunciados, ese extraño ejército de *seres dobles*, afectados a la vez por la vanidad de los filántropos y la avidez de los desesperados, comprometidos en la infinita contradicción de la entrega desalentada y de la satisfacción impaciente. (p. 444, énfasis mío)

Esa contradicción se plasma en las desilusiones de los dos bandos: los primeros, los Icarianos, no encontraron los lasos de la igualdad prometida, donde todos por igual estarían al mando de las tareas o podrían disfrutar de una riqueza compartida según sus necesidades y de acuerdo a sus capacidades; el Fundador, por su lado, tampoco encontró esos trabajadores comprometidos con la fundación y el trabajo sin descanso, sino hombres dedicados a servir a sus placeres o a la construcción de vidas dobles, múltiples, como jugar póker, beber whisky, enseñarse por sí solos la ciencia del cuidado, la agricultura, mujeres que enseñan a sus hijas que es posible vestirse de cualquier forma, entre otras. No deja de ser curioso que los primeros brotes de disidencia en la comunidad de Icaria provengan de las mujeres ilustradas que llegaron con el deseo que se les había prometido: “promover a las mujeres y declararlas «electoras y elegibles para todas las funciones públicas, incluso la gerencia»” (p. 467). Sin embargo, Cabet no deja de denunciar los vicios de las personas representados en fumar el tabaco o la caza; incluso denunciar a aquellos que deciden trabajar con su propio horario. La lógica que el Fundador promueve es esa que Rancière (1996; 2006a) denomina en toda su obra como una lógica policiaca, encargada de establecer y dividir los espacios, identificar los modos de vida y las capacidades de los sujetos.

Esta lógica es la que llevará en último término al fin de la sociedad Icariana, presagiada en la “reforma moral” que Cabet pone a disposición de la Asamblea en noviembre de 1953. Allí pone en opinión 37 puntos que dictan el orden de las prioridades de la «colonia» Icariana:

Los artículos 34 y 35 [...] reclaman directores de talleres *mejor seleccionados* para vigilar, dirigir y hacer informes [...] afirmación de una religión Icariana (artículo 29; seis opositores); necesidad del curso icariano para enseñar los principios Icarianos, y asistencia obligatoria (unanimidad; artículo 24) [...] los artículos 9 a 11 proscriben el uso del whisky [...] artículo 22 que proscribe la caza y la pesca como placeres, y obtiene adhesión de todos los opositores (veintiocho). (p. 473, énfasis mío)

Estos últimos artículos son el núcleo de la disidencia, pues los Icarianos no tardan en darse cuenta que la distribución "comunista" de Cabet deviene pronto en una burocracia aristocrática encargada de censurar sus libertades y oportunidades para reconfigurar sus vidas de la mano de algunos placeres. Sorprende, además, ver en aquellos artículos el germen de algo que va ser muy común en nuestra sociedad actual, a saber, criticar y censurar los modos de vida en función de determinadas "cualidades innatas" o vicios impugnados por nuestros placeres. Pero retomando con el inventario de Cabet, también sorprenden las reglas de la autoridad de la escuela Icariana que atacan a esos niños que comen en exceso melones, o de las niñas que escriben cartas de amor y se las comen tan pronto el maestro las interroga, o de algunos que se refieren sin deferencia a sus mayores (p. 483). Toda esta lógica que va deviniendo con el tiempo en un régimen policial, disciplinado, destruye ese orden de lo separado con que soñaron los Icarianos. Lo cierto es que Cabet desde el inicio de su campaña fue sincero con su herejía: «Muchas veces he dicho que Comunismo y República era absolutamente la misma cosa» (p. 447).

Ahora bien, podemos decir que, ante las fuerzas de lo inseparable, del sueño de la igualdad y la emancipación, brota una ley de gravedad que reúne lo inseparable bajo el principio policial de la identificación y distribución de roles. Más sorprendente es encontrar que esta ley de gravedad ha sido fundamentada en el discurso de la filosofía política. Rancière (1996; 2019), por lo demás, no ha dejado de señalar cierta confusión entre la política y la policía. Pues desde Platón, la política, la «*Politeia*», ha sido considerada como una repartición y explicación de los que tienen parte en la comunidad y de las funciones que están destinados a ejercer. De este modo se crea

la suposición de que hay un modo de vida «propio» de la existencia política, el cual nos permite deducir la relación política de las propiedades de un orden específico del ser e interpretarlo en relación con la existencia de un personaje que posee un bien o una universalidad específica, en contraste con el mundo doméstico o privado de las necesidades y los intereses. (Rancièrè, 2019, pp. 52-53)

Así pues, la política se identifica con la policía, encargada de establecer los lugares y las capacidades bajo un principio (*arjé*) que decide quiénes están destinados a gobernar, a enseñar, a cuidar, a trabajar, etc. Este principio de *pureza* y especificidad divide las esferas de la acción dentro de la comunidad. Es bien sabido que para Arendt (2009) sólo los que tienen el *arjé*, el poder de comenzar y actuar, entran en la esfera política, separando la de la *praxis* y la de la *poiesis*. De este modo, la política cede su lugar a la policía bajo un principio de pureza en la distribución de los roles sociales que define quién puede estar o hacer parte de determinado lugar, quién dominar y quién ser dominado.

Cabe pensar, sin embargo, que la invocación de un principio se debe ante todo a la *ausencia* de principio; tal es el secreto que encontró Platón y la filosofía. En las *Leyes*, Platón enumera un inventario de los títulos para gobernar, los seis primeros conceden títulos por sabiduría, nacimiento, antigüedad, fuerza, entre otros, pero es el séptimo, el que Platón llama elección «mediante sorteo» o democracia, el que paradójicamente no representa ningún título³. Rancièrè anuncia esta paradoja y la eleva al escándalo que significó para Platón y para todos aquellos que reivindican un título de gobierno:

Este «título sin título» [...] no es un *arjé* [y puede ser borrado] de la lista de principios del gobierno. Si Platón elige no hacerlo, no se debe a ninguna indulgencia de su parte: lo conservó no sólo porque la democracia existió en su tiempo y porque su «sujeto», el pueblo, dio testimonio de su existencia concreta, sino por algo más: porque la falta democrática de *arjé* repercute en los «buenos» títulos. (2019, p. 79)

³ Véase Platón (1999), *Leyes*, libro III, 690c; Rancièrè (2006b), *El odio a la democracia*, cap. 2. *La política o el pastor perdido*.

El escándalo de la democracia o del «título sin título» es precisamente ese elemento anárquico que no se somete a un principio de buen gobierno y que pone en duda cualquier tipo de legitimación (nacimiento, saber, fuerza) en pro de una re-configuración de los roles y las capacidades. Esta es la «impureza» de la política contra la que Platón luchó a favor de su «pureza».

Cabet no hace más que denunciar esa impureza en los icarianos: sujetos que se enseñan por sí mismos, que rompen con su horario de trabajo para disfrutar de algunos placeres; mujeres que escriben poesías y exigen un puesto en los mandos de gobierno; en cada escenario los icarianos ponen en duda esa repartición dada por la ley del *arjé* o la pureza política. Es ahí donde entra en escenario la política, pues esta no es una forma de gestión ni del uso de la fuerza o del poder, eso sería la policía, sino más bien una forma de romper con la ley del *arjé* y alterar la repartición del consenso, es la puesta en práctica de una capacidad que rompe con las formas de visibilidad del orden común.

2. El motor de la desigualdad: La escuela y el método explicador

Con la historia de los icarianos queríamos mostrar esa ley inevitable que reúne a la sociedad bajo el principio de pureza o de los buenos títulos para ejercer la dominación. Ahora queremos mostrar la otra parte de la lógica que sustenta a esa sociedad que llamaremos en adelante sociedad *pedagogizada*. Para eso es preciso remontarse a la escuela, partimos de un ejemplo concreto.

En 2011 se puso en marcha en la India el programa ASER (informe anual sobre el estado de la educación) dirigido por Madhav Chava, fundador de «Pratham», la ONG más importante en la medición de niveles de aprendizaje en la India. Uno de los supuestos implícitos del programa era mostrar qué tanto aprendían los niños en las escuelas, con el objetivo de rebatir la idea de las organizaciones internacionales como la ODM (objetivos del desarrollo del milenio), la ONU y la UNESCO, según la cual el desarrollo en temas de educación se da únicamente en función del número de escuelas y del ingreso de los niños en ellas. Los economistas

Esther Duflo y Abhijit V. Banerjee (2011), premios Nobel en economía, le dedican parte de un capítulo de su libro *Repensar la pobreza*, a este experimento:

Cerca del 35 por ciento de los niños del grupo de edades de siete a catorce años no pudieron leer un párrafo sencillo [...] Solamente el 30 por ciento fue capaz de hacer las divisiones sencillas de matemáticas de este último nivel. Los resultados en matemáticas son especialmente sorprendentes, pues hay niños y niñas del Tercer Mundo que ayudan a sus padres en tiendas o puestos familiares y que hacen cálculos mucho más difíciles constantemente, sin ayuda de lápiz y papel. ¿Es que la escuela hace que se olviden de lo que saben? (Duflo y Banerjee, 2011, pp. 164–165, énfasis mío)

Podemos ver a partir de esto que la escolarización y el aumento en la inversión de las escuelas no asegura el aprendizaje y la salida de la condición de ignorancia de los niños, tal como creen afirmar y «medir» algunas organizaciones internacionales. Por el contrario, la escuela parece convertirse en un foco de embrutecimiento, pues tal como afirman los economistas, los niños des-aprenden lo que ya saben. ¿A qué se debe este curioso hecho?

El ilustre pedagogo que citado al inicio, puede dar algunas pistas. El método que él utiliza afirma de entrada que no es un método, pues “para enseñar la música digo al alumno que toque, improvise, haga un dúo, un trío, un cuarteto, una partitura: él hace todo a través de su método” (2008: 295). El alumno para Jacotot ya sabe un montón de cosas; sabe hablar, ya que, ha aprendido a comprender el sentido de las expresiones de su lengua materna; sabe memorizar, pues sabe la plegaria que su madre le enseñó; puede comparar y contar, pues reconoce signos del calendario que señalan el día de su nacimiento, etcétera. Jacotot no niega de entrada las capacidades y la inteligencia del estudiante, su objetivo *no* es «recomenzar» a enseñarle lo que ya sabe con mucha precisión. Esta es la gran diferencia con el «método explicador» característico de las escuelas, este se encarga de reconocer en principio una deficiencia en la inteligencia del alumno, lo hace comenzar desde el inicio, presuponiendo que su inteligencia es incapaz de captar cosas complejas si no ha recommenzado por deletrear, contar, hablar, y si no ha surcado un camino de por lo menos siete años. El maestro pone la distancia, siempre está por delante

del estudiante, siempre detenta un saber que es preciso que el estudiante reciba pasivamente, impotentemente, y reconozca así que sólo el maestro puede mostrarle el camino "progresivo" al mundo del saber. Rancière (2018) cita el punto de vista contrario de Jacotot:

El viejo método obliga a comenzar por las letras porque dirige a los alumnos según el principio de la desigualdad intelectual y, sobre todo, por el de la inferioridad intelectual de los niños. Se cree que las letras son más fáciles de distinguir que las palabras; es un error, pero, en fin, es lo que se cree. Se cree que una inteligencia infantil sólo es apta para aprender C, A, CA, y que se necesita una inteligencia adulta, es decir, superior, para aprender *Calipso*. (p. 57)

De esta manera, el maestro con su método explicador parte de la desigualdad de las inteligencias para dirigir la enseñanza del niño, lo considera tonto, incapaz de comprender. Esa desigualdad hace que la práctica pedagógica se vuelva un rodeo innecesario y embrutecedor, pues el maestro cuando explica y trasmite su ciencia hace ver lo que el niño puede ver, comprender y explicar por sí mismo. Cuando explica la lección del libro a través de su palabra, paradójicamente está explicando la palabra de la palabra. ¿Por qué razón habría de explicar *mejor* lo que el libro hace por *su* cuenta? La inteligencia del niño no es la que trabaja en la lección, el maestro conduce la marcha y la doma de la mente del niño, pero este se sabe ausente en todo el camino de enseñanza. No hay momentos en que los dos salgan conjuntamente de un problema, la distancia corta todo lazo, el saber del maestro debe estar por encima, los problemas tienen que ser solucionados de acuerdo y sólo en base al método que se enseñó, ya sea para aprender a contar o a leer. El método del niño, su capacidad e inteligencia nunca son puestas en práctica.

Pero esto precisamente fue lo que puso en cuestión Jacotot: la opinión de la incapacidad y la desigualdad. Siendo profesor en una universidad extranjera tenía que enseñar a sus estudiantes el francés que ellos ignoraban, tan solo les dio un libro, el *Telémaco* de Fenelón, junto con una traducción y les dijo: memoricen y comprendan las expresiones del francés. A los pocos días los estudiantes sabían hablar, identificar y comprender la mitad del libro. Inmediatamente Jacotot se dio cuenta que los estudiantes aprendieron por sí solos algo que él no les enseñó, no

les explicó la gramática como tampoco ningún método de traducción. Revelación: los estudiantes son sabios y el maestro puede enseñar lo que ignora.

Así, Jacotot no demoró en darse cuenta que el asunto de la enseñanza, de la necesidad de explicaciones orales y métodos se convierte en una forma de alienación y dominación: “«¿Padre de Familia! He aquí un libro, pero usted no lo comprendería si yo no se lo explicara»” (Jacotot, 2008: 293). Necesidades ficticias que suponen siempre la incapacidad: incapacidad que un padre pobre le enseñe a su hijo lo que no sabe. La escuela, entonces, termina reproduciendo esa desigualdad a gran escala, la gran explicación, que separa a los sabios de los ignorantes. Más aún, se convierte de alguna forma en un potenciador de injusticias de toda clase. Como han demostrado Hoff y Priyanka (2006), los niños son más propensos a culpabilizarse por su condición de pobreza, sexo o raza cuando no comprenden una explicación, envés de culpar al maestro, lo que hace que terminen dimitiendo. De modo que de la escuela y de su método explicador dependen mucho las valoraciones de los niños sobre sus vidas y, aún más, de la posibilidad que sus metas a futuro se vean cumplidas o frustradas por los intentos fallidos de comprensión. Esto no sería raro si desde un principio la escuela produce, como quedó claro y comprobado por el experimento en la India, ignorantes, dado que despoja todo el saber que los niños ya saben.

¿Cómo termina la lógica desigualitaria de la escuela reproduciendo el modelo de la repartición social? Ya se podrán ver los parentescos: la distancia explicadora y alienadora del maestro, esa ficción que subordina una inteligencia a una voluntad y la vuelve impotente, es el *vínculo* del orden social. El principio de pureza de la política que identifica los roles y la repartición del orden sensible según un título (nacimiento, saber, experiencia) es la gran *explicación* de la sociedad. Es la que crea la distancia entre los que saben pensar y los que no; entre los que nacieron para gobernar y los que se hicieron para obedecer; los que pueden trabajar y los que tienen que estar al cuidado en casa. Así, la sociedad abunda en explicaciones, ella pone la pureza y el principio para repartirse los espacios y al mismo tiempo ejercer la dominación. Pero no se debe olvidar que la pureza misma es una ficción, se funda en su ausencia de principio,

en el «título sin título», y la explicación es sólo el artificio que vuelve ignorantes a los sabios, que hace des-aprender a los niños que ya saben todo un mundo de cosas. Por tal razón la emancipación hace ver que las líneas en las que está dividido el orden social se fundan en una ficción y una pasión por la desigualdad. Apropiarse de esos espacios, poner en práctica una capacidad, reconfigurar el orden de las competencias y enseñarse por sí mismo, es la función de la política y el proceso de la emancipación.

Ahora bien, después de pasar por la escuela para mostrar que la sociedad hunde sus raíces en esa lógica explicadora, también muestra que ella misma es una ficción y una de las más viejas tiranías. El "Progreso", que anunciaba el avance de las sociedades a través de la «igualdad» y la «enseñanza» de la ciencia, es lo que para Jacotot y Rancière simboliza y esconde, por el contrario, la tiranía, la desigualdad y el retroceso. Pero esa insistencia en poner a la «igualdad» como un fin por alcanzar y la esperanza en lograrlo, hace olvidar que aquella no es una meta, sino un punto de partida que se verifica en un «aquí y ahora», y del cual se parte hacia una consideración de justicia. Con todo y eso el movimiento perpetuo de la sociedad parece seguir el ritmo de aquel anhelo por "progresar". Rancière no deja de denunciar las consecuencias de tal supuesto:

El alumno nunca alcanzará al maestro ni el pueblo a su élite iluminada, pero la esperanza de lograrlo los hace avanzar por el buen camino, el de las explicaciones perfeccionadas. El siglo del Progreso es el de los explicadores triunfantes, de la humanidad pedagogizada. (Rancière, 2018, pp. 191-192)

3. Afirmar la capacidad: «momentos» de justicia

Con la ley de gravedad que reúne a las sociedades bajo un principio, y con la escuela como modelo desde el que se reproducen la desigualdad y la dominación ya se ha considerado el tema de la justicia. Sin dar una definición de *la* justicia, cosa que desde el inicio se dejó a un lado, no era ese el propósito. Por el contrario, queríamos iluminar o abrir una dimensión de justicia a partir de un orden que instauro el consenso y que se normaliza como sentido común, pero cuyo fundamento es la desigualdad y la dominación bajo las formas de la «pureza» política, principio (*arjé*) y la explicación. Ese orden, en otras palabras, procesa injusticias de todo

tipo. Desde la enseñanza, despreciando en cierta medida la capacidad y las valoraciones de los niños, hasta la capacidad para apropiarse de otras formas de vida, como el derecho de las mujeres a ocupar cargos administrativos que el ciudadano Cabet rechaza. De esta manera, poner en práctica la emancipación como apropiación de una capacidad es reivindicar un derecho no reconocido y por tanto una forma de hacer justicia. La justicia es entendida, así, como la afirmación y reconocimiento de una capacidad y libertad que antes era despreciada.

Es preciso diferenciar esta idea de justicia que queremos mostrar con la idea de justicia que proponen Amartya Sen (2010) y Martha Nussbaum (2012). La idea de justicia de ambos se centra en el enfoque de las capacidades. Valga la pensar mencionar que su enfoque es una variante a las teorías de justicia dadas por el «institucionalismo trascendental» y el «comparativismo». En líneas generales el enfoque de las capacidades se encarga de evaluar la condición de vida de las personas, sus oportunidades «reales» para realizar eso que tiene sentido para sus vidas, y las capacidades que están en juego a la hora de conseguir tales proyectos. En palabras de Nussbaum (2012):

El enfoque de las capacidades es [...] evaluativo y ético desde el principio: se pregunta qué cosas, de entre las muchas para que los seres humanos puedan desarrollar una capacidad de desempeño, son aquellas que una sociedad con un mínimo aceptable de justicia se esforzará por nutrir o apoyar. (p. 48)

Desde este punto de vista, las capacidades se entienden en un sentido amplio: la salud, la educación y la vivienda cuentan como capacidades, pues contribuyen, por un lado, al desarrollo de las vidas, y por otro, al requisito mínimo para poder llevar a cabo eso que se valora como vida buena. La justicia entra a valorar esas capacidades que son negadas para algunas personas y evalúa las posibilidades de que sean puestas al alcance de todos. Esto tiene una ventaja adicional con respecto a otras teorías de la justicia, pues evalúa las ventajas individuales no en función de la riqueza que posea una persona—esto es lo que cuenta para los índices económicos que miden el bienestar— sino en función de las oportunidades reales que pueda realizar. Así, por ejemplo, si una persona posee dinero, pero presenta algún tipo de discapacidad, sus oportunidades no son las

mismas, lo que cuenta para él son, más bien, las capacidades que están a su alcance para realizar eso que quiere.

Bien, este enfoque de justicia entiende que las capacidades son lo más importante a la hora de evaluar las libertades de una persona. La comprensión de las capacidades que se han venido trabajando hasta aquí se inserta de algún modo en esa idea de capacidad que tanto Sen como Nussbaum sostienen. Pero debe diferenciarse en que la «capacidad» tal como la entienden Rancière y Jacotot posee un sentido *disensual* irreductible. Las capacidades no se otorgan o se crean, como señalan Nussbaum y Sen, sino que se *apropian* y se *verifican*. Cuando una joven decide quitarse el velo en nombre de la religión; cuando obreros dedican sus noches a escribir poemas envés de dormir para recargar las fuerzas de la máquina del trabajo; cuando padres deciden enseñarle a sus hijos o cuando estos dan pasos más allá del método del maestro, están afirmando y verificando una capacidad propia que les era negada porque su espacio y tiempo no estaban designados para aquellas conductas, en otras palabras, porque esos espacios estaban presos de la dominación del principio y las explicaciones. Así vemos que las capacidades ponen en duda un orden consensual donde todo parece estar bien dirigido y bien reunido.

El consenso no es solamente una forma de gobierno moderna, antes que nada, es una forma de interpretación de los datos sensibles que se encarga de contar e identificar quiénes hacen parte de la comunidad con sus «propios» modos de conducta⁴. De esta manera el disenso es una forma polémica de entender ese marco de interpretación. Cuando una capacidad se pone en acto y se verifica, es decir, cuando se muestra que no hay distancias o separación alguna entre los que están destinados para hacer determinada cosa y los que no, por ejemplo, cuando una pareja con discapacidad tiene hijos y es capaz de criarlos, rompe con el orden normal de interpretación que consideraba solamente esas acciones entre personas sin discapacidad. El disenso muestra y hacer ver lo que no era visto, obliga a un marco común de interpretación a salirse de sus límites y

4 Para una comprensión del consenso distinta a la de una forma de gobierno moderno, versión que sostienen filósofos como Arendt, Badiou y Agamben, ver Rancière (2019), especialmente los apartados X. *Las paradojas del arte político* y XIV. *El uso de las distinciones*.

reconsiderar sus supuestos. La justicia entra a jugar un papel importante en esos momentos disensuales, en esos momentos donde se verifican las igualdades, pues permite otorgar reconocimiento a derechos y libertades que están siendo olvidados por un marco que normaliza prácticas y modos de accionar dentro de un tejido social sensible.

Esto es a nuestro parecer lo que una teoría de justicia debería complementar o poner bajo análisis. Si bien las capacidades necesitan ser otorgadas y restituidas a personas que se encuentren en desventaja, como proponen Sen y Nussbaum, no hay que olvidar que esto se hace dentro de un régimen sensible que por su propia naturaleza crea desigualdades y normaliza prácticas de dominación. Lo que se ha querido mostrar aquí con los ejemplos de la sociedad icariana y la escuela, es que esas prácticas se insertan en el tejido mismo de la sociedad, con sus jerarquías y distribución de roles, y al parecer son vistas con demasiada normalidad. Es lo que Jacotot (2008) denuncia en su “manual de instrucción”: “jamás ha venido a la mente de nadie decir a otro: «yo he aprendido muchas cosas sin explicaciones, creo que usted puede hacerlo como yo»” (p. 289). Los padres no se imaginan una enseñanza sin maestros, así como tampoco se imaginan un mundo con las mujeres al mando. La sociedad se ha creado un cúmulo de ficciones, como las explicaciones orales, la necesidad de un maestro, la necesidad de un gobernante sabio, entre muchas otras, que lo que hacen no es más que normalizar la dominación y la desigualdad.

El orden social está constantemente negando capacidades, explicando lo que es preciso ver y sentir: los inmigrantes no pueden ser jefes, las víctimas de la guerra no podrán adaptarse a la vida social en la ciudad, los pobres no tienen conciencia de clase y no pueden tener un negocio, entre otras muchas. Por esta razón consideramos oportuno incluir esta dimensión del orden social en una idea de justicia que le haga frente. A nuestro juicio las ideas de justicia han pasado por alto estas leyes que obedecen al orden social y que han sido justificadas por la filosofía política. La justicia queda, así, relegada a un plano puramente económico y político, que es en último término el que puede restituir y otorgar los derechos y las capacidades. Pero se ha olvidado que la justicia también puede ponerse en acto y reconfigurar un orden sensible, darle voz a los que no la tienen, y mostrar la capacidad de los incapaces.

Dicho esto, es preciso hablar de «momentos» de justicia y no solamente de «ideas» de justicia. No concebirla como algo lejano a lo que toda sociedad puede llegar en algún momento, esto sería seguir contando con la idea de progreso, sino concebirla como un punto de partida, como algo «actual» que se puede practicar en un aquí y ahora, y que es verificable. La emancipación encarnaría esos momentos de justicia. Ella no tiene nada que ver con una idea de conciencia de la dominación, como en su momento Marx y Lenin pretendían, sino que la emancipación es la apropiación de una capacidad. La justicia antes de ser una idea, es un proceso y una puesta en acto. Eso es lo que Jacotot muestra desde un principio: solo un hombre puede ser libre. Solo una voluntad puede emanciparse afirmando su condición de igualdad. El sueño de las sociedades emancipadas ha sido el gran anhelo de todos, pero los icarianos nos enseñaron que, puesto que la «comunidad» es imposible, solo puede haber una socialización y una constante puesta en duda de las fuerzas que dominan y dividen. La tarea de la emancipación es entonces una lucha contra las ficciones sociales y la desigualdad de las inteligencias, es una forma, en palabras de Rancière, de:

[e]lvar a quienes se creen inferiores en inteligencia, hacerlos salir del pantano en que se pudren: no el de la ignorancia, sino del desprecio de sí mismos, del desprecio *en sí* de la criatura razonable. Se trata de hacer hombres emancipados y emancipadores. (2018, p. 164)

Conclusiones

Es preciso desconfiar de las palabras. Quien pretenda saberse hoy «emancipado» o hablar de «emancipación», quizá alude con ello solamente a sentirse libre de un proceso global de alienación del mercado, o a ser un conocedor de la máquina capitalista y sus artimañas de engaño a través del consumo. Lo mismo pasa con la idea de justicia. Antes de ser eso, una idea, es un proceso, una práctica. A lo largo de estas páginas se parte de otras consideraciones. Mostrando que el asunto de la emancipación y la justicia guarda tras de sí un sentido mordazmente subversivo: se trata de poner en lucha estas palabras contra una de las tiranías más radicales que se ejercen sobre los humanos: la que los proclama incapaces de servirse de su propia capacidad de pensar, conocer, sentir y soñar. Esa tiranía que prohíbe constituirse en seres dobles, errantes, hombres del desierto que,

como Saulo en su camino a Damasco, fueron raptados y convertidos por nuevas luces, nuevos paisajes, nuevas sensaciones que transforman modos de vida y se sumergen por nuevos caminos insospechados, nuevos mundos intransitados. Eso es precisamente lo que está en juego en torno a la discusión sobre justicia y emancipación. Y es que esa tiranía, como muy bien lo ve Rancière, “no necesita de ningún aparato represivo, ya que, se identifica con un orden de cosas que ella hace reconocer como *evidente* por aquellos mismos a los que oprime” (2008: 12, énfasis original). Pues, ¿a quién le cabe la menor duda de que en el mundo hay sabios e ignorantes, gobernantes y gobernados, víctimas y victimarios, empresarios y trabajadores, blancos y negros, etc.? Todas estos lugares están muy bien delimitados, bien asignados, bien repartidos según el orden de las competencias y el principio de la «pureza». Y es por eso que hay que borrar y desordenar esas fronteras, pues la línea que los demarca no es más que esa línea punteada con el lápiz de la desigualdad. Es la creencia en que esos mundo son distantes, alejados e infranqueables.

El «arte» de pedagogía y de la política es el de marcar las distancias y reproducirlas. Tanto el principio de pureza como el orden explicativo en las escuelas tratan de separar dos esferas, dos mundos, dos inteligencias, y en últimas, dos humanidades. Pero esto sólo se hace si se parte del presupuesto de la desigualdad. Si se sigue el camino contrario, el de la igualdad de la criatura razonable, la idea o si quiere, la opinión, de que todos pueden ser sabios y transitar por los mismo senderos, se da pie a un nuevo mundo de relaciones en común, de experiencias compartidas y de libertades que se pueden poner en práctica. Esta nueva forma de considerar a la comunidad, y esta palabra me permite marcar las distancias con una sociedad basada en relaciones pedagogizadas, abre el camino también para la idea de un reconocimiento y trato más humano con nuestros semejantes. Mientras exista esa división de dos mundos, ya sea por ejemplo de ricos y pobres, lo que se hace derivar de cada esfera son ciertas cualidades y comportamientos incompatibles unos con otros. Pero si en estas relaciones primara el principio de la igualdad de las inteligencias, y la cuestión es aún más interesante si se toma en cuenta que el papel de la corporalidad muchas veces también es despreciado, y entonces habría que hablar también de la igualdad o reconocimiento del cuerpo, ambas esferas podrían compartir experiencias inéditas y darse a la aventura de

intercambiar ideas y posiblemente aprender unos de otros. Eso es lo que pensaba un estudiante de clase alta al compartir experiencias con la clase trabajadora de la Francia decimonónica. Rancière recoge sus palabras en una carta:

Yo no podía figurarme que existieran hombres tan desinteresados... ponía pie en una tierra que era desconocida... creía que estaba soñando... yo me aproximaba aún y cuál fue mi sorpresa cuando tuve la convicción de que vuestra reunión no estaba compuesta sino por una sola familia. (Rancière, 2017, p. 206)

De esta manera, solo borrando esas distancias y creando nuevos vínculos podremos pretender mejorar las relaciones que se imponen desde fuera por una sociedad pedagogizada, cuyo fundamento no es otro que la desigualdad. Se ha querido partir de ejemplos concretos para introducir de una vez en el ámbito de la justicia. Nuevamente, no era el propósito de este capítulo partir de consideraciones sobre la justicia, sino llegar a ella *in media res*. A través de escenarios que ilustran esas complejas formas de vínculo social, como fue la sociedad icariana y el orden explicador de la escuela, salta a la vista, siendo, una idea de justicia como reconocimiento de capacidades que están siendo constantemente negadas. Así las cosas, creemos que el concepto de justicia que se desprende de lo dicho hasta aquí tiene que ser funcional, operacional, insertarse en el tejido mismo de las relaciones sociales y ser afirmado, puesto en práctica, seguir el camino de la emancipación. Con ello, se lanza a la posibilidad de imaginar un mundo fundado sobre el reconocimiento de las capacidades de todos.

Bibliografía

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Duflo, E y Banerjee, A. (2011). *Repensar la pobreza*. Buenos aires: Paidós.
- Hoff, Karla y Priyanka Pandey. (2006). "Discriminación, identidad social y desigualdades duraderas". *American Economic Review*, 96 (2): 206-211.

- Jacotot, J. (2008). *Enseñanza universal, lengua materna*. Buenos Aires: Cactus.
- Platón. (1999). *Leyes*. Madrid: Gredos
- Platón. (1988). *República*. Madrid: Gredos
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Rancière, J. (2006a). *Policía, política y democracia*. Santiago: LOM.
- Rancière, J. (2006b). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rancière, J. (2017). *La noche de los proletarios*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Rancière, J. (2018). *El maestro ignorante*. Buenos aires: Edhasa.
- Rancière, J. (2019). *Disenso: ensayos sobre política y estética*. México: FCE.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

CAPÍTULO 5

DEMOCRACIA Y EDUCACIÓN INTENCIONADA ¿Más Equidad que Justicia para el desarrollo humano?

Libardo Pérez Díaz¹

Introducción

El capítulo se fundamenta en algunas nociones claves, como la premisa de Dewey que confronta la idea de una educación para la vida, con el principio de una educación *en* la vida, es la vida como laboratorio formativo para la constitución de humanidad y no un escenario artificial que pre-para individuos para un mañana del que nadie puede garantizar su existencia, ni cómo se configurará. También tiene que ver con la concepción de la educación intencionada como posibilidad y aporte para la transformación de las personas que deben transformar la sociedad, como dijera Freire.

En correspondencia con lo dicho, otro fundamento que le da forma a la estructura de esta construcción, tiene que ver con la asunción de la institución educativa en tanto lugar de esperanza, como pauta y no reflejo de la sociedad, diría el maestro Borrero, así, la institución educativa debe superar esa condición reproductora que, de manera crítica y profunda, le endilgan Bourdieu y Passeron. Debe trascender la condición de la pedagogía como violencia simbólica, para constituirse en un genuino “lugar antropológico”, en términos de Augé.

Finalmente, en el capítulo se intenta mostrar la necesidad y, sobre todo, las condiciones de posibilidad de una educación intencionada basada en la conversación, en clave de algunos aspectos fundamentales que determinan el sentido de lo humano y se constituyen en referentes fundamentales para una praxis democrática. Una escuela que trasciende la justicia formal y se instala en el ámbito de la equidad, mediada por la construcción y

¹ Director de la Maestría en Docencia de la Universidad de La Salle. Correo electrónico: lperez@lasalle.edu.co

expresión de comunidades genuinamente críticas, orientadas por intereses emancipadores y no técnicos; interpelante frente a las hegemonías y autocrítica con respecto al tipo de intereses que orientan tanto su presente y como el devenir marcado desde su marco teleológico.

1. Algunos lugares de enunciación conceptual

Inicialmente, me resulta importante indicar que estas reflexiones se construyen desde mi condición y asunción como un docente con pretensiones de maestro. Por esta razón, considero pertinente plantear algunas precisiones conceptuales en las que se soportan la elucubraciones, reflexiones y atrevimientos expresados en este texto.

Inicialmente me resulta oportuno expresar que concibo la educación como un proceso de formación permanente, cuyo inicio se produce antes del nacimiento, continúa durante toda la vida y tiene como esencia la expresión alternativa de las potencialidades humanas, dicho de otro modo, es el proceso mediante el cual se produce la estructuración continua del ser persona, en perspectiva de una humanización entendida como referente, producto y motor de realizaciones siempre inacabadas y soportadas en las múltiples interacciones producidas entre humanos, entre estos y los demás seres vivos, así como entre todos ellos y los factores inertes que configuran los subsistemas constitutivos del macro-ecosistema planetario.

En correspondencia con lo anterior, la pedagogía se entiende como la ciencia de la educación, es decir, como el corpus de conocimientos sistemáticos y rigurosos sobre el fenómeno educativo en tanto constructo que, a modo de objeto de estudio, se ubica en la esfera epistémica de las ciencias sociales. En tal contexto, la ciencia pedagógica se hace posible desde una metodología basada en lo que he denominado *experienciación hermenéutica*, Pérez (2010) una opción en el campo de las epistemes, que permite acceder rigurosamente al estudio de la educación, en particular de aquella cuyos propósitos son claramente intencionados, sin las taras irresolubles de las tradicionales tensiones entre lo cualitativo y lo cuantitativo, de lo experimental, lo fenomenológico y lo hermenéutico. Todo ello, sin perder de vista que el objeto-red foco de estudio, incluye, como parte inherente de su ser, al subsistema al subsistema adaptativo que funge como agente investigador(a).

Siguiendo este mismo enfoque conceptual aparece la noción de currículo, entendida como expresión que alude a un dispositivo-proyecto con carácter sistémico, resultado de un proceso de construcción comunitaria, explícitamente situado y profundamente dinámico; que permite gestionar una apuesta educacional, claramente intencionada, en perspectiva de todas las variables que la influyen y determinan según las diversas condiciones de contexto. En cuanto medio dispuesto para la educación intencionada, el currículo debe conducir, deliberadamente, a la formación de un mejor ser humano orientado a construcción de una mejor sociedad que, a su vez, facilite la configuración de mejores seres humanos.

En lo que respecta a la justicia, aquí se pretende trascender el símbolo que la representa en términos de una mujer que, en tanto ella, pareciera implicar un ícono de inclusión, pero, infortunadamente tiene los ojos vendados y, por tanto, a mi modo de ver, limita sus posibilidades de contextualización. En el símbolo original la venda representa un supuesto tratamiento igualitario para todas las personas, en el marco de un contrato social que, para el caso de nuestras democracias, se encuentra a cargo de las élites, pero, contrato social al fin. Así, en el contexto de estas reflexiones, la justicia se comprende desde una institucionalización normativa, que lleva consigo lógicas de poder entrañablemente imbricadas a la aplicación de la ley y a las posturas de privilegio de quienes detentan tales condiciones de poder. Lo anterior, sin perder de vista las consideraciones hermenéuticas y de carácter ético-político, que se evidencian en varias tradiciones teóricas sobre la justicia.

Por su parte, al establecer una relación-contraste entre Justicia y equidad, sobre esta última, vale decir que en el marco de las presentes reflexiones se asume desde un lugar que, si bien se relaciona con los aspectos que marcaron el auge del discurso equitativo en Latinoamérica y otras latitudes, especialmente en educación durante los años noventa, también toma distancia de éste en tanto no se refiere a lo que había detrás de expresiones como la “transformación productiva con equidad” (CEPAL, 1992). Tal elaboración discursiva se fundamentó y desarrolló sobre conceptos como calidad, descentralización, eficacia, conocimiento y otras expresiones orientadas a la producción de bienes materiales en serie, que se asimilaron retóricamente y procedimentalmente a la vida en comunidad, como lo deja ver Granja, (1997).

La equidad a la que me refiero, se corresponde con la “... renuncia a la idea de que todos somos iguales, y es precisamente a partir de este reconocimiento de las diferencias que propone una estrategia para lograr la igualdad fundamental” López (2005, p. 68). No es la igualdad *per se* cómo se pregona desde la justicia normativa e institucionalizada, es una condición esencialmente ligada a la dignidad humana que no está dada desde el exterior, es inherente a su naturaleza misma, por tanto, cada quien la posee desde su ser y mismidad sin requerir que el estado u otra instancia se la asigne, así, su expresión y reconocimiento debe producirse a partir de las cualidades y demandas propias de su singularidad, en beneficio del mantenimiento y fortalecimiento de las condiciones y tratamientos que se correspondan con la trascendencia de tal dignidad.

Finalmente, tenemos la democracia, concebida como una opción de convivencia que impele los escenarios públicos y privados en favor de un bien común, sustentado en la dignidad y dignificación de la singularidad que además funge como entidad reguladora, determinante, regulada y determinada por la comunidad, en cuanto flujo de autonomías y libertades co-ordinadas, co-respondientes, co-constructivas, deliberantes y dignificantes.

Cumplido el interés particular de explicitar los conceptos principales que me acompañan como telón de fondo, orientadores y desencadenantes en la construcción de esta comunidad conjetural, a continuación, algunos nodos-grilla que espero puedan convertirse en recursos apropiados para hilvanar las ideas configuradoras del pensar pretendido y expresado.

2. Autonomía y democracia en contextos de equidad

Pensar en procesos democráticos o en culturas democráticas sin aludir a la autonomía, es como pensar en un árbol sin Cofia, es decir, sin la posibilidad de estructurar el sistema radicular que le dará sostén y le permitirá obtener los nutrientes vitales. Así las cosas, la autonomía se refiere a la capacidad de pensar y actuar por sí mismo, sin que esto implique, claro está, una autoreferenciación endémica del ser que se asume autónomo. La autonomía en cuanto cualidad humana tiene como referencia el sí mismo en el contexto de las interacciones sociales y las agencias culturales que le dan identidad

a una comunidad. No obstante, “una persona es autónoma en la medida en que aquello que piensa y hace no puede ser explicado sin referencia a su propia actividad mental” como afirma Dearden (1982, p. 419)

La referencia a la propia actividad mental no se asume como una cualidad exclusiva, sino indispensable; esto es, puede haber, de facto debe existir, el vínculo alusivo al contexto total del sujeto autónomo en cuanto sujeto, pero, en cuanto autónomo, no llegaría a configurarse como tal sino a partir del sustento que tiene su pensar y actuar en propia estructura cognoscitiva, su acervo intelectual, su capital cultural. En este orden de ideas, considero que existe un estrecho vínculo, una imbricación sistémica e insoslayable entre: autonomía, libertad e independencia. Somos independientes de algo o de alguien porque poseemos las condiciones que así lo permiten y esto, asumo, es una premisa que aplica tanto en el ámbito material como en el ámbito de la razón y los sentimientos. No obstante, esta última dimensión del sentir pareciera ser más compleja, dadas las implicaciones que llevan consigo los procesos del desarrollo de la inteligencia emocional, Gardner (2011).

Siguiendo el hilo conductor de estas ideas, podría resultar coherente pensar que la independencia, nunca absoluta, pasa por la necesidad de tomar las riendas de la propia vida, de manera, deliberada, responsable y decidida. Así, se tomarán las decisiones y se emprenderán las acciones necesarias para evitar el yugo ante cualquier fenómeno material o simbólico. En consecuencia, la independencia como parte integral de esta triada, exponencialmente interceptada entre sus partes, lleva consigo una demanda auto-obligante para quien se pretende independiente: la creación o provocación de las condiciones requeridas para *poder hacer realidad* la superación de cualquier tipo de sometimiento o alienación.

A propósito de lo expresado, por ejemplo, si la pretensión consistiera en ser independiente de los embates producidos por los cambios de temperatura y en general del estado del tiempo, entonces se requiere contar con las condiciones materiales que permitan enfrentar tales fluctuaciones, evitando así que se afecte el bienestar y la integridad personal. No se podrá manipular, a voluntad, el estado del tiempo, pero, si es factible generar condiciones de protección y manejo adecuado de las condiciones climáticas, para no quedar a merced de ellas.

Por otra parte, si se tratara de la independencia de un factor social o cultural, de manera homóloga, se requiere disponer de recursos intelectivos y afectivos congruentes con la necesidad de tomar distancia, valorar y asumir tal fenómeno sin someterse a las fuerzas, simbólicas o no, que se derivan de éste como parte de su propia naturaleza. En tal caso, la independencia pasa por un proceso de introspección deliberada y sistemática, ojalá, en perspectiva de una especie de reducción fenomenológica, Husserl (1982), que permita develar la naturaleza e intensidad de la influencia ejercida por dicho fenómeno, con respecto a la realización del sí mismo. Así, se podrán enfrentar de mejor manera sus efectos y, en consecuencia, tomar una mejor postura en la constitución del ser independiente.

Entendidas así la autonomía y la independencia, entonces, ¿cómo entender la libertad en el marco de esta trilogía tan importante para las realizaciones humanas, sus singularidades y las complejidades sociedades que identifican las expresiones colectivas? Dado el contexto de estas reflexiones y las intencionalidades de esta publicación, quiero aprovechar la ocasión para plantear una premisa particular que puede resultar conflictiva, pero, sería poco congruente no expresarla por algún prejuicio fundado en cualquier tipo de coacción intrínseca o extrínseca.

Asumo la libertad, en el marco de las tres cualidades expresadas, como aquella de mayor carácter potencial y máximo grado de consecuencia, es decir, un ser autónomo actúa desde sí y en función de su ser total, se autodetermina en cada uno de sus escenarios vitales y así se realiza en cuanto ser que deviene, pero, al mismo tiempo va siendo. El ser independiente construye las condiciones necesarias para poderse constituir y llegar a serlo, en tanto se pre-ve independiente, crea escenarios de posibilidad y condiciones para *poder ser*; entonces, en cuanto libre se desata, se emancipa y se realiza plenamente desde el sí mismo en interacción con otras mismidades que también reclaman su emancipación equitativa y solidaria.

Al constatar todos los vínculos resulta muy difícil imaginar estos tres fenómenos desligados, sería impensable la construcción de autonomía sin la independencia necesaria para entenderse, asumirse y realizarse autónomo. Por su parte, ¿cómo llegar a constituirse independiente sin la autodeterminación necesaria para identificar y superar los yugos latentes,

encarnados o explícitos? y, ¿cómo llegar a ser libres sin independizarse y expresarse íntima y socialmente autónomo? Es evidente que estos fenómenos no solo se intersectan ampliamente, sino que, además, y en grado sumo, cada uno de ellos resulta determinante en la producción y concreción de los otros; pero así mismo, enfática e ineludiblemente determinado por los demás a modo de un bucle complejo, en el que el todo y las partes se inter-retro-determinan permanentemente.

Como quiera que en este segmento se trata de establecer algunos vínculos entre autonomía y democracia en contextos de equidad, entonces, luego de haber expresado desde donde se entiende la autonomía y cuáles son los vínculos que la influyen y determinan, vale la pena retomar la perspectiva que, en torno a la democracia, soporta los puntos de vista que le dan forma a esta reflexión.

Para nadie es un secreto que la democracia en estricto sentido, como forma de organización, da cuenta de un importante nivel de evolución social. Como expresión de la dimensión política del ser humano, permite entender cuán creativos, soñadores, utopistas y, al mismo tiempo, caóticos podemos ser en tanto especie. Creativos porque es evidente el nivel de complejidad que comporta la democracia y el sistema de relaciones que lleva consigo.

Las implicaciones e imbricaciones de la democracia no son solo estructurales, tienen que ver, principalmente, con un presupuesto de orden ontológico que ubica a los seres humanos en una condición evolutiva muy alta, es decir, en un nivel de enaltecimiento tal, que la detentación del poder, por ejemplo, en lugar de configurarse como un fin de engrandecimiento egoísta, se configura como medio altruista distribuido horizontalmente entre la comunidad participante y posibilita la expresión de una convivencia centrada en el bien-ser y el bien-estar comunitario.

En cuanto soñadores basta pensar en los beneficios y los efectos positivos que puede generar un sistema genuinamente democrático, para entender de lo que son capaces cuando se acude a la prospección ético-política. Soñar, en tal sentido, resulta sinónimo de imaginar; así, tal previsión no puede ser entendida sino como una expresión del ideal sobre una mejor

humanidad, una que, partiendo de sus realidades presentes, se proyecta en perspectiva de la cualificación social y las realizaciones genuinamente comunitarias; sustentada en el reconocimiento, la valoración y asunción de lo diverso y lo equitativo en tanto sustrato esencial de la cultura democrática.

Lo expresado hasta aquí, también permite caracterizar el ser democrático como un agente utópico, no por aferrarse a imposibles, sino por arraigarse en la convicción del sin lugar, del aún no; Parra (1997). Al respecto tal vez ayuda la manera en que Tomás Moro concibió este *eidós* colectivo y que expresó de distintas maneras en el libro que justamente lleva ese nombre: *Utopía*. En él se pueden encontrar diversas maneras de expresar el sueño utópico derivado del análisis crítico de su contexto sociopolítico, como por ejemplo cuando afirma que:

Nadie, en efecto, por austero e inflexible seguidor de la virtud y aborrecedor del placer que sea, impone trabajos, vigiliias y austeridad, sin imponer al mismo tiempo la erradicación de la pobreza y de la miseria de los demás. Nadie deja de aplaudir al hombre que consuela y salva al hombre, en nombre de la humanidad. Es un gesto esencialmente humano —y no hay virtud más propiamente humana que ésta— endulzar las penas de los otros, hacer desaparecer la tristeza, devolverles la alegría de vivir. Es decir, devolverle al placer. ¿Por qué, pues, no habría de impulsar la naturaleza a cada uno a hacerse el mismo bien que a los demás? (La Utopía)

Todos tienen una impresionante capacidad de arriesgarse y atreverse no solo a lo desconocido, sino incluso a eso que el pretérito anuncia como imposible, pareciera que son utopistas por naturaleza. En el francés existe una expresión que se podría aprovechar para enfatizar esta idea, me refiero al vocablo *entrepreneur* que a mi modo de ver involuciona en el mundo anglosajón como *entreprenurship* y en el mundo hispano como emprendimiento. El *entrepreneur* se refiere al ser pionero, arriesgado, osado, al que se atreve justo en medio de la incertidumbre, luego, la creación de la democracia pone en ese lugar de privilegio.

No obstante, lo dicho, lo caótico cobra sentido al constatar que la misma especie poseedora de todas las cualidades mencionadas y muchas otras que no se han expresado, que es capaz de engendrar una condición de

interacción social tan sublime como la democracia, al mismo tiempo produzca todos los obstáculos, recovecos, atajos y tecnologías posibles para contrarrestar los efectos positivos de su creación. Cualidad caótica o contradictoria presente en los diversos escenarios y dimensiones de realización de la vida humana.

Esto se hace evidente en muchos ámbitos del desarrollo de la humanidad, por ejemplo, llegamos a un ecosistema llamado tierra, dotado de todas las condiciones indispensables, no solo para nuestra supervivencia sino para un desarrollo vital con las mejores garantías, las mejores posibilidades de convivencia armónica con los demás seres vivos y los factores físico-químicos garantes del equilibrio planetario, sin embargo, como especie, asumimos la tarea sistemática de destruirlo mientras, de modo simultáneo, usamos nuestro acervo intelectual para explorar la posibilidad de encontrar una nueva casa en el espacio sideral, una que podamos habitar al terminar la destrucción masiva del planeta. En este punto pienso, más que caótico el asunto resulta mejor representado por una suerte de esquizofrenia vital que pareciera ser inherente a la especie.

En correspondencia con lo expresado, la democracia no es solo un tema de gobierno, no se refiere esencial ni exclusivamente a la estructura organizacional de algunas sociedades,

Una democracia es más que una forma de gobierno; es primariamente un modo de vivir asociado, de experiencia comunicada juntamente. La extensión en el espacio del número de Individuos que participan en un interés, de modo que cada uno ha de referir su propia acción a la de los demás y considerar la acción de los demás para dar pauta y dirección a la propia, equivale a la supresión de aquellas barreras de clase, raza y territorio nacional que impiden que el hombre perciba la plena significación de su actividad. Estos puntos de contacto más numerosos y más variados denotan una mayor diversidad de los estímulos a que ha de responder un individuo; asignan por consiguiente un premio a la variación de sus acciones. Aseguran una liberación de las capacidades que permanecen reprimidas en tanto que las incitaciones a la acción sean parciales, que tienen que serlo en un grupo que en su exclusivismo suprime muchos intereses. (Dewey, 1985, p.82).

En este sentido, asumir la democracia como un modo de vivir asociado pasa por la necesidad de entenderse como seres gregarios, tiene que ver esencialmente con entender el sí mismo en perspectiva de los demás sí mismos. Implica entender la otredad desde una dimensión que interpela constantemente al yo, para que comprenda y asuma al otro como legítimo otro, incluso, como un yo otro que se realiza desde su sí mismo, pero en función del otro, entendiendo que ese otro es justamente el yo.

En este sentido Dewey va mucho más allá, supone la democracia como una experiencia, es decir como la interiorización de una vivencia plena que además se comunica, se pone en la escena de lo público de modo que incorpora la gran diversidad de intereses que se ponen en juego desde la construcción comunitaria. Se podría colegir, entonces, que su entendimiento de la democracia supera la mera abstracción, en tanto la ubica justamente en el plano de la praxis, una praxis que en cuanto pública se supone transparente, en cuanto transparente auténtica y en cuanto auténtica perfectible, utópica, en búsqueda permanente.

3. Autodeterminación, obediencia y democracia en equidad

El proceso de constitución de la subjetividad, a partir de las relaciones intersubjetivas, las interacciones con otros seres vivos y los demás determinantes ecológicos que caracterizan los espacios vitales, es una agencia compleja cuya duración compromete la trayectoria de vida total del ser humano, no obstante, lo ocurrido en las primeras etapas del desarrollo se constituye en factor esencial para la estructuración de la persona en cuanto ser multidimensional, polifacético, auto-interestructurante, productor y producto de la cultura. En este contexto, los acontecimientos asociados a la formación de los infantes son fundamentales para la constitución del *ser humano*.

Hoy día existe suficiente evidencia empírica que muestra cómo la inteligencia humana puede realizar ejercicios de discriminación y reconocimiento, incluso hasta dos meses antes del nacimiento, en esto se basan cada vez más los programas de estimulación adecuada y estimulación temprana. Basadas, entre otros campos, en los estudios prenatales del lenguaje, (Berwick, Friederici, Chomsky y Bolhuis, 2013; Holden, 2004;

MacWhinney, 1998; Mellow, 2008; O'Grady, 2008; Pérez-Almonacid y Quiroga, 2010; Pinker y Jackendoff, 2005; Seidenberg y MacDonald, 1999; Scholz y Pullum, 2002; Weissenborn, Goodluck y Roeper, 1992).

En este orden de ideas, los infantes dan cuenta de una cualidad que pareciera ser innata en los seres humanos: la predisposición al *ser* autodeterminado. Preferir un pezón frente al otro durante la lactancia, optar por un juguete y no por otro, privilegiar el gusto por ciertos sabores, privilegiar, en principio de manera instintiva, la cercanía a la madre por el placer y beneficios de sobre vivencia y luego afectivos que esto produce, optar por una mayor vinculación con unos compañeros de jardín con respecto a otros con los que se comparten los mismos escenarios, entre otros, son comportamientos que dan cuenta, desde muy temprano, de la capacidad discriminatoria y las tendencias autónomas de los miembros de la especie.

Así las cosas, los procesos educativos, los enfoques pedagógico-curriculares y las decisiones didácticas que se toman en cualquier proceso educativo intencionado son determinantes, pero, en lo que atañe a la infancia, resultan esenciales para la estructuración de mentalidades y comportamientos autónomos, tal vez por esto el maestro Simón Rodríguez insistía en premisas formativas, aún vigentes, tales como:

Mandar recitar de memoria lo que no se entiende es hacer papagayos. No se mande, en ningún caso, hacer a un niño nada que no tenga su «porqué» al pie. Acostumbrado el niño a ver siempre la razón respaldando las órdenes que recibe, la echa de menos cuando no la ve, y pregunta por ella diciendo: «¿Por qué?». Enseñen a los niños a ser preguntones, para que, pidiendo el porqué de lo que se les manda hacer, se acostumbren a obedecer a la razón: no a la autoridad, como los limitados, ni a la costumbre, como los estúpidos.

Este principio puede parecer extremo para algunos, pero, si se revisa con cuidado, tal vez más que extremo resulta tozudo e interpelante. Lo que enseña el maestro Simón está centrado en la necesidad de educar desde el crecimiento de la razón, desde la estructuración del pensamiento crítico como condición indispensable para el discernimiento. Enseñar a ser “preguntones” tiene que ver con una de las mejores opciones educativas a las que se debe acudir, desde las edades más tempranas. Allí

se puede potenciar de manera contundente la capacidad de cuestionarse y cuestionar e interpelar la realidad, en aras de fortalecer los mecanismos de autodeterminación que contrarrestan el sometimiento, la heteronomía y la opresión expresadas de diferentes maneras y producidas desde diferentes fuentes hegemónicas que caracterizan y le dan vitalidad a los intereses y dispositivos alienantes.

Intentando ampliar este segmento del análisis puede resultar pertinente preguntarse por la relación existente entre el enfoque basado en la obediencia que, a mi modo de ver, sustenta en gran medida nuestro sistema educativo y alimenta las diversas expresiones de sumisión, dependencia, heteronomía e indiferencia que observamos en tantos escenarios de nuestra sociedad. ¿No será que, así como se promueve desde los primeros años de escolarización, deliberada y explícitamente el ser obediente, se continúa promoviendo tal agencia a lo largo del tránsito por el sistema educacional, incluso en la universidad?

Surge la pregunta suficiente, ¿cuán comprometidos están los educadores y las instituciones educativas en la construcción de una base social que, desde la obediencia como principio educativo esencial, se somete y entrega la posibilidad de tomar las riendas de su vida, de construir condiciones de vivencia digna, en lugar de oponerse a una supervivencia denigrante basada en el sometimiento?

Pienso que estos dos cuestionamientos deben constituirse en interpelaciones permanentes del hacer educativo. Preguntárselo serenamente, sin apasionamientos ideológicos, puede desencadenar la posibilidad de reconstruir los imaginarios, las concepciones y, por supuesto, las prácticas educativas en el marco de sus ineludibles vínculos con la sociedad, especialmente, en lo que respecta a la construcción de experiencias genuinamente democráticas.

Como se ha visto hasta ahora, los procesos de autodeterminación se sustentan en el desarrollo y uso deliberado de la razón; no así en un compromiso con la verdad, con una verdad, o, en principios de orden moral, “la verdad y la moralidad no figuran entre las condiciones que

deben hallarse para que exista autonomía” (Dearden, p. 422). El ser autónomo, para su constitución en cuanto tal, no debe estar sometido a validaciones epistémicas ni a posturas dogmáticas sobre el bien o el mal; así, sigue siendo la propia razón el referente fundamental del proceso de autodeterminación, del ejercicio permanente de hacerse autónomo en interacción con las otredades que lo conviven en sus nichos.

Quien se constituye autónomo no se realiza de manera aislada o de espaldas a las diversas manifestaciones de la sociedad y la cultura a la que pertenece, sin embargo, sí le es intrínseca la imperiosa necesidad de crear condiciones propicias para encontrar, en el sí mismo, los bastiones del comportamiento propio, esto es, contar con la estructura cognoscitiva, actitudinal y volitiva requerida para no estar a expensas de las fuerzas externas, servirse de su propio entendimiento, al decir de Kant en clave de la mayoría de edad.

Apoyado en las conjeturas planteadas, encuentro oportuno compartir una experiencia ocurrida en el contexto de un proceso formativo a nivel de posgradual, específicamente en una maestría en educación. Luego de la lectura del primer capítulo de la Reproducción -uno de los textos más controversiales, pero, en mi criterio, también de los más profundos escritos por Pierre Bourdieu, en este caso junto a Jean Claude Passeron- una estudiante expresa públicamente que el texto “le había movido el piso” que se había sentido “cuestionada en su ser como educadora y como persona”.

En la Reproducción, la tesis defendida por los autores tiene que ver con la escuela como escenario de reproducción social, como espacio de promoción de las condiciones que garantizan la perpetuación de hegemonías a partir de la complicidad de los agentes educativos y la mediación de la pedagogía como fuente de violencia simbólica, es decir, como expresión de una fuerza auténticamente violenta que no se percibe en cuanto tal, dada su capacidad para ocultar la imposición de su propia fuerza. Al respecto afirman los autores que “Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural” Bourdieu y Passeron (1998).

La docente auto-interpelada, quien, además, funge en ese momento como rectora de una institución educativa oficial, expresó haberse visto cuestionada desde las descripciones que se muestran en el texto, agentes educativos que en muchos casos operan de manera inconsciente, a modo de simples piezas de un engranaje dispuesto para reproducir las condiciones que garantizan la perpetuación de del sistema dominante, las lógicas que lo sustentan y los intereses de quienes detentan el poder resguardado mediante la arbitrariedad cultural impuesta.

Ubicada en el marco de las reflexiones que se traen, la anécdota podría ser útil para explicitar mejor que la construcción del ser autónomo implica un movimiento interno, una especie de entropía caracterizada por matices ligados, tanto en su ocurrencia como en sus efectos, a las cualidades que le dan identidad a cada expresión de la subjetividad en contexto. No obstante, emprender el viaje hacia la autonomía, independientemente de cuándo ocurra y bajo qué circunstancias se produzca, lleva consigo la necesidad de “generar una rebelión interna que proporcione la dinámica necesaria para que llegue a ser un ideal el valerse por sí mismo” Dearden (1982, p. 470)

En correspondencia con la afirmación que hace este autor, quizá lo experimentado por la docente en cuestión fue una especie de rebelión interna que sacudió sus entrañas y activó el potencial crítico que estaba adormecido en lo más profundo de su *ser*. Quizá se requieran muchas de estas pequeñas rebeliones que, al modo de una especie de *nanobots concienciadores*, invadieran el interior de quienes, aun teniendo responsabilidades socio-educativas tan grandes, no han logrado estructurarse como sujetos genuinamente autónomos.

Desde esta misma secuencia, no quisiera desaprovechar la ocasión para volver sobre un aspecto que considero muy importante en escena descrita, la docente que se siente interpelada es una rectora, líder del proyecto formativo que le da sentido a la entidad oficial en la que trabaja. Este contexto, como se puede evidenciar, representa un asunto de gran calado; en primera instancia porque en cuanto rectora de la institución, encabeza la formación de más de mil niños y jóvenes, en promedio por año, pero, además, se configura como líder de unos 40 educadores, entre docentes y directivos docentes, que están al frente de los procesos de aprendizaje-enseñanza de los educandos.

En este devenir reflexivo me surgen, entonces, varias preguntas: ¿Cuáles son los criterios que han orientado la acción directiva de esta gestora educativa? ¿Qué tipo de liderazgo habrá signado los destinos de esa comunidad educacional? ¿Cuánta claridad y conciencia existirá en los diferentes actores educativos de este colectivo, frente a la sublime responsabilidad de contribuir con la formación de tantas personas? ¿Qué tipo de formación se produce en un escenario con tales características? y, finalmente, ¿A qué sociedad contribuyen tales agencias educativas intencionadas?

He aquí un hecho de la cotidianidad educativa colombiana que, si bien no es más que un caso, tal vez resulta ilustrativo para ver mejor la necesidad de una formación orientada por sujetos autónomos, independientes, libres, equitativos. Que, a su vez, orienten la constitución de subjetividades auténticamente autónomas, constituyentes de alternativas equitativamente emancipadoras, que contrarresten la consolidación de una cultura de obediencia y sumisión a ultranza, basada en las recompensas inmediatas que reciben los obedientes, quienes desde la heteronomía subyugante forman parte del redil en tanto cimiento, medio y objeto de la dominación.

Contrarrestar la obediencia con la racionalidad, combatir el yugo con la creación de condiciones de posibilidad para la independencia y generar espacios cada vez más significativos para la expresión de las libertades, son retos ineludibles en un camino hacia la construcción de experiencias de vida auténticamente democráticas, basadas en una educación de calidad, una pedagogía al servicio de la educación intencionada y un currículo democrático y democratizador, sustentado en la equidad como medio de valoración sistémica de la dignidad humana en contextos diversos, multiculturales y pluriexperienciales.

4. Democracia, Educación y Sociedad: una realidad compleja

Hasta aquí se ha visto que la democracia no es un simple modelo de gobierno, implica la vivencia de las personas como totalidades multidimensionales y se sustenta esencialmente en la independencia, autonomía y libertad como condiciones inherentes a la experiencia democrática propiamente dicha. En este mismo sentido, se ha podido observar, también, que la educación es un factor determinante en los complejos procesos de construcción social.

Por otra parte, la sociedad como mega estructura en la que se ponen en juego todos los sistemas de producción, reproducción y reconstrucción que le dan forma y por medio de las cuales cobran sentido las realidades humanas, se configura y expresa desde unas lógicas supremamente complejas, entraña infinitas posibilidades de interacciones e interestructuraciones entre sus partes, entre cada una de ellas y la totalidad sistémica; asimismo, entre los resultados de todas estas interacciones con los demás componentes del sistema. De este modo, de acuerdo con Morin, la sociedad o la cultura no pueden asumirse como "...superestructura ni infraestructura, siendo impropios estos términos en una organización recursiva en la que lo que es producido y generado se convierte en productor y generador de aquello que lo produce y lo genera" (Morin, 1998, p.60).

En este orden de ideas, resulta difícil abordar un intento de relación entre democracia, educación y sociedad, sin acudir al fenómeno de la cultura, sin precisar desde donde se entiende tal cualidad eminentemente humana. Por lo anterior, acudo a una perspectiva antropológica inscrita el denominado pragmatismo cultural y desde allí, aprovechar la mirada de Marvin Harris, antropólogo estadounidense que asume la cultura como el "estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar" (Harris, 1981, p. 27).

Siguiendo a este autor, al asumir la cultura como estilo de vida total, es claro que la democracia, la educación y la sociedad son asuntos determinantes y determinados en el ámbito de la cultura. Vale decir, no es posible la genuina democracia sino en el contexto de una cultura democrática, no se trata simplemente de una formalidad institucional-gubernativa, en su lugar, se enfrenta a la necesidad de impregnar cada rasgo de las interacciones y producciones humanas con las cualidades identitarias de una vida en democracia, como estilo de vida total. Implica la expresión sublime del acontecer democrático en cada una de las agencias sociales, el compromiso de toda la sociedad, desde las más encumbradas estructuras y lógicas de funcionamiento del estado y las demás instituciones, hasta las más *humildes* acciones cotidianas que garantizan la convivencia ciudadana.

Por otra parte, la cualidad que le imprime Haris a la cultura como rasgo socialmente adquirido, lleva a la constatación de su existencia como fenómeno que se incorpora a la naturaleza biológica de los humanos, es decir, se trata de una construcción parida desde las relaciones intersubjetivas, las de los sujetos con el medio en que se realizan como entes multidimensionales, de los efectos que el entorno produce sobre los individuos y las comunidades, así como de las emergencias complejas que surgen de todas estas múltiples interacciones en tanto organización recursiva. Desde esta lógica, resulta bastante claro que la cultura es producto de la educación y que, a su vez, la educación es un producto cultural. Evidencia tozuda de otro bucle de inter-determinación, recursivo, complejo.

Si la democracia, tal como se ha entendido, es una experiencia de vida humana, como producto cultural pasa por su incorporación dinámica al acervo de una colectividad y, por tanto, encuentra en la educación el medio para constituirse como tal o convertirse en una especie de holograma que cumple una función eficazmente distractora, frente a las motivaciones de dominación, sometimiento y perpetuación de hegemonías instauradas por quienes detentan el poder en sus diversas expresiones y usan la pseudo-democracia para imponer la arbitrariedad cultural que garantiza la emergencia del *habitus* que las sustenta.

Otro aspecto que aflora en este contexto, tiene que ver con la cualidad del fenómeno de la cultura en cuanto pautado y recurrente. En lo que respecta a ser pautado, se avoca a una especie de acuerdos que se deben producir en las sociedades para que la cultura se constituya en cuanto tal. No resulta tan difícil entender que tales acuerdos se producen desde lo implícito, producto de las vivencias y experiencias humanas; es decir, no se está frente a un hecho de consenso formal producido a partir de expresiones y declaratorias normativas para crear los rasgos culturales de una comunidad; en su lugar, emerge la instauración de lógicas que devienen del uso y las costumbres comunitarias, mediadas, claro, por intereses, formalizaciones, concepciones e ideologías.

Por su parte, lo recurrente tendría que ver con una suerte de sistematicidad en la ocurrencia de ciertas expresiones, convertidas en identidades culturales gracias a su reiteración y permanencia en el tiempo. En la

medida en que tales ocurrencias estén presentes, a modo de regularidades en la interacción social, se convertirán en cualidades culturales aprendidas que darán identidad a las distintas comunidades. Por tanto, democracia, educación y sociedad son productos y productores de cultura, y su nivel de interacción compleja se acrecienta desde las mutuas y pluridimensionales determinaciones derivadas del pensar, sentir y actuar de individuos y colectivos constituidos y constituyentes en la organización social.

5. Hacia un currículo democrático y democratizador en perspectiva de equidad

Tal como se planteó al inicio de esta reflexión, el currículo se entiende como el fenómeno mediante el cual se formaliza la estructura y dinámica requerida para el desarrollo de un proyecto educacional y, por tanto, se configura desde una construcción cultural permanente, caracterizado como sistema complejo, materializado desde tres grandes ámbitos, el macro, meso y microcurrículo. Así entendido, resulta congruente expresar que, si de educación y democracia se trata, el currículo se configura como dispositivo-mediación fundamental para garantizar o entorpecer la realización de procesos educativos genuinamente democráticos y democratizadores, basados en la equidad como principio, más que en la justicia como supuesto de mediación igualitaria.

a. En cuanto al macrocurrículo

La educación intencionada, en tanto fenómeno determinante del devenir social, debe apelar a un *telos* centrado en el desarrollo integral de las personas, a propósito de la construcción de una mejor sociedad, no de la mejor sociedad, porque esta no sería dable en el marco del dinamismo propio de los individuos y comunidades que la configuran, pero, sí de un corpus social que evoluciona a partir del crecimiento sociocultural y económico, como medios garantes del bienser y el bienestar de todos los individuos-colectivos que la constituyen. Individuos-colectividades que, a su vez, en tanto cuerpos morales deben desarrollarse armónicamente con los demás seres vivos y las condiciones fisicoquímicas garantes de vida plena para los organismos habitantes del presente, sin abandonar su responsabilidad con respecto a las generaciones futuras.

Si se asume esta perspectiva como referente máximo en la construcción del horizonte de sentido en la educación intencionada, entonces, el marco teleológico de todo proyecto educativo debe estar centrado en la constitución de seres humanos con expectativas, intencionalidades, valores, habilidades, actitudes y conocimientos, que le permitan entenderse y asumirse interdependientes, autónomos, libres y corresponsables del bien común. Así, desde el nivel macro, el currículo comporta la necesidad de sustentarse en un análisis crítico del contexto, a fin de comprender, valorar e interpelar las condiciones de realidad, en aras de plantear alternativas de formación congruentes con las necesidades derivadas de las tensiones producidas entre las condiciones del contexto y el *eidós* que orienta la concepción de humanidad y sociedad que le da sentido al proyecto educativo.

En este orden de ideas, el camino no será “ni el idealismo subjetivo ni el objetivismo mecanicista, sino la inmersión crítica en la historia” como lo expresa Giroux citando al maestro Freire. (Giroux, p. 13). Tal Inmersión crítica, desde una perspectiva hermenéutica, debe abordar la realidad sociopolítica, cultural y económica como totalidad sistémica a fin de evitar que la institución educativa se convierta en un escenario de reproducción social a ultranza. Si bien es cierto que una escuela democrática debería estar sustentada en una sociedad cuyas vivencias también lo sean, no es menos cierto que el papel esencial de los procesos de educación intencionada pasa por la necesidad de constituirse en referente de la sociedad, es decir, de ser más pauta que reflejo, liberados de cualquier sumisión y amparados en sus propios principios éticos. (Borrero, 2008)

A nivel macrocurricular, entonces, es menester superar la tensión expresada por Dewey en el sentido de que “cada generación se inclina a educar a su Juventud para salir adelante en el mundo presente, en lugar de hacerlo con vista al fin más propio de la educación: la promoción de la mejor realización posible de la sociedad” (Dewey, 1995, p. 25). En correspondencia con lo expresado, el macrocurrículo y la consecuente lectura crítica del contexto, para la construcción del marco teleológico en todo proyecto educacional, lleva consigo la necesidad de explicitar con claridad los componentes esenciales del horizonte de sentido que marca la pauta formativa, significa esto, precisar cuál es el referente

sobre el *ser persona* y la sociedad que se aspira ayudar a construir desde la intencionalidad macroeducativa.

Siguiendo este hilo conductor, en lo que respecta a una educación garante de la construcción de mentalidades y comportamientos democráticos, en clave de equidad, se debe asumir el riesgo de construir perfiles de formación exigentes, que muestren explícitamente la necesidad de contribuir con la formación de seres humanos profundamente críticos y asociar tal virtud a las necesidades de transformación social en cada contexto. Todo esto, incluso, generando puntos de fuga, posibilitadores de resistencia contra los factores hegemónicos que contravienen la humanización equitativamente libre en los sistemas imperantes.

Así las cosas, el marco teleológico de un proyecto educacional, es decir, su misión, la filosofía que lo sustenta, los propósitos formativos y los valores que le son inherentes, no solo debe reflejar el estado social de derecho y las garantías que para el desarrollo de la ciudadanía plena están consagradas en la constitución y las leyes como expresiones macro del contrato social, en los estados que se declaran democráticos, debe constituirse, fundamentalmente, en la expresión de una rigurosa, profunda y comunitaria lectura del contexto, a fin de construir crítica y democráticamente las cualidades referentes del ser humano, la sociedad y el tipo de relaciones que se pretende potenciar de modo deliberado y sistemático.

b. Desde el mesocurrículo

En correspondencia con esta mirada, no basta con establecer un horizonte de sentido que suponga la formación de personas íntegras, críticas, con espíritus libres y liberadores, resulta difícil encontrar un proyecto educativo que no se plantee tales cualidades como referentes del tipo de seres humanos y sociedad que suponen ayudar a construir, incluso, en el mejor de los casos, siendo el resultado de procesos enteramente participativos; no obstante, se requiere que el *telos* construido provoque la generación de estructuras congruentes, la configuración de lineamientos claros y el establecimiento de conexiones significativas a nivel mesocurricular; todo,

con el fin de configurar la institución educativa como nicho ecológico propicio para la realización del horizonte de sentido que se ha estructurado comunitariamente.

Lo anterior implica, más allá de las declaratorias formales, la estructuración de la institución educativa como una organización no piramidal, es decir, que la manera en que se configure la distribución del poder para la toma de decisiones y la gestión en todas sus dimensiones, responda a una lógica enteramente democrática, centrada en el actuar colegiado, el reconocimiento de los sujetos y las colectividades como organismos inteligentes, co-laborativos, interlocutores válidos que desde la diversidad y la interacción significativa enriquecerán la gestión educativa, siempre que se garanticen las estructuras, los espacios y las condiciones de posibilidad para una transparente expresión democrática.

En correspondencia con lo expresado, las distintas instancias que sustentan la organización educativa deben ser escenarios en los que el poder y la disposición de servicio se asumen como condiciones directamente proporcionales. De este modo, el poder debe entenderse y asumirse como oportunidad progresiva de servicio y no como expresión de dominación, en tal sentido, la premisa máxima de quienes ocupan espacios de poder en educación debería ser: *Cuanto más poder detento, tanto más servicio ofrezco*. Esto, de ningún modo, significa que la actitud democrática y de servicio esté supeditada a la condición de poder que se tiene, al contrario, es la convicción sobre el sí mismo y sobre el ser humano como ser social, como ser gregario, lo que conlleva la asunción del poder como potenciador del darse a los demás, en aras del bien común.

Si toda la estructura y lógica operacional se configuran de esta manera, las decisiones y procedimientos institucionales no obedecerán a un accionar estratégico, por el contrario, darán cuenta de acciones enteramente comunicativas, en tanto

El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de proceso de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión” (Habermas, 1998, p. 143).

Si de lo que se trata es de servir y, aun mejor, de servir en el contexto de un proyecto formativo democrático y democratizador, entonces cada acción, cada procedimiento, cada decisión entrañará una condición de falibilidad que buscará su validación en la sabiduría, proactividad y congruencia de los sujetos y colectivos implicados.

Puestos en este escenario, los órganos colegiados formalmente constituidos para el gobierno y la gestión educativa, dejan de ser simples formalidades de asentimiento acrítico a los intereses de distintas fuerzas y poderes, constituyéndose en escenarios deliberativos que le dan forma y sustentan las instituciones educativas a modo de foros permanentes de la cultura. Ligada a tal realidad existen dos demandas ineludibles: la elección genuinamente democrática de los integrantes de tales organismos y el empoderamiento político para ejercer sus funciones de un modo efectivamente crítico.

En coherencia con lo anterior, la institución educativa debe contar con un plan de formación política y por qué no decirlo, de formación en democracia para potenciar la autodeterminación, la capacidad de discernimiento y la toma de decisiones basadas en el juicio propio, la capacidad de leer críticamente el contexto y el beneficio equitativo para cada uno de los integrantes de la comunidad educativa; equidad que debe reflejarse, además, “en la diversidad social, económica y cultural de los puntos de partida de las trayectorias escolares.” (Díaz, 2016, p. 273).

Producto de tales agencias es mucho más factible contar con mentalidades y actitudes de estudiantes, docentes y directivos decididos, por una parte, a elegir consciente y críticamente a sus representantes ante los órganos de gobierno y, por otra, a comportarse con estatura democrática en tales escenarios de poder, es decir, capaces y dispuestos a emprender acciones y tomar decisiones centradas en los intereses comunitarios, el mejoramiento de las interacciones humanas y la calidad centrada en el desarrollo integral de las personas y los diferentes colectivos vinculados al proyecto educativo que se agencia.

No obstante, lo expresado, desde la convicción del aporte que hace este tipo de prácticas para la construcción y consolidación de culturas institucionales auténticamente democráticas y democratizadoras, es

menester precisar que el mesocurrículo comporta otros escenarios determinantes en la vivencia democrática de una institución educativa. Así, por ejemplo, la concepción curricular y el diseño de la oferta educativa se convierten en factores determinantes para construir y potenciar una cultura institucional fundamentada en la valoración equitativa de los sujetos, la horizontalidad de las relaciones intersubjetivas y las dinámicas co-laborativas propias de un cuerpo tan diverso y complejo como la comunidad educativa.

En diferentes contextos educativos es común observar que la construcción de planes de estudio o mallas curriculares, no dan cuenta de prácticas propiamente democráticas y mucho menos críticas; las experiencias tanto en instituciones oficiales y como de carácter privado demuestran, por una parte, que estos procesos generalmente son impositivos, parten del supuesto equívoco que los currículos deben ser construidos por expertos y luego aplicados por los docentes como operadores de los mismos. Basados en la premisa anterior, las estructuras y lógicas de gestión curricular terminan por constituirse en simples medios de reproducción del *statu quo*, llegando a niveles tan extremos como considerar, implícita o explícitamente, que los currículos deben ser construidos a prueba de docentes. Tal premisa, por más radical que parezca, aún se mantiene como criterio de gestión educativa en muchos escenarios educacionales, muchas veces oculto tras el velo de los eufemismos que pululan en la sociedad actual.

En correspondencia con lo expresado, el ámbito mesocurricular es determinante para la construcción de una apuesta educativa democrática, soportada en un *eidos* emancipador, potenciadora de la libertad y la equidad, más que de una justicia formal convertida, con alguna frecuencia, en instrumento de violencia simbólica, legitimadora de múltiples expresiones de la arbitrariedad cultural que atenta contra los más caros valores de la dignidad humana y busca perpetuar el interés egoísta de quienes detentan un poder usurpado por medio de la aparente legitimidad que deviene de la fuerza oculta en la condición simbólica de sus imposiciones.

Gestar democrática y equitativamente un mesocurrículo para la democracia y la equidad, pasa, también, por la formulación y construcción de respuestas conscientes, deliberadas y colectivas a preguntas tales como: ¿Cuál es el

modelo, enfoque o perspectiva pedagógico-curricular más pertinente, con respecto al perfil formativo que deviene del horizonte teleológico? ¿Cuáles son los roles de los sujetos participantes directa e indirectamente en el proceso? ¿Qué concepción-es sobre conocimiento-saber orientará la gestión educativa? ¿Cuál es el lugar de los contenidos-experiencias curriculares en el proceso formativo? ¿Qué perspectiva de secuenciación y lógicas de construcción de conocimientos-saberes-experiencias se constituyen en referentes para la agencia del proceso formativo? ¿Cómo se concibe, cuáles serán los propósitos, sobre qué se volcará, de qué medios se valdrá, como y para que se utilizarán los resultados de la evaluación? ¿Qué recursos se pondrán a disposición del proceso y cómo constituirlos en mediaciones que potencien significativamente la formación en toda su multidimensionalidad?

Cada uno de estos cuestionamientos es determinante en el desarrollo del proceso formativo, especialmente, si se pretende contribuir con la formación de mentalidades y actitudes democráticas, libres y equitativas; en primer lugar, porque influyen directamente en la materialización del perfil de formación, en segundo término porque, en la medida que las construcciones derivadas de estas preguntas sean producto de la deliberación y el acuerdo colectivo, existirán mayores posibilidades de apropiación y empoderamiento de los sujetos protagonistas y, en consecuencia, mejores resultados educativos.

De otra parte, en lo que respecta al mesocurrículo, un asunto crucial para la realización de una educación democrática y democratizadora se asienta en la necesidad de lograr que cada uno de los cuestionamientos anteriores, deben configurarse como desencadenantes de preguntas complementarias de tal modo que interrogarse por ¿Cuál es el modelo, enfoque o perspectiva pedagógico-curricular más pertinente, con respecto al perfil formativo que deviene del horizonte teleológico? Implica cuestionarse por la pertinencia de adoptar un modelo o enfoque preexistente, retomar componentes de varios modelos o enfoques y articularlos en perspectiva ecléctica o, considerar la posibilidad de construir un enfoque propio que resulte congruente con el perfil integral asociado a una educación en democracia, democratizadora, libertaria, equitativa y contextualizada en el territorio como lugar antropológico. En lo atinente a ¿Cuáles son los

roles de los sujetos participantes directa e indirectamente en el proceso?, es menester cuestionarse por las concepciones de docente y de estudiante, por los niveles y perfiles de formación de los primeros, así como por las condiciones socioeconómicas y el capital cultural de los segundos. Y un asunto muy importante: ¿Cuáles son las concepciones y prácticas de poder que subyacen a las relaciones entre docentes y estudiantes?

Por su lado, en cuanto a ¿Qué concepción-es sobre conocimiento-saber orientará la gestión educativa?, emerge la interpelación por la perspectiva de su abordaje, esto es, si la ruta de análisis seguirá una línea epistémica o acogerá la tradición epistemológica; si resulta más democrático considerar todas las formas de conocer como posibilidades de generación de conocimiento válido; si la apuesta es por el conocimiento científico como único conocimiento al que se le puede reconocer tal validez o, si se estratificará éste frente algunos otros o frente a todos los demás. En términos meta-analíticos, esta pregunta también implica cuestionarse por el sentido e implicaciones de expresiones como *democratización del conocimiento*, que en muchos escenarios resultan completamente huecas o, en el mejor de los casos, simplemente retóricas o eufemísticas.

Siguiendo esta secuencia de análisis, encontramos que la pregunta referida a ¿Cuál es el lugar de los contenidos curriculares en el proceso formativo? Comporta un singular interés debido a la importancia que tradicionalmente se ha endosado a los contenidos. Con respecto a la meta-intelección de esta pregunta y su vínculo con la construcción de una cultura democrática desde la institucionalidad educativa, es ineludible la consideración de una alerta temprana, encender las alarmas ante el riesgo de naturalizar los contenidos hegemónicos generados desde múltiples escenarios de poder, en detrimento de la riqueza creativa que ha de producirse desde la interacción formativa en contexto.

El discernimiento colectivo sobre la naturaleza y pertinencia de los contenidos en el proceso formativo, deben desencadenar ciertas precauciones relacionadas con las motivaciones, el lugar y los efectos de los contenidos explícitos, implícitos, ausentes, nulos u ocultos que configuran las estructuras y lógicas curriculares. Todo lo anterior, imbricado deliberadamente con el interrogante referido a ¿Qué perspectiva de secuenciación y lógicas de construcción de conocimientos-saberes-

experiencias se constituyen en referentes para la agencia del proceso formativo?, la manera como se ordenan, des-ordenan, encadenan o desencadenan los contenidos o saberes durante la gestión de los procesos educativos intencionados, pueden dar cuenta de prácticas genuinamente democráticas o, en su lugar, constituirse en meros escenarios de reproducción mecánica del *statu quo*.

Retomando el orden en que se formularon las preguntas, al cuestionarse sobre ¿Cómo se concibe, ¿cuáles serán los propósitos, sobre qué se volcará, de qué medios se valdrá, como y para que se utilizarán los resultados de la evaluación?, es fundamental establecer las relaciones entre: poder, control, evaluador y evaluado. Si existe un ámbito desde el que se puede influir para la generación y posterior consolidación, o para la obstrucción de una cultura democrática, ese es el de la evaluación.

Los juegos de poder y control que lleva consigo la evaluación, determina al máximo los niveles de arbitrariedad e imposición o de concertación, consenso y negociación que pueden caracterizar al sistema educativo. De igual modo, definen el tipo de relaciones, horizontales o verticales que se establecen entre los participantes, bien sean entre docentes y estudiantes, entre directivos y docentes e incluso, las que se producen entre los integrantes de tales estamentos de la organización educacional, asimismo, de la distribución equitativa o inequitativa que se hace de los resultados y juicios valorativos, derivados de la evaluación en sus distintas expresiones.

Finalmente, con respecto a la pregunta que indaga sobre ¿Qué recursos se pondrán a disposición del proceso y cómo constituirlos en mediaciones que potencien significativamente la formación en toda su multidimensionalidad?, podría pensarse que no tiene mayor trascendencia en cuanto a la promoción deliberada de mentalidades y prácticas democráticas, no obstante, la carga simbólica que tienen los recursos y los medios que se usan en los procesos educativos, resultan determinantes frente a eso que en la teoría curricular se ha denominado el currículum oculto.

Desde la perspectiva analítica propuesta, preguntarse por los recursos provoca una exhortación en el sentido de estar prevenidos ante la tentación de considerarlos como fenómenos inocuos con respecto a la formación

y en especial de una que se diga democrática. Así, resulta indispensable estar alerta para que más allá del tipo de recurso utilizado y de la claridad necesaria que vincula su uso con el enfoque pedagógico-didáctico establecido, se asuma que ningún tipo de recurso y su constitución deliberada como mediación, en tanto acción deliberada para usarlos con fines formativos, garantiza *per se* una acción educativa democrática.

En correspondencia con lo anterior, asuntos como el uso de las tecnologías de información y comunicación TIC, tan determinante en nuestros tiempos, requiere de mucho cuidado para no incurrir en mitificaciones, deificaciones o contribuir directa o indirectamente con las tendencias que la ubican entre uno de los factores de mayor adicción en el mundo contemporáneo. El uso de la tecnología como recurso puede constituirse en un factor emancipador y democratizador si se asume como medio de acceso crítico a la información, pero, también puede ser uno de los más potentes instrumentos de manipulación y dominación de masas. La clave está en constituirlos como medios genuinamente formativos y herramientas para la democratización del conocimiento, a partir del manejo crítico de la información.

El uso de la tecnología es solo un ejemplo, pero, por otra parte, en lo que atañe a los distintos escenarios que pueden usarse como recursos formativos, la selección de lugares y sujetos con los que se provoca algún tipo de interacción por parte de los estudiantes, es un asunto determinante. A caso puede producir el mismo efecto formativo la visita exclusiva a un centro comercial entendido como “no lugar”, que realizar una visita interactiva a una plaza de mercado tradicional, como las que aún existen en ciudades y provincias colombianas.

En esta misma lógica de revisión crítica, vale preguntarse si se producirán los mismos desencadenamientos formativos al mirar ingenuamente que al observar críticamente películas como “La vida de los otros” o “Escritores de libertad”, por mencionar solo dos títulos. En síntesis, preguntarse por los recursos implica cuestionarse por su incidencia formativa en cuanto artefactos simbólicos que, antes de ser mediación fueron constituidos como medios producidos por múltiples intereses, en muchos casos, al margen de la dignidad, el crecimiento colaborativo y las libertades de sujetos y comunidades partícipes en los procesos educativos intencionados.

c. Desde lo microcurricular

Lo dicho hasta aquí, permite pensar, entender y asumir el mesocurrículo como escenario puente, como bucle pionero en la traducción y materialización de las declaratorias expresadas en el marco teleológico que caracteriza el horizonte de sentido educacional desde el contexto macrocurricular. Sin embargo, es en el ámbito del microcurrículo donde se produce el máximo nivel de concreción de cualquier apuesta formativa intencionada. Es allí donde cobra su máximo sentido y se evidencian de mejor manera los niveles de congruencia o incongruencia, con respecto a la praxis derivada de los cuestionamientos y el meta-análisis característicos del ámbito mesocurricular.

En este orden de ideas, resulta pertinente interrogarse también sobre qué es eso del microcurrículo. En tal sentido, así como se precisó que el ámbito macro del currículo comporta los referentes constitucionales, las demás normas del contrato social, los lineamientos pedagógico-curriculares generales de un estado, más todo lo que comporta el marco teleológico institucional; y, de modo similar, se asumió que el mesocurrículo se configura en un intersticio, un bucle-puente que traduce lo macro al contexto de cada institución educativa; el ámbito microcurricular está dado por los escenarios y las múltiples relaciones que se producen entre de los sujetos que agencian directa y explícitamente las acciones formativas, a partir de dos roles profundamente peculiares: educadores y educandos.

Una educación democrática y democratizadora no será posible sin unas relaciones microcurriculares democráticas y democratizadoras. Es impensable la construcción de una cultura democrática en y desde la institución educativa si el aula no es su principal laboratorio. En este sentido, la noción de aula trasciende la tradicional concepción del salón de clases, este es más una jaula, un espacio de control de los cuerpos y los espíritus. Se corresponde con lo expresado por Foucault en *Vigilar y castigar*, al cuestionar este tipo de escenarios sociales configurados a modo de una “maquinaria de control que ha funcionado como microscopio de la conducta” (Foucault, 2005, p. 175).

El aula al que se hace referencia en este párrafo, no es esta aula de clases, se refiere a los contextos de interacción pedagógico-didáctica, a todos

esos escenarios donde se producen encuentros genuinamente formativos como expresión de una acción eminentemente comunicativa y no estratégica, para volver a Habermas; sustentados en el reconocimiento mutuamente horizontal de los participantes, sin predeterminaciones de orden hegemónicas e impositivas, dinamizados desde el vínculo conversacional que supera el dogma-imposición de la verdad y cobra vida en la pretensión de verdad y el reconocimiento equitativo de las singularidades participantes como posibilidad para la construcción de historia e historicidad colaborativa, democrática, más allá de la justicia formal-institucional.

En este orden de ideas, la formación de un espíritu democrático para una vivencia democrática y democratizadora, en y desde la educación intencionada, comporta la concertación y negociación de asuntos determinantes en la gestión educativa microcurricular y entre los cuales se pueden destacar:

1. Los propósitos formativos que se persiguen, esto, en aras de trascender la condición de violencia simbólica endilgada antes a la pedagogía y sus nexos con la arbitrariedad cultural. En tal sentido, un primer segmento democratizador, desde el microcurrículo, está representado en la necesidad de contar con la visión de los estudiantes acerca de aquello en lo que se les pretende formar. Para que esto no se convierta en un vano formalismo, se requieren estrategias que faciliten el empoderamiento de los estudiantes, así como de ambientes de confianza para que los educandos expresen libremente sus consideraciones y perspectivas, en correspondencia con sus niveles de desarrollo. En tanto opciones complementarias a lo preestablecido curricularmente, tales miradas deben valorarse como tales y, por tanto, ser parte esencial de la negociación académica con los educandos.
2. La definición de los contenidos. En coherencia con lo descrito para el caso del mesocurrículo, el docente siempre debe contar con una propuesta que se sustenta en sus conocimientos, su experiencia y capacidad de contextualización, que supone, a su vez, total congruencia con el proyecto educacional del que forma parte. No obstante, en cuanto práctica democrática, microcurricular sistémica

y equitativa, la docencia implica reconocer a los estudiantes como sujetos inteligentes y capaces, empoderados de su formación, por esto, la concertación de los contenidos con los aprendices no es un asunto de naturaleza opcional, constituye un imperativo que implica, además, el suministro de información, herramientas, incluso, interpelaciones necesarias para que los estudiantes realicen un mejor ejercicio de discernimiento sobre los conocimientos-saberes que se les pretende enseñar, según sus edades y las etapas del desarrollo en que se encuentren.

3. Discutido y acordado lo concerniente a los propósitos y contenidos formativos, cobra sentido el debate sobre las diferentes posibilidades metodológicas. Este componente del sistema curricular posee implicaciones especiales en el proceso educativo y, de manera muy particular, en la formación democrática y democratizadora. La discusión metodológica pasa por el reconocimiento y la valoración de los múltiples intereses, las motivaciones, los estilos de aprendizaje y las condiciones contextuales de los aprendices.

En el ámbito microcurricular la metodología puede ser la mejor aliada para contribuir con la construcción de sujetos conscientes de la importancia que tiene la deliberación, la libertad, la independencia, las condiciones de singularidad y la autonomía como aspectos indispensables para la formación democrática en contextos democratizadores y equitativos.

Como todos los demás componentes del proceso educativo, pero, de manera mucho más evidente y contundente, la metodología debe configurarse en un meta-proceso, es decir, en aras de una educación democrática y democratizadora, las estrategias didácticas deben privilegiar la participación consciente y activa de los estudiantes, el reconocimiento y la valoración de todos los participantes como auténticos protagonistas, el desarrollo del espíritu crítico como medio de constitución del ser intelectualmente autónomo y de la autonomía política en clave de “mayoría de edad”.

En la medida en que el proceso didáctico contemple las posibilidades mencionadas, más todas aquellas que de modo complementario enriquezcan la praxis democrática en el aula, se crean condiciones

adecuadas para la construcción de una cultura democrática que, de manera deliberada, se configure en referente y pueda extrapolarse críticamente a los demás espacios vitales de los educandos.

4. Un último aspecto para resaltar desde el ámbito microcurricular, está representado en la evaluación. Este es uno de los fenómenos más complejos en los procesos de formación y, por tanto, uno de los más interesantes; la evaluación en el microcurrículo debe partir de criterios ampliamente democráticos, esto es, que comporten la realidad total en la que se forman los educandos. Requiere de estrategias no solo variadas sino múltiples, negociadas con los educandos en contexto, que respondan a la diversidad de estilos cognitivos, las singularidades socioculturales de los estudiantes, así como a sus intereses, en armonía con los propósitos educacionales.

Todo lo anterior, si no viene acompañado de la construcción de instrumentos, medios y escenarios congruentes para la realización y sistematización del proceso evaluativo, probablemente se quedará en buenas intenciones. Los formatos, medios o instrumentos, parametrizados o no, abiertos o cerrados, particulares o colectivos, sino se piensan y diseñan desde un espíritu formativo democrático e incluyen equitativamente las condiciones de singularidad, terminan constituyéndose en parte de los factores más alienantes de los procesos educativos.

Cada una de las variables vinculadas al subsistema de evaluación debe ser concertada entre docentes, directivos y, por supuesto, con los estudiantes. La negociación con ellos es la más clara muestra de la conciencia democrática y equitativa de la institucionalidad educativa, es un reconocimiento, no un obsequio, una expresión democrática, no un eufemismo retórico. En este mismo sentido, se requiere complementariedad entre la autoevaluación como posibilidad de reapropiación crítica sobre la conciencia formativa del sí mismo, la coevaluación en tanto mecanismo de regulación colaborativa y fraterna, y la heteroevaluación como expresión de la condición de *primus par* que le corresponde al docente en tanto arquitecto-interventor-ingeniero de ambientes de cooperación para el aprendizaje y la formación en toda su multidimensionalidad y complejidad.

De acuerdo con lo expresado, resulta pertinente enfatizar que el ámbito de concreción microcurricular, en tanto parte de la totalidad sistémica curricular, se configura en un genuino lugar antropológico para la formación democrática, esto es, un escenario de construcción de historia colectiva centrada en los intereses comunales por encima de las individualidades, pero, sin ultrajar su importancia en el complejo rizoma de las interacciones sociales. Así, la construcción y problematización permanente de los propósitos, contenidos, las metodologías y el subsistema de evaluación, en función de la formación de las personas que incursionan en el mundo de la educación intencionada, fungen como esquejes potenciadores de la edificación humana en clave de la praxis democrática.

Conclusiones

Con la pretensión de mantener abierta la reflexión y el debate frente a las conjeturas expuestas, arriesgo, adicionalmente, las siguientes aseveraciones a modo de síntesis, no de conclusiones, justamente porque en tanto, se está ante un proceso de construcción permanente, asociado a la edificación humana, no es pertinente concluir, pero, sí interpelante sintetizar luego del análisis expuesto.

Al intentar decantar lo expresado es menester considerar inicialmente que la utopía de una sociedad democrática y equitativa, sin duda, se puede potenciar desde la educación, siempre que esta última sea congruente con tales horizontes de convivencia humana y funja como pauta, más que como simple reflejo social. Naturalmente, para lograrlo es fundamental asumir un proceso de glocalización del yo, en perspectiva de su materialización como otredad coexistente, como un yo que reconoce al otro-otra en tanto legítimo otro-otra y les valora como un yo-otro distinto y complementario.

Por su parte, la resistencia crítica al sistema hegemónico y la asunción de riesgos son condiciones ineludibles que se deben asumir, si se pretende contribuir con la construcción de una organización educativa para una sociedad democrática y equitativa. Todo ello, en coherencia con un supuesto determinante: en la construcción de culturas democráticas y equitativas, la autonomía del intelecto, es condición indispensable para llegar a la autonomía política. El cultivo del propio entendimiento es

condición *sine quanon* para la praxis política en libertad, mediada por principios de equidad.

Imbricado estrechamente con lo anterior, el currículo, en cuanto dispositivo-sistema que organiza y formaliza la educación intencionada, es el medio propicio para la constitución de la institucionalidad educativa como un auténtico foro de la cultura, basado en la praxis, la construcción permanente de un tejido conversacional equitativo, democrático y democratizador. No basta con seguir interpretando el mundo, es menester asumir la obligación autónoma de cambiarlo en favor de las mejores condiciones de vida que merecen las comunidades y los sujetos.

Por todo, dada la condición de dignidad consustancial al *ser humano* en armonía con los demás seres vivos y factores garantes del equilibrio ecosistémico y en coherencia con lo expresado en este capítulo, no basta con declarar que se está de acuerdo con las causas democráticas y equitativas; es menester asumir los riesgos que implica la defensa de los derechos y la equidad; especialmente cuando se trata de defender-cuidar al otro, a los otros y a lo otro; todo en tanto que: una reflexión, por más profunda y pertinente que sea, si no se acompaña de una acción congruente, será como un grito de libertad pronunciado en contra de la utopía emancipadora. Esto es, una total esquizofrenia.

Bibliografía

- Barón L. Galindo O. & Müller O. (2014). “*La percepción del habla durante el primer año de vida*”. Revista Latinoamericana de Psicología 46 (1) 12-23 [https://doi.org/10.1016/S0120-0534\(14\)70002-0](https://doi.org/10.1016/S0120-0534(14)70002-0).
- Borrero C. A. (2008). *La universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias*. Volumen VI. Pontificia Universidad Javeriana.
- Bauman Z. (2002). *La cultura como praxis*. Paidós.
- Brunner J. (2002). *Realidad mental y mundos posibles*. Ed. Gedisa
- Cullen C. (1992). *Crítica de las razones de educar*. Paidós.

- Dearden R. F. y Hirtz P. H. (1982). *Educación y desarrollo de la razón. Formación del sentido crítico*. Narcea. Madrid.
- Dewey J. (1995). *Democracia y educación*. Morata.
- Frabrioni F y Pinto F. (2006). *Introducción a la pedagogía general*. Ed. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Gardner H. (2011). *Inteligencias múltiples*. Paidós.
- Giroux H. (2008) *Teoría y resistencia en educación*. Siglo XXI.
- Habermas. J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.
- Hoyos G. (2008) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía – Filosofía de la Educación*. Ed. Trotta.
- Husserl E. (1982). *Investigaciones lógicas*. Alianza.
- Maffesoli M. (2016). “Colombia, laboratorio de postmodernidad”. En *Revista Lecturas*. El tiempo. Marzo
- Morin E. (1998) *El Método. El conocimiento del conocimiento*. Ed. Cátedra.
- Moro. T. (1982) *Utopía*. Tomado de <https://www.biblioteca.org.ar/libros/300883.pdf>
- Parra J. (1997). *Inspiración. Asuntos íntimos sobre creación y creadores*. Editorial Magisterio.
- Pérez L. (2010). Pedagogía: Una perspectiva científica. En Londoño. G. *Prácticas docentes en el ámbito Universitario*.
- Popper. K. (1972). *Conjeturas y refutaciones, El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.
- Rodríguez, S (2010). Las locuras de Simón, En Galeano, E. *La caras y las máscaras*. Siglo XXI

CAPÍTULO 6

LOS MÍNIMOS ÉTICOS: UNA PROPUESTA FILOSÓFICA PARA GARANTIZAR LOS DERECHOS DE LAS VÍCTIMAS EN ESCENARIOS DE JUSTICIA TRANSICIONAL

Javier David Ortiz Carreño¹

Introducción

En este capítulo se explora la categoría conceptual de los mínimos éticos como formulación filosófica para aportar en la garantía de los derechos de las víctimas en el ámbito de la justicia transicional. Para este fin, se abordaron y analizaron aportes desarrolladas por el filósofo alemán Jürgen Habermas, en especial, las incluidas en su obra “La inclusión del otro. Estudios de teoría política” (Habermas, 1999). Del mismo modo, se analizaron aportes teóricos que el filósofo colombiano y activista de derechos humanos, Pablo de Greiff, ha hecho respecto de la justicia transicional inspirado en los postulados de Habermas. Aunque el análisis

1 Defensor de Derechos Humanos e investigador, con formación profesional en psicología y maestría en filosofía, por 20 años ha orientado y acompañado procesos psicosociales, culturales y políticos dirigidos a personas víctimas por motivo del conflicto armado. Coautor capítulo de libro Serie Género y Desarrollo 1: Experiencias de empoderamiento como estrategia de desarrollo para la igualdad El Derecho de Voz(s): Estrategia para el acceso a la justicia de mujeres víctimas de violencia sexual por motivo del conflicto armado en Colombia. Universidad Complutense de Madrid Centro Superior de Estudios de Gestión. Unidad de Género. (Madrid) ISBN: 978-84-09-01769-0; Auxiliar de investigación en región, Memoria de la infamia. Desaparición Forzada en el Magdalena Medio. Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá 2017. ISBN 978-958-8944-71-5; Experto invitado, Proyecto Recomendación basada en la adecuado para mejorar las funciones motoras en los niños con Síndrome de Down. Universidad Pontificia Javeriana – Universidad del Rosario. Bogotá; Coautor, El papel del acceso a la justicia en la superación de la discriminación hacia las mujeres, los niños, las niñas y adolescentes. Defensoría del Pueblo - Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Bogotá. ISBN 978-958-8571-77-5.

se ubica en las propuestas de Habermas y De Greiff, debido a la tradición de los mismos de comparar sus reflexiones con otros aportes propios de la filosofía política, así como por las mismas características de la Justicia Transicional y de los Derechos Humanos, también se tuvieron en cuenta otros elementos a favor de los mínimos éticos.

Los mínimos éticos que aquí son analizados son susceptibles de ser discutidos como propuesta filosófica en escenarios y procesos de diálogo y negociación política encaminados a la resolución de conflictos armados. Los mínimos éticos tienen la pretensión del concepto de universalidad que nos ofrece Habermas, y que De Greiff vincula a la teoría de los Derechos Humanos, dado que las afectaciones éticas para las víctimas son similares en cualquier contexto y, por tanto, deben ser reparadas por igual por su condición de ciudadanos vulnerados.

Finalmente, para la construcción de este capítulo se siguió un método hermenéutico analítico; en primer lugar, se hizo hermenéutica comprensiva de las obras citadas de Habermas y De Greiff para obtener conceptos que permitiesen subsumir la problemática colombiana que queremos hacer visible. Además de las fuentes primarias también se consultó los Estudios de teoría política (Habermas, 1999) y las producciones teóricas que Pablo de Greiff ha hecho respecto de la justicia transicional desde los postulados de Habermas. Todo este ejercicio con el propósito de corroborar o falsear la hipótesis planteada.

1. Planteamiento general

La justicia transicional (JT) es un modelo de justicia por medio de la cual, es posible aportar elementos formales para la superación política de un conflicto armado, contribuyendo a la estabilización de la *paz* o de la *democracia* -según sea el caso-. Este modelo de justicia debe procurar de manera determinada la protección de los derechos humanos de las víctimas después de un periodo de inestabilidad constitucional causado por la guerra.

La JT posibilita un marco de comprensión más amplio de los conflictos armados que el que ofrece la justicia ordinaria, incluyendo elementos de legitimidad política, justicia restaurativa y aspectos más holísticos que

permite la pregunta filosófica por la relación entre los principios, los contextos y los civiles afectados -víctimas- del conflicto armado que se pretende resolver; en el acápite de los referentes teóricos se explicará con más detalle esta postura de comprender la JT como una forma excepcional de la justicia formal.

En esta comprensión holística que comporta la JT, es plausible encontrar fuentes secundarias en las que hay relaciones dialógicas con tesis más amplias de la justicia como el artículo *¿Qué es la justicia global?* (T. Pogge, 2007) que ha realizado Thomas Pogge y la teoría comparativa de la justicia que postula Amartya Sen en su libro *La idea de la justicia* (Sen, 2012) para combatir las injusticias en escenarios no-ideales, como lo son los conflictos armados.

Varios países han utilizado la JT para tramitar las discusiones políticas que se afrontan cuando es necesario encontrar salidas democráticas a las diferencias entre grupos armados en confrontación sin renunciar a los escenarios constitucionales dispuestos en sus sistemas estatales, entre los más reconocidos están el Tribunal Internacional de Nüremberg en Alemania finalizando la Segunda Guerra Mundial; el Tribunal Internacional para Ruanda que abordó en 1994 las graves violaciones de los derechos humanos relacionadas con un genocidio racial; la transición a la democracia que se restableció en Chile iniciando la década de los noventa después de la dictadura militar a finales de la década de los ochenta; las violaciones a los derechos humanos en Argentina causadas por el régimen dictatorial de las Fuerzas Militares que terminó en 1983; y el Tribunal Penal para la ex Yugoslavia que se creó con los acuerdos de Dayton y se ratificó con el Protocolo de Paris para restablecer la paz y la reconciliación en la región de los Balcanes a finales de los noventa y principio de los dos mil.

Después de cada negociación política de esta índole, se han implementado leyes de JT para que los grupos en confrontación dejaran la lucha armada e hicieran sus contribuciones a las transformaciones políticas y sociales a la paz y/o a las democracias desde la civilidad. Estos esfuerzos, sin duda, han sido importantes para el fortalecimiento progresivo de cada noción de Estado.

Uno de los avances más importantes en la implementación de los modelos de JT en diferentes partes del mundo, es que se ha entendido que para la adecuada construcción de la paz o de la democracia, es necesario introducir progresivamente los derechos de las víctimas civiles. Desde la perspectiva filosófica, esta es una apertura a la discusión ética sobre lo sustancial dentro de las incorporaciones procedimentales legales que obligan los diferentes sistemas internacionales de protección de derechos humanos.

En este sentido, cuestionarse por la inclusión de los mínimos éticos dentro de las negociaciones para la superación de los conflictos armados, ofrece cada vez más, mayores garantías para que los civiles que fueron involucrados en la guerra sean efectivamente reparados en sus derechos vulnerados y para que sean incluidos como Otros afectados por parte de las instituciones políticas y de la sociedad en general.

No obstante, estos avances procedimentales, aún está pendiente el perfeccionamiento de la discusión y el consenso acerca de las condiciones éticas que conduzcan a que la participación y reparación de las víctimas sea haga de manera sustancial. En este sentido, y dado que Habermas no ha abordado de manera directa el tema de las víctimas de los conflictos armados ni el de la justicia transicional, pero que a su vez, su obra intelectual es de amplia proyección internacional y en ella mantiene una preocupación política desde la filosofía práctica contemporánea por los civiles afectados y excluidos, Pablo de Greiff ha hecho un aporte valioso incorporado el discurso de Habermas al Derecho Internacional de los Derechos Humanos, especialmente, a los derechos de las víctimas y a la JT.

Revisando principalmente la literatura producida por De Greiff y en complemento con algunas fuentes secundarias, se propone en esta investigación que la JT incorpore cinco elementos que se encuentran en la teoría de Jürgen Habermas que serían útiles en cada negociación por la superación de conflictos armados para garantizar de manera efectiva los derechos de la población civil afectada -víctimas-, i) la memoria o el deber moral de recordar, ii) el reconocimiento de las víctimas, iii) la promoción de la confianza cívica, iv) la participación deliberativa de las víctimas y v) el fortalecimiento de la norma de derecho democrático.

Estos cinco elementos o mínimos éticos se enfocan en lo sustancial y son un nuevo aporte desde la filosofía que se ha venido abriendo espacio en las diversas negociaciones basadas en la JT en medio de la prioridad por lo procedimental dirigidas a reconocer las exigencias legales de los grupos armados en términos de indultos, amnistías para delitos que no sean de guerra ni crímenes de lesa humanidad, penas alternativas y participación política que interesa a las partes negociantes a cambio del cese definitivo del fuego.

Es por ello que el principal valor agregado de esta investigación es el de indagar por la perspectiva filosófica de los deberes éticos en la implementación de modelos transicionales de justicia para con las víctimas, dado que los postulados filosóficos son una empresa que no cuenta aún con la misma tradición y rigor que tienen las perspectivas técnico-legal y política entre los actores en negociación.

La discusión sobre si la JT garantiza los derechos de las víctimas es una circunstancia que para esta investigación ya está superada, porque efectivamente cada vez se sitúa de facto a las víctimas en el centro de las diferentes negociaciones. Teniendo presente esta claridad formal, es posible atender los aportes teóricos de la cuestión filosófica como un elemento central que se pregunta por la inclusión de fundamentos éticos como la memoria o el deber de recordar, el reconocimiento de las víctimas, la participación deliberativa de las víctimas para generar confianza cívica, y el fortalecimiento de la norma de derecho democrático.

Este interés académico planteó algunas tareas metodológicas que fueron atendidos, en primer lugar, el universo investigativo tuvo que concretarse en una pregunta orientadora que precisara las subsiguientes acciones, es por ello que se pretende precisar ¿Sí se puede establecer el concepto o categoría de los mínimos éticos como una alternativa filosófica permanente para garantizar los derechos de las víctimas en el escenario de la justicia transicional?

Este cuestionamiento es pertinente dado que, aunque actualmente ya no es posible hacer negociaciones políticas para superar conflictos armados sin anexar los derechos de las víctimas, aún es necesario hacer aportes

teóricos desde la cuestión filosófica para que el concepto sobre los mínimos éticos se incluya de forma permanente como parte integral en la implementación de estas garantías.

En esta empresa por lo sustancial, fue de plena utilidad el análisis de conceptos relevantes que ha desarrollado (Habermas, 1999); estas referencias teóricas permitieron avanzar en el análisis de algunos de estos mínimos que pueden ser discutidos como propuesta filosófica en procesos de negociación política para la superación de conflictos armados, dada la pretensión de universalidad que otorga el autor.

En otro libro, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Habermas, 2008) se centra en la relevancia de la pretensión de validez de universalidad para la fundamentación de la Ética del discurso, tanto es así, que dice el autor que la universalidad supone el primer paso de su fundamentación. Los postulados se argumentan desde su postura cognitivista-universalista, pero lo hace trayendo otras tesis a favor y en contra, es decir, que como es costumbre dialoga intelectualmente con todas las partes que están involucradas en el tema planteado: precisando, analizando y reconociendo los postulados de otros autores que han pensado legítimamente el mismo tema con otras demandas.

Para defender la universalidad Habermas otorga validez a los enunciados normativos, esta validez permite una versión análoga de la verdad de las cuestiones prácticas, de la importancia de pensar y concretar las normas morales en la vida cotidiana del mundo que vivimos. Esta pretensión de validez de la universalidad es criticada especialmente por los escépticos por considerarla inviable, para contestar la crítica inviabilidad de la universalidad en la ética del discurso, Habermas aclara que ésta (la universalidad) se da acorde a un contexto cultural específico, en el que el universo de los participantes está delimitado sólo por los directamente afectados en una situación problemática en la que se pretende un consenso que le provea carácter justo a las acciones acometidas para tratar la situación.

Este universo de participantes y los temas tratados deben estar atentos a acomodarse a los cambios de la vida y del contexto que denotan las dinámicas propias de la vida ética, por ejemplo, al contrario de los

aristotélicos, la universalidad permite tomar distancia de la tradición histórica y cultural acrítica porque lo que se eleva a la fundamentación discursiva y con ello se restaura el consenso perdido para pensar, hablar y argumentar sobre lo que se debe hacer.

Otros dos elementos de la defensa habermasiana, son i) que en la ética del discurso todos los implicados deben emplear expresiones iguales con significados iguales para que se dé un entendimiento regulado, y ii) que la fundamentación de la universalidad no se aplica en todo momento, es una pretensión privilegiada únicamente para una situación problemática deseable de resolver.

La universalidad se basa en postulados inductivos y presupuestos “inevitables”, son normas de discusión con el fin de salvar el vacío lógico que se crea en las relaciones no deductivas que persiguen los principios “últimos”, esta pretensión no menoscaba la necesidad de acercarse a la lectura de los contextos sociopolíticos regionales en los que se desarrollan los conflictos que generan afectaciones y en el reconocimiento de las subjetividades ciudadanas.

Debido a que se parte del hecho que ya no es posible implementar modelos de justicia transicional sin incluir la discusión por las víctimas y sin crear mecanismos para garantizar sus derechos, la propuesta filosófica o hipótesis de los mínimos éticos se sitúa en la necesidad de agregar de forma permanente este concepto en las discusiones y decisiones políticas que rodean este tipo de negociaciones. De esta forma, se podrá comprender mejor el sentido político de poner a las víctimas en el centro de las negociaciones y con ello se adquirirá mayor legitimidad social sobre los acuerdos para que la implementación sea efectiva, la superación de los conflictos armados sea duradera y se aminore el riesgo de repetición de graves violaciones a los derechos humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario (DIH).

La investigación tiene como objetivo general el de plantear el concepto de los mínimos éticos como una propuesta filosófica para garantizar los derechos de las víctimas en el marco de la justicia transicional. De lo anterior, se desprenden dos objetivos específicos, i) definir cinco

mínimos éticos que la justicia transicional debe garantizar a las víctimas, determinados con base en el libro *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Habermas, 1999) y ii) analizar el diálogo intelectual que ha tenido Pablo de Greiff con la teoría Habermas, para incorporar elementos del discurso habermasiano en la conceptualización global que se está realizando acerca de la justicia transicional.

Para el desarrollo de esta investigación, se hizo un análisis específico del libro *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Habermas, 1999) en el que trata en detalle su preocupación política por incluir la voz de la ciudadanía afectada en sus derechos humanos en el marco de democracias modernas, que se concreta en exigencias a la participación política, convivencia y ciudadanía.

En este libro Habermas también mantiene su tradición de reflexionar sobre otros temas actuales que constituyen un contexto social propicio para el ejercicio del modelo de política deliberativa porque afectan a la ciudadanía en las democracias modernas, espacio temporal en el que están ocurriendo diversas transformaciones y problemáticas sociales, nacionales y supranacionales, situaciones como la integración de mercados internacionales, la globalización de los medios de comunicación, la creciente diversidad cultural de las sociedades y el aumento de los sentimientos nacionalistas (caso mencionado: Alemania).

El autor también sostiene que (Habermas, 1999), a través de la filosofía moral, se han de señalar o identificar el tipo de razones e interpretaciones que preceden al lenguaje moral, y que engendran fuerza de convicción o vinculación de la voluntad de los participantes de una comunidad moral. De ahí que el interés filosófico de Habermas sea el de profundizar en la comprensión crítica de los procesos de fundamentación moral que suceden en el mundo de la vida, esto es, el estudio reflexivo de aquellos aspectos de la argumentación moral en las situaciones cotidianas, para su depuración y reconstrucción en nuevas comprensiones.

El examen de aquello que se entiende como “fundamentación moral” descubre aspectos: uno teórico, referido al saber que expresa el enunciado moral; y uno fenomenológico, alusivo a la manera como se fundamenta este

saber, es decir, a la vinculación del saber moral con un contenido cognitivo. Con la práctica cotidiana de fundamentación moral, los sujetos pretenden demandar de los otros (y de sí mismos) una coordinación de la acción de modo racional para la convivencia. Esto supone un reconocimiento previo de la realidad intersubjetiva y las normas y prácticas comunes que, cobijando dicha realidad, han convencido a la comunidad para que organice su vida en común, lo cual se ve reflejado en la apelación a las mismas cuando surge un conflicto moral que ha de ser resuelto, su calidad de fuente de razonamiento para reivindicaciones y adopciones de postura crítica o autocrítica, y su manifestación como juicios implícitos en los sentimientos de los individuos (ira, rechazo, indignación, asco, admiración, etcétera).

Habermas señala un fallo en equiparar las cuestiones morales con cuestiones de justicia política, porque quien esté interesado en acatar las reglas de un círculo de contratantes, no estará interesado en otras normas, pudiendo esto impedir la convicción a una moral universalista de igual respeto para todos. Lo ético pertenece al plano subjetivo, contextualizado de las interacciones en el mundo de la vida, mientras que la moral universalista sobrepasa este nivel para emitir la cuestión por lo que sea de igual interés para todos. Dado que, desde el punto de vista del observador, no es factible a priori determinar con exactitud aquello que sea bueno para cualquier persona, el punto de vista deberá dirigirse hacia lo que los afectados puedan manifestar sobre lo que consideran bueno para todos. Aquí es posible encontrar una conexión justicia-solidaridad, ya que, a la luz de la deliberación se disuelve una estructura de pertenencia a una comunidad para abrirse a la inclusión del otro.

Este entendimiento de los sujetos causa que las razones pragmáticas y éticas ponderadas no queden aisladas en la subjetividad individual, sino que puedan salir a la luz como aportes a la racionalidad epistémica para el examen normativo, a esto le debe seguir un principio de universalismo, es decir, que sean aceptadas por los interesados en conjunto y sin prácticas de coacción, que los intereses de los actores armados, de los Gobiernos democráticos y de la sociedad representada en las víctimas participen de forma abierta y pública en los acuerdos y en la implementación de los mismos.

El ensayo (Habermas, 1999) continúa con el abordaje de la ética discursiva, concebida como justificación de la moral universalista de igual solidaridad y respeto para todos. Reformula racionalmente los aspectos ahora disueltos de aquella moral basada en lo religioso, para lograr un entendimiento recíproco sobre una forma de vida comunicativa, estructurada lingüísticamente e independiente de las nociones individuales del bien. Del hecho de que, en una deliberación moral, los individuos se conviertan en miembros, se evidencia otra conexión justicia-solidaridad, por lo que el respeto universalista exige “una inclusión no niveladora y no confiscadora del otro en su alteridad”.

Debido a que en su amplia teoría Habermas no escribió sobre las víctimas de los conflictos armados ni sobre JT, para esta investigación se ha rastreado permanentemente el diálogo intelectual con producciones académicas de Pablo de Greiff, quien ha estudiado a profundidad la teoría de Habermas para aplicarla en el escenario de los derechos humanos de las víctimas de los conflictos armados, particularmente, desde la aplicación de la justicia transicional.

Finalmente, para responder al diseño metodológico que requería este trabajo de grado que se circunscribe en la modalidad denominada Desarrollo de un proyecto investigativo disciplinar y multidisciplinar, durante todo el proceso investigativo se hizo una revisión de tema que incluyó la consulta crítica de la literatura disponible, el análisis filosófico y la formulación de tesis que corroboran o falsean la hipótesis planteada.

2. Análisis teórico de las implicaciones de una Justicia Transicional

Frente a la concepción de la justicia transicional, se asumirá la postura normativa que expuso Pablo de Greiff en junio de 2012, en el *VI Encuentro de la Jurisdicción Constitucional*, organizado por la Corte Constitucional de Colombia (Center for History and New Media, s. f.), al cual fue invitado como Director de investigaciones del Centro Internacional para la Justicia Transicional; en esta ocasión De Greiff definió a la JT como:

Un conjunto de medidas que pueden ser implementadas para hacer frente al legado de los abusos masivos de derechos humanos, donde “hacer frente al legado” de tales abusos significa, en primer lugar, demostrar la vigencia de las formas de derechos humanos que fueron sistemáticamente violados. Una lista no exhaustiva de tales medidas incluye: el enjuiciamiento penal, la búsqueda de la verdad, las reparaciones y la reforma institucional. Lejos de ser componentes de una lista al azar, estas medidas son partes de la justicia transicional en virtud de compartir dos objetivos o fines mediatos, a saber, proporcionar reconocimiento a las víctimas y promover la confianza cívica y un objetivo final, contribuir al fortalecimiento de la norma de derecho democrática (Center for History and New Media, s. f.).

Adicionalmente, uno de sus principales aportes a la implementación de los modelos de JT fue plasmado en el primer Informe que preparó como Relator Especial para la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición de la ONU («A-HRC-21-46_sp.pdf», s. f.); en este Informe, De Greiff argumenta que en la JT hay fines inmediatos, que son los implementados de una medida particular; también están los fines mediatos, que es cuando esa medida particular hace alguna contribución que hacía falta en la articulación de otras intervenciones; y los fines últimos, que requieren la conjunción de diferentes tipos de políticas de Estado.

Los modelos de JT permiten rectificar a nombre de la justicia formal y de las instituciones estales y globales, las violaciones masivas de derechos humanos, haciendo una articulación funcional de los fines inmediatos, mediatos y últimos de la justicia para encontrar formas estables y seguras de resolver políticamente los conflictos armados. Mantiene principios conocidos por los actores que negocian y plausibles de ser reconocidos por la sociedad nacional e internacional, y distingue la relevancia del contexto sociopolítico de aplicación.

La justicia ordinaria alude a la singularización de afectados y ofensores y su interpelación por lo que ellos aprueben como un proceder racional en un ámbito de reparación y verdad, de manera más amplia, la JT pondera la restauración de los daños, la verdad, la no repetición y la solidaridad por las víctimas a las que ubica como miembros de una comunidad que se corresponsabiliza con el otro en tanto que cada ciudadano es a la vez

hacedor y destinatario de las prácticas que garantizan una convivencia favorable para todos. Todo objetivo de generación normativa que aspire a ser una moral aprobada por todos, precisa del uso de una razón que salga de su inmaterialidad mental subjetiva hacia la esfera de la convivencia pública, y que se mueva por la argumentación moral hacia el encuentro con las otras razones, también participantes.

Al mismo tiempo, como se trata de resolver un problema que ha alterado el espíritu constitucional de un Estado (P. D. Greiff & Duthie, 2009), esta articulación de fines que hace la JT es densa y se convierte en el reto más importante de negociaciones políticas de este tipo, verbigracia, el concatenar los tres tipos de fines depende de ciertas normas articuladoras; el promover la acción holística de la JT para fortalecer el reconocimiento de las nuevas leyes como una iniciativa propia de las víctimas, que incluya su participación para que el resultado legislativo sea que los sujetos de la ley sean sus autores; que todos los fines morales de la JT persigan el restablecimiento del estatus de ciudadano legal de las víctimas; y que el Estado avance en el fortalecimiento del derecho democrático a través de la promoción del valor de la justicia global.

Hay dos mecanismos sociales que explican el útil funcionamiento de la justicia transicional en cualquier región del mundo regida por el derecho democrático, por un lado, la afirmación de las normas demostrando que la violación de esas normas no es completamente inconsecuente ipso facto; y por el otro lado, que no se da la transformación total, sino que conduce a transformaciones graduales e importantes.

El mecanismo de las transformaciones graduales involucra a todas las esferas de un Estado, en la transición deben cambiar paulatinamente todas las instituciones sociales para que la construcción de país que se logre luego de la superación de la guerra sea duradera; estas transformaciones graduales se aplican perfectamente al principio universal de la comprensión de la progresividad en el goce efectivo de derechos que acogen la mayoría de los Estados para acercarse de manera continua y sostenida a indicadores satisfactorios de cumplimiento.

Como los derechos humanos son considerados como demandas morales que generan obligaciones positivas para los Estados democráticos, suele

pasar que en países en guerra en donde se vulneran los derechos humanos de manera grave y se infringe el Derecho Internacional Humanitario, se adquieran compromisos de reivindicación de los derechos luego de un proceso de negociación política, y en la implementación del modelo de JT la voluntad política de reparación integral a los afectados se ve superada por una realidad social y económica compleja; en escenarios como estos el principio de progresividad en el goce efectivo de los derechos humanos le permite a un Estado ir alcanzando paso a paso estos deberes, asegurando que no se retroceda en los logros alcanzados y manteniendo la perspectiva del cumplimiento total.

Aparte de que exista genuinamente una voluntad política de un Estado para cumplir progresivamente con los derechos de las víctimas que no se pueda cumplir en el corto plazo por razones fiscales, la aceptación de esta forma paulatina de ir gozando de los derechos reconocidos debe ser también procesual. Una población a la que históricamente se le han vulnerado sus derechos, requiere de acciones concretas que evidencien la voluntad de cumplimiento estatal, una forma expedita de lograr la comprensión social puede ser por medio de la inclusión permanente de la perspectiva ética de las víctimas en las negociaciones de paz.

Por elementos como los descritos anteriormente, la JT no solo exalta el mismo espíritu de la justicia ordinaria sino que aporta a la correlación connatural que deben tener las ramas del poder público para fortalecer la construcción de los Estados democráticos; estos modelos contribuyen con mecanismos sustanciales y concretos para el mejor cumplimiento de estas obligaciones estatales, sometiendo al escrutinio racional y en condiciones de imparcialidad los intereses políticos por los cuales se pretenden terminar una guerra. La filosofía política se puede sumar a este propósito promoviendo la inclusión permanente de las víctimas a través de una práctica deliberativa abierta y pública, en la que se discutan las exigencias éticas contempladas en la justicia global, pero enmarcadas en el contexto regional del conflicto armado que se desea superar.

La perspectiva más amplia que tiene la JT aporta una función relevante en la selección de alternativas prácticas existentes en escenarios tan complejos como lo son las graves violaciones a los derechos humanos

y las infracciones al DIH por motivo de las confrontaciones armadas entre enemigos políticos. Con modelos holísticos se puede alcanzar un ideal de justicia mínima que garantice los derechos de las víctimas en vez de mantenerse en los objetivos tradicionales de conquistar una justicia perfecta por medio del sometimiento armado de los enemigos y la afectación directa a la población civil, la JT logra consensos intermedios y sirve para seleccionar aquellas opciones desde las que es posible realizar un proceso de transición y aproximación al ideal de la restauración y no repetición de los daños causados por la guerra: la filosofía política puede hacer aportes en esta empresa intelectual cuestionando a las partes negociantes por los referentes éticos de la justicia.

Manteniendo el interés de explicar la acción holística de la JT, en el ámbito de la filosofía política se pudieran citar varios trabajos que aportan unas miradas más amplias de la justicia tradicional como propuestas para combatir las injusticias sociales en escenarios no ideales como lo son los conflictos armados, entre ellas están algunos estudios de Thomas Pogge y Amartya Sen en los que es plausible encontrar relaciones dialógicas con tesis sobre enfoques distintos para analizar la justicia global y sobre la teoría comparativa de la justicia.

En su artículo *¿Qué es la justicia global?*, publicado en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (T. Pogge, 2007), Thomas Pogge se refiere al concepto de “justicia global”, para ello hace un recorrido por el desarrollo del concepto en la línea del tiempo, en el cual empieza aclarando que la discusión sobre justicia global se ha venido escribiendo mucho antes de sus investigaciones, inicialmente estuvo relacionada a conceptos como “justicia internacional”, “ética internacional” y “la ley de las naciones”.

Pogge analiza cómo se ha ido transformado el concepto desde sus orígenes hasta la actualidad, haciendo énfasis en el análisis causal y moral que ha tenido el orden institucional sobre la justicia global más allá del orden estatal, y cómo ese orden ha sido efectivo o perverso a la hora de atender los problemas contemporáneos como la pobreza extrema, la violencia transnacional, los conflictos armados, la mortalidad y la enfermedad; muestras de ello pueden ser el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y la justicia transicional.

Parece ser que justicia global es una expresión reciente, que en principio estuvo relacionada con las preocupaciones internacionales alrededor de la guerra y de la paz, luego de la Segunda Guerra Mundial, otros temas han estado asociados al concepto, como la relación de los gobiernos con la ciudadanía, las reglas para implementar las buenas formas comerciales y financieras, la subsidiariedad de organismos multilaterales en asuntos internos de los países, y también, los intereses que pudieran denominarse de toda la humanidad y que hay que proteger como los derechos humanos, el medio ambiente, la niñez.

El autor manifiesta que estas preocupaciones son cada vez más vigentes y le corresponden ser atendidas por la filosofía política, porque cada vez más es difícil controlar el cumplimiento de las reglas de justicia mundial, especialmente, cuando se trata de evaluar las reglas morales que le deberían asistir a las instituciones de las democracias contemporáneas, evaluaciones que deberían ser un asunto propio arraigado en todas las personas, algo como una obligatoriedad de los seres humanos de todas los países.

A la filosofía política le corresponde la responsabilidad de preguntarse, promover y perfeccionar la discusión pública de estos temas que representan problemáticas morales en el mundo moderno que habitamos; uno de ellos es el de eliminar o por lo menos disminuir las injusticias sociales que sufren los civiles por motivo de los conflictos armados, a través de incluir de manera permanente estas preocupaciones en las discusiones políticas encaminadas a superar la guerra, en estos escenarios se ha hecho cada vez mayor uso de los parámetros de la justicia global para llegar a acuerdos de solución de conflictos internacionales que afectan el bienestar mundial. También advierte el autor que puede ser que algunos de esos acuerdos hayan servido para imponer la democracia occidental en países del oriente próximo, o también para hacer políticas públicas que reduzcan el calentamiento global.

Según (T. Pogge, 2007), el análisis institucional moral más allá del referente estatal que se refiere a grupos más específicos o a grupos transnacionales apenas está comenzando; el problema actual de la justicia global está en cómo evaluar los esquemas institucionales trascendentales,

parece ser que el tema moral en la justicia global nunca se ha compadecido con el desarrollo de la institucionalidad social contemporánea. Este tránsito hacia el análisis de las instituciones sociales como filtro moral y su interdependencia con la organización estatal que ha experimentado el concepto de justicia global, lo aportó principalmente Rawls según Pogge.

Desde el planteamiento de justicia global de Pogge, el postulado filosófico por los mínimos éticos pudiera cuestionarle a la justicia institucional sobre las repercusiones para las víctimas y para la sociedad en general de los países que transitan entre la guerra y la paz o la democracia, verbigracia, tienen cabida preguntas como ¿Qué modelos de justicia transicional se aprueban en los Congresos de los países que superan un conflicto armado?; ¿Hay cabida en las nuevas leyes para los asuntos éticos de las víctimas que esta clase de justicia debería reparar?; ¿Cuál sería la deliberación pública de estos asuntos éticos?; ¿Los postulados modernos de la justicia global qué tanto influyen en los procesos de justicia transicional?

Thomas Pogge escribió su libro *World Poverty and Human Rights* (T. W. Pogge, 2008) un par de años antes de dirigir el Programa de Justicia Global de la Universidad de Yale, esta alusión va dirigida a resaltar el compromiso del autor por los temas de justicia global y por el análisis político que realiza a propósito de los derechos humanos a lo largo de su vida intelectual, en cualquiera que fuera su lugar de trabajo.

En este libro detalla la relación directa que hay entre la inequidad en la distribución de los recursos económicos y las vulneraciones de los derechos humanos a nivel mundial: los precios de los alimentos, los derechos humanos, la inequidad social, los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), la medición del desarrollo, el Banco Mundial, la pobreza y la desnutrición; todos estos temas son parte de las causas de los conflictos armados, especialmente, en países con economías débiles.

Pogge recuerda que a los países del Atlántico Norte les costó tres trillones de dólares salir de la Gran Recesión -la crisis económica de 2008- que fue causada por una gran cantidad de delitos cometidos por los bancos, entre los que se cuentan, una burbuja inmobiliaria o crisis hipotecaria en Estados Unidos, la sobrevalorización de los productos, una

crisis alimentaria y energética mundial, y la desconfianza generalizada en los mercados de valores. En últimas, sostiene que fue una crisis de los llamados países desarrollados que afectaron enormemente la calidad de vida de su población en términos de recortes de servicios sociales y aumento de la pobreza, que se extendió a los países en vía de desarrollo aumentando la inequidad.

Lo valioso y particular del análisis de Pogge, es que señala que, a partir de la inequidad mundial entre países desarrollados y en vía de desarrollo, se organizó un nuevo orden mundial basado en la vulneración de los derechos humanos como base de contribución al sostenimiento de las grandes deudas públicas. Es decir, la profundización de la inequidad de los países pobres para recuperar los niveles de gastos financieros de los países ricos.

(Pogge, 2008) marca una relación directa entre pobreza extrema y el goce efectivo de derechos que debemos tener todos por el hecho de existir como humanos, en su reflexión sobre esta forma de injusticia global, enfatiza que la inequidad mundial afecta derechos de primer grado como la salud, el bienestar social, la alimentación, la ropa, la vivienda digna, y servicios como el agua potable.

Estos serían verdaderos hechos de Justicia global que debería atender la filosofía política, formas concretas en las que los seres humanos afectados pueden evaluar las reglas morales que le deberían asistir a las instituciones y funcionarios de las democracias contemporáneas, también a las organizaciones que plantean confrontaciones bélicas para tramitar estas críticas políticas sin distinguir a la población civil que sale doblemente perjudicada: por la inequidad mundial que vulnera sus derechos y por el conflicto armado que exacerba esas vulneraciones a sus libertades fundamentales.

En otro campo de la filosofía política, pero en un sentido complementario a la mirada alternativa de la justicia de Pogge sobre justicia global, se logra evidenciar una relación dialógica con los planteamientos sobre la teoría comparativa de la justicia que elabora Amartya Sen, de manera particular con los realizados a propósito del razonamiento público, la democracia y la reducción de las injusticias sociales.

En su libro *La idea de la justicia* (Sen, 2012), propone ahondar cotidianamente en la tradición comparativa de la justicia, en la que se articulan muchos elementos de valoración de un contexto para permitirse hacer juzgamientos, grosso modo, se trata de preocuparse primordialmente por conocer las injusticias para poder reducirlas. Los seres humanos deberíamos ser sensibles a la percepción de las injusticias del mundo vivido, a afinar el ojo avizor para ver las injusticias y evitar esa suerte de connaturalización de las pequeñas injusticias que al suceder de forma consuetudinaria terminan convirtiéndose en patrones sistemáticos de injusticias sociales.

Con respecto a las graves afectaciones de los derechos humanos que sufren los ciudadanos en una guerra, que pasan por la pérdida de la vida o de las condiciones básicas para vivir dignamente, pensar en que se garanticen mínimos éticos para las víctimas como la memoria o el deber moral de recordar, el reconocimiento y la promoción de la confianza cívica, la deliberación abierta y pública y el fortalecimiento del derecho democrático, no logra aún que la sociedad, la institucionalidad y los combatientes los valoren como exigencias legítimas que se deben atender integralmente ni son vistos como una percepción colectiva de justicia, cuando se contemplan, son discutidos de forma genérica y de igual forma quedan consignados en los procedimientos o protocolos que formalizan los acuerdos alcanzados.

La discusión permanente de los mínimos éticos debe incluir a las mismas víctimas, porque ellas han experimentado en lo cotidiano la sensación de ser tratadas injustamente y se han vuelto conocedoras del tema de las injusticias, por esta razón pueden expresar mejor sus subjetividades al resto de los actores que participan en las negociaciones políticas para superar la guerra, y con ello, promover consensos sobre la legitimidad de la reparación integral de los derechos vulnerados.

La filosofía política puede asumir el reto de tratar dentro de las discusiones sobre la JT, los mínimos éticos como una forma concreta de eliminar las injusticias globales que experimentan los civiles afectados por las guerras con el fin de mejorar su situación actual; esto puede evitar problemas de trayectoria institucional, en futuros desarrollos cuyas subsiguientes

elecciones de reparación integral estén fuertemente condicionadas por las decisiones tomadas previa inclusión de las víctimas.

Para la delimitación conceptual de qué se entiende por conflicto armado, servirá de referente la definición que hace el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) («¿Cuál es la definición de “conflicto armado” según el derecho internacional humanitario?», 15:13:48.0). El DIH distingue dos tipos de conflictos armados, i) *los conflictos armados internacionales*, en los que se enfrentan dos o más Estados; y ii) *los conflictos armados no internacionales*, entre fuerzas gubernamentales y grupos armados no gubernamentales o entre esos grupos únicamente.

El CICR trabaja por la comprensión y la difusión del Derecho Internacional Humanitario (DIH) aplicable en los conflictos armados y prepara el eventual desarrollo del mismo, esta labor la realiza con mayor énfasis desde 1949 cuando los Estados Partes en los Convenios de Ginebra le confiaron esta misión en el artículo 5 de los Estatutos del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja («Estatutos del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja”CICR», 13:38:18.0).

Continuando con la observación de los mínimos éticos para las víctimas de los conflictos armados, es necesario hacer un análisis más detallado del libro *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Habermas, 1999), en este libro (Habermas, 1999) desarrolla conceptos pertinentes respecto a la presente investigación en lo concerniente a la participación política y la convivencia y ciudadanía; estos conceptos los elabora a lo largo de ocho ensayos alusivos al problema de la formulación de una teoría de la sociedad, orientada por una ética discursiva y una moral de igual respeto para todos, que respondan a la actual pluralidad de intereses políticos en la modernidad que deben promoverse desde la deliberación abierta y pública para ubicar consensos, primordialmente, en los grupos de ciudadanos afectados en sus derechos y exigir democráticamente la garantía estatal de su goce efectivo.

La participación colectiva para la formación en los derechos ciudadanos, la ordenación de las relaciones y la convivencia desde el reconocimiento

racional de la intersubjetividad y las interacciones públicas de la política, serían formas de resolver el problema de la exclusión de los ciudadanos afectados, que para el caso de los conflictos armados serían las mujeres y los hombres víctimas.

Es plausible conectar el respeto de la modernidad por todos y por la valoración afirmativa de los derechos de los ciudadanos que propone Habermas con la defensa de los intereses políticos de las víctimas en la justicia transicional. Un punto de encuentro para este propósito o vehículo emancipatorio es la pretensión de incluir en la deliberación abierta y pública los mínimos éticos de las personas afectadas por los conflictos armados.

La introducción (Habermas, 1999) estuvo a cargo del filósofo Juan Carlos Velasco Arroyo, allí se plantean los elementos principales de la preocupación política de Habermas en este libro, que es la concepción de una teoría que oriente la acción política de una sociedad. Para observar esta preocupación se permea de su teoría de la acción comunicativa (Vergara, 2011) y de la filosofía del lenguaje para afirmar que una teoría de acción política debe suscitar en cada uno de los interesados una moción hacia la emancipación social. Esto sería el resultado de un proceso reflexivo-comunicativo, en el cual se identifican las bases racionales de las normativas y prácticas políticas, se someten a la luz de la deliberación pública, y finalmente se reconstruyen como nuevas prácticas políticas con potencial emancipatorio, especialmente, en el que los intereses de los afectados sean reconocidos y atendidos.

También es conveniente proponer otros elementos sugeridos por Habermas motivado por su interés principal sobre el lenguaje y su relación con la política que son posibles en la discusión sobre la implementación de la justicia transicional, en esta vía, desde la Acción Comunicativa-Política (Vergara, 2011), Habermas aporta algunas reflexiones epistemológicas respecto de la comprensión del cómo nos entendemos y concebimos los humanos. Estas reflexiones son útiles para detreminar el carácter político que debe tener para las víctimas la justicia transicional, que se sustenta en la capacidad lingüística humana para expresar y socializar ideas, pensamientos, y emociones a través de la estructura del lenguaje. De esto

se puede deducir que el conocimiento es un acto comunicativo, social y democrático, el cual permite la construcción de acuerdos en coherencia con unos mínimos entre los que se encuentra el respeto por las reglas acordadas entre aquellos que integran del acto comunicativo.

El ideal de comprensión e interpretación de la realidad a desde la acción comunicativa es trasladado al terreno de lo político en la praxis común denominada como “la intersubjetividad de rango superior de un entendimiento entre ciudadanos que se reconocen recíprocamente como libres e iguales” (Habermas, 1999), en tanto que “la formación de la opinión y la voluntad estructurada democráticamente posibilita un acuerdo normativo racional también entre extraños” (Habermas, 1999). Los puntos de encuentro con la justicia transicional serán los preceptos desde los que puede configurarse y reproducirse comunicativamente una comprensión ético-política de la ciudadanía.

Este escenario de acción comunicativa política posibilita configurar una red productiva y lingüística, que desborda la exigibilidad y la reivindicación para convertirse en proponente y ejecutor de soluciones, la cuales no son otra cosa que políticas públicas, como lo son las leyes de implementación de la JT. Tal comprensión no es más que la discusión ciudadana en un espacio público, donde se acogen posiciones temas relevantes para el ejercicio de las libertades civiles y la preservación y disfrute de los derechos fundamentales. Este espacio público es donde puede y debe nacer la nueva democracia, así como la paz una vez superada la guerra, es decir, verdadera representación con capacidad de reescribir las tradicionales relaciones de poder.

Ello conlleva necesariamente a la inclusión, a la puesta en común de los diferentes puntos de vista de cada cual, es decir, al reconocimiento de la pluralidad, del contexto de los ciudadanos afectados y del momento histórico que atraviesan los interesados. Según Velasco, dentro de la preocupación política de Habermas se dedica al concepto de política deliberativa, con ello se refiere a un modelo normativo democrático que extiende y se basa en el uso público de la razón práctica (expresada a través de la voz, la palabra, la deliberación y/o el consenso, especialmente, de los afectados), su intención desde los años cincuenta es la de desarrollar la

idea de una teoría de la sociedad con intención práctica (Habermas, Torres, & Espí, 2008) como una suerte de vehículo emancipatorio que permite la participación en la discusión crítica y abierta sobre los problemas que afectan el orden social de la modernidad ilustrada. La política deliberativa es también un modelo descentralizado del poder político, por el que se hace un tránsito desde las entidades políticas hacia la soberanía de la sociedad civil.

El momento histórico en el que Habermas ubica su preocupación política es el del mundo contemporáneo, caracterizado por una fragmentación simbólica a causa de la dinámica compleja de interacción entre grupos humanos con identidades culturales diferentes. Este panorama se relaciona con lo que sucede en las sociedades en donde existen conflictos armados, que se alteran la convivencia, las democracias y el mismo funcionamiento constitucional de cada Estado.

En el prólogo, Habermas describe la estructura general de sus estudios de teoría política, enfoca su interés en las consecuencias que actualmente se desprenden del contenido universalista de los principios republicanos, y las contrapone con el problema de qué efectos tienen para las sociedades pluralistas, los Estados nacionales y supranacionales, y para los ciudadanos que terminan siendo parte (con su conocimiento o no) de estas comunidades de riesgo.

Insiste en la argumentación del contenido racional de una moral de igual respeto para todos, que no se agote en el similar, sino se ocupe del Otro en su alteridad. Esta idea incorpora el elemento de la responsabilidad solidaria entre las personas, es decir, un compromiso de la comunidad de adoptar la flexibilidad necesaria para tratar al Otro como uno de nosotros y considerarle recíprocamente, en virtud de la eliminación de la discriminación y de la inserción de lo marginado.

En el contexto de los conflictos armados esto se entiende como la necesidad de reconocer en el escenario global e intraestatal a las víctimas, a circular de manera efectiva el discurso de los Derechos Humanos, por ejemplo, el consagrado principio de soberanía de los Estados no justifica la comisión de delitos de guerra o de lesa humanidad contra los civiles,

circular un discurso que funde la realidad de los derechos humanos busca comprender y precisar la naturaleza originaria de la soberanía popular de los afectados.

Para identificar los conceptos habermasianos relevantes que sustentarán la hipótesis, fue necesario rastrear los vínculos intelectuales que existen entre Habermas y De Greiff a favor de la pregunta por los mínimos éticos en la JT, vínculos que se plantearon formalmente en el primer Informe que le presentó en el año 2012 al Consejo de Derechos Humanos de la ONU como Relator Especial para la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición («A-HRC-21-46_sp.pdf», s. f., p.).

La importancia de Pablo de Greiff (P. D. Greiff, Cronin, & Cronin, 2002) radica en que se reúnen en él varias características fundamentales, es un filósofo dedicado a la defensa de los derechos humanos como experto en justicia transicional y también es un estudioso de la teoría de Habermas. El filósofo alemán ha influido notablemente la obra De Greiff sobre temas relativos a las transiciones democráticas, la teoría democrática, y las relaciones entre moralidad, política y derecho («Biography of Mr. Pablo de Greiff», s. f.); una de las cercanías más notables entre De Greiff y Habermas, ha sido el libro *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, este libro fue escrito por Jürgen Habermas en 1996 y editado al idioma inglés por Ciarian Cronin y Pablo de Greiff en 1998.

Los conceptos asociados a los temas desarrollados se encuentran desde la Introducción que hacen Cronin y De Greiff como Editores en su versión en inglés (Habermas, 2015). Un elemento estructural de este libro es que Habermas se enfoca en el problema de la legitimidad política, desde la constante reflexión sobre su doble perspectiva, por un lado, la legitimización y por otro la función reguladora del moderno sistema legal. Este elemento es el mismo que se vislumbra cuando se revisa el tema de las víctimas en un modelo de JT y se pondera con el criterio de las víctimas que hacen una valoración moral legítima de lo que se acuerda entre las partes negociantes que son “ajenas” a la víctima.

Este reclamo por la legitimidad que se entiende está implícita en lo legal y en las instituciones políticas del Estado moderno, es la que surge cuando los afectados de las decisiones políticas tomadas comprenden lo que se negocia tanto en lo informal como en lo legal, para ello es fundamental la deliberación que solo puede asegurarse con una amplia participación popular... y con la toma de decisiones o, más sucintamente, con la relación interna que hay entre la norma legal y la soberanía popular (Habermas, 2015).

En (Habermas, 2015) se encuentra una conexión entre la filosofía política y el sistema legal, es la de abordar la pregunta de la legitimidad: ¿Cuál es el sustento de validez de los principios de la justicia que forman el núcleo de las constituciones democráticas modernas, esta pregunta primero se desarrolló en el discurso de moralidad y luego se extendió al dominio legal. Cronin y De Greiff explican que en este trabajo Habermas busca que esos dos enfoques del derecho, el normativo y el funcional, sean inseparables, ellos describen las funciones relevantes de la teoría del discurso de Habermas de la legitimidad normativa como forma de pensar los derechos legales, considerando las implicaciones de este proyecto de una política global de derechos humanos para el problema del futuro del Estado-Nación.

Frente al concepto de los mínimos éticos, habría que decir que desde la perspectiva de Habermas se podría sostener que la retórica de los derechos humanos son una conquista sustancial de la modernidad; cuando se presentan conflictos armados se desvirtúa este ideal, en otras palabras, con la intensidad de un conflicto armado fracasan los máximos de goce efectivo de derechos, es por eso, que dado que la guerra recrea un escenario imperfecto para la construcción del derecho democrático moderno, se hace inaplazable acordar mínimos éticos que protejan los derechos de las víctimas cuando se planteen procesos de negociación política para resolver la guerra.

Al ser de carácter filosófico la pregunta por los mínimos éticos, se pueden encontrar varias formas de responderla según el referente teórico y la corriente filosófica desde dónde se aborde, es por ello, que estos mínimos no pretenden ser los únicos, los definitivos, ni que se agoten en una lista,

ni que esa lista sea una fórmula que se replique de forma indiscriminada en cualquier país que procure resolver políticamente un conflicto armado. Esto no menoscaba la necesidad política de incluir permanentemente los elementos filosóficos en las discusiones sobre las negociaciones de paz, como tampoco su pretensión de universalidad en el sentido que son útiles de manera general para todos los escenarios de negociación entre actores armados.

El concepto de los mínimos éticos que se quiere consolidar en esta investigación tiene la pretensión de ser considerado como una respuesta universal para las víctimas en cualquier conflicto armado, debido a que no tendría que cambiarse de acuerdo con la región en donde sucedieron las afectaciones o según el actor armado que cometió las afectaciones o depender de las sanciones que se negocien por cesar una confrontación armada; esta pretensión de universalidad es posible desde Habermas, debido a que ninguna de estas variables (región, victimario, negociadores) aplican cuando se trata de los derechos humanos de las víctimas, dado que ellas sufren las mismas afectaciones en cualquier contexto y deben ser reparadas por igual en su condición de ciudadanos perjudicados.

El sentido de usar los mínimos éticos desde la filosofía es el de proponer categorías universales –acordes a la comprensión global que tienen los derechos humanos y la justicia transicional- para poder reconocer si los acuerdos políticos y judiciales a los que llegan los actores de un conflicto armado pueden considerarse o no como éticamente aceptables respecto a la perspectiva de las víctimas, y con ello, incorporar al interior elementos de legitimidad en la sociedad civil por los acuerdos negociados para superar la guerra.

Dicho esto, como en esta investigación se van a analizar y corroborar afirmaciones acerca de unos mínimos éticos que surgen de la teoría específica de un autor, perfectamente, pueden ser discutidos nuevamente de acuerdo con cada contexto sociopolítico en el que se negocie la terminación de un conflicto armado; también pueden ser ampliados, especificados y complementados con otras teorías, no son una lista acabada, pero en cualquier caso deberían seguir respondiendo a una misma mirada acerca de las exigencias de las víctimas desde su estatus de ciudadanía.

Mirando la perspectiva del tiempo se podría afirmar que los modelos de JT han llevado un proceso progresivo de mejora en el que están empezando a constituir una tradición en la que se reconoce su utilidad, es decir, que mientras en el mundo se haga uso de vías armadas como una forma de tramitar las diferencias políticas, la JT se hace necesaria; en términos de Pablo de Greiff, la JT es una forma de justicia imperfecta para tiempos no convencionales y, por ello, no puede evaluarse con los estándares tradicionales de la justicia ordinaria en tiempos de normalidad.

Ahora, en la misma lógica de hacer una mirada desde la memoria, el hecho de proponer que el concepto de los mínimos éticos para las víctimas tenga un lugar permanente en las negociaciones de paz y en las implementaciones de la JT, es lo que le corresponde a este momento de la historia, es el paso que sigue en los avances que se han tenido para incluir de los derechos de la ciudadanía afectada, podríamos decir que los conflictos armados que suceden en este momento contemporáneo ya no pueden evitar el fuerte vínculo social que existe con las demandas de reconocimiento que realizan los individuos y grupos, desde la mirada singular de los afectados.

Estos mínimos éticos que se apoyan en la teoría de Jürgen Habermas, se basan en los derechos humanos, en particular, en conceptos tales como “democracia deliberativa”, “confianza cívica”, “legitimidad” y “deberes morales”. En la teoría de Habermas se pueden encontrar elementos de análisis para dilucidar estos mínimos; comprender la relación directa que existe entre tratar a las víctimas como ciudadanos y la mejor elaboración de sus afectaciones; que la garantía de no repetición de los hechos violentos debe pasar indefectiblemente por la reconstrucción de la memoria histórica que tenga como eje vertebral la verdad de las víctimas; que existe un deber moral de la sociedad por reconstruir la memoria y generar convivencia con las víctimas para fundamentar procesos de reconciliación y construcción de paz con los grupos armados que negociaron el cese de la guerra; que por medio de la democracia deliberativa se puede incorporar de manera adecuada a la participación de las víctimas; y que se proteja el respeto inalienable por la persona humana afectada (víctima y sociedad en general).

3. Mínimos Éticos para hacer efectiva la Justicia Transicional.

La propuesta específica de estos cinco mínimos éticos está basada en una coherencia teórica que incluye los postulados de Habermas, la práctica transicional de la justicia y el discurso de los derechos humanos; adicionalmente, aunque cada uno de los cinco mínimos éticos tiene un cuerpo propio, se articulan y se complementan, en este estudio requieren ser separados para cumplir un fin meramente analítico en la labor de responder a la pregunta de investigación.

3.1 Memoria o El deber de recordar

El deber de recordar es un concepto propuesto por Pablo de Greiff, por medio del cual se plantea que se puede superar la garantía de no repetición, si se pone en la agenda pública la necesidad de reconocer los dramas de los ciudadanos que fueron afectados por la violencia en estrecha relación con la idea de entender estos hechos como una forma extendida de la afectación a la sociedad en general (Lima & Greiff, 2005). El recuerdo pasa a ser un condicionante ético para poder contrarrestar adecuadamente las afectaciones del contexto sociopolítico en el que se dieron los hechos violentos (Chaparro-Amaya, 2007).

En este sentido, el deber moral de recordar convoca a los interesados al análisis reflexivo de los hechos acaecidos durante del conflicto armado que les afectaron como individuos y a la vez como miembros de comunidades morales, esto es, que a partir de la memoria sobre lo acontecido, se llegue a una postura moral colectiva desde el qué es lo justo para la ciudadanía, estatuto que para Habermas no se adquiere por lazos de sangre o identificación con un territorio, sino que es un modo de autocomprensión ético-político con el Otro, que se construye paulatinamente en un contexto compartido de entendimiento mutuo, facilitado por las comunicaciones dadas en la socialización política (Habermas, 1999, p. 141).

De igual manera, el registro de cada deliberación política deja un lenguaje de memoria, por el que es factible identificar históricamente las prácticas que han favorecido o perjudicado el orden social, pero también situarse

en un contexto actual para reflexionar críticamente sobre las estructuras y poderes que han violentado identidades subjetivas y colectivas, por esta razón, la reconstrucción de la memoria o el deber moral de recordar, está directamente ligado con las garantías de no repetición de los daños causados.

3.2 Reconocimiento de las víctimas

En el Informe como relator especial de la ONU («A-HRC-21-46_sp.pdf», s. f.), De Greiff señala que dentro de los fines mediatos de la JT se ubica *el reconocimiento a las víctimas* y la *promoción de la confianza cívica*, que pueden ser considerados mínimos éticos a la luz de la perspectiva habermasiana. El reconocimiento a las víctimas significa darle el lugar en el espacio público que se merecen por ser sujetos de derechos o ciudadanos afectados (Rendón, 2012), no solo es el reconocimiento tradicional por su valentía de enfrentar las secuelas negativas del conflicto armado en sus proyectos de vida.

El reconocimiento debe proporcionar instrumentos de validación social e institucional que sean útiles para las víctimas en las materias pendientes de reparación, como el poder resignificar políticamente las afectaciones emocionales que les causó la guerra desde su condición de ciudadanía y no como posibles pacientes del sistema de salud, y el recuperar el buen nombre que se vio alterado por la imposición de esa carga moral que les hizo asumir culpas por los hechos violentos cometidos en su contra.

3.3 Promoción de la confianza cívica

Conjuntamente con la garantía genuina del *reconocimiento de las víctimas*, se puede promover *la confianza cívica*, que se logra entender cuando las víctimas individuales, se reconocen en otras víctimas que en principio eran extrañas, a personas que hacen parte de un proyecto político común, esta confianza cívica que se construye, es una disposición a asumir que en las decisiones de los otros hay ciertos principios que juegan un papel importante en el restablecimiento de sus derechos fundamentales y en su participación política.

Con la confianza cívica se recuperan elementos importantes para ejercer el estatus de ciudadanía que fue alterado y fortalece la legitimidad de las negociaciones entre los ex combatientes frente a la sociedad civil (P. de Greiff, 2005), se pueden reconstruir los proyectos de vida obstaculizados y se podrían alcanzar redes de apoyo mutuo que ofrezcan alternativas para acompañarse en los procesos de restablecimiento de derechos, evidenciar su condición de grupo moral y posicionar un proyecto político común con el que se logren interlocutar sus demandas éticas en escenarios públicos institucionales.

3.4 Deliberación pública y abierta

Existe la necesidad de incluir a las víctimas en una deliberación pública y abierta sobre la implementación de la JT, con esto, se trata de que las víctimas sean interlocutores principales de las discusiones de las políticas públicas que los involucra directamente, para aportar por este medio a la construcción de la *confianza cívica* sobre los acuerdos alcanzados, sobre su implementación y sobre la realidad de ser constructores activos de la paz y/o de la democracia.

El discurso de la democracia deliberativa (Cuchumbé Holguín & Giraldo Chavarriaga, 2013) sirve de sustento filosófico de los mínimos éticos e idealmente se podrían ubicar de manera abierta en la agenda pública conectando con el contexto político de las instituciones para que puedan ponerse en el terreno real de la toma de decisiones. El principio del discurso deliberativo radica en que la argumentación se hace válida si para todas las personas involucradas (víctimas, grupos armados, Estado, terceros implicados) los mínimos fueran un tema legítimo, debido a que pasaron por el escrutinio del carácter moral de las víctimas afectadas.

El concepto de la *moralidad* en Habermas que se retoma en esta investigación es el que se desarrolla en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* (Habermas, 2003), en el que se refiere a ella como una cuestión de las obligaciones incondicionales morales que incorpora prohibiciones, obligaciones positivas y permisos que regulan la interacción de quienes construyen acuerdos.

Habermas delinea la estructura de una práctica deliberativa como recurso principal para emitir juicios imparciales sobre cuestiones morales que puedan pretender una validez para la aprobación de todos los interesados. Sobre la forma de argumentación, es importante resaltar que quien participe de la misma deberá estar libre de todo tipo de coacciones y de restricciones a pronunciarse sobre el discurso normativo que se delibera, así como de una obligación por motivar inmediatamente acciones en los demás. El contenido de argumentación se orientará a la escogencia de normas que están dadas en el discurso práctico.

Habermas piensa así la estructura de una participación política, con una deliberación aplicable en numerosos contextos donde la inclusión sea fundamental para emitir normas morales sensibles a la diferencia y que promuevan una responsabilidad solidaria con el Otro. Por cuenta de la deliberación se disuelve una estructura de pertenencia a una comunidad para abrirse a la inclusión del otro.

Citado por Cronin y De Greiff, Habermas sostiene que en el principio general del discurso se especifican las condiciones que una norma social válida debe satisfacer: “Solo una norma es válida cuando todas las personas posiblemente afectadas pudieran ponerse de acuerdo como participantes en discursos racionales” (Habermas, 2015). Esto es un valor universal para las víctimas desde la perspectiva de una política global de los derechos humanos, gracias a la deliberación pública de los argumentos morales debatidos en el marco de la JT, de esta forma se reivindican los derechos de los ciudadanos afectados frente a las sistemáticas prácticas de silenciamiento, violencias y atropellos a la dignidad humana.

En el contexto que concierne a esta exploración, se encuentran escenarios dispuestos para la deliberación pública que reconocen de antemano el aspecto de solidaridad con el otro aportado por la noción de ciudadanía, por cuanto que se apela al ser ciudadanos que, como parte de un Estado, están en su completo derecho y condiciones para establecer nuevos consensos morales. Así, para alcanzar un estado justo de inclusión de los mínimos éticos de las personas afectadas por el conflicto, se precisa que ellas, así como los ofensores y la sociedad que observa, participen activa y consistentemente en los lugares y momentos dispuestos para las

deliberaciones políticas sobre exigencias y requerimientos necesarios para la reparación, pues ello no solo abre las posibilidades de transformación material, sino que aporta sentido a la responsabilidad de transitar desde la victimización, aislamiento y silencio, hacia la conciencia de existir como ciudadanos transformadores de los tejidos y realidades sociales.

3.5 Fortalecimiento del derecho democrático

En un escenario sostenido de conflicto armado los civiles sufren las mayores afectaciones, incluidas en lo personal la vulneración del derecho a la vida y a la integridad, y en lo político el menoscabo mismo del estatus de ciudadanía, con eventos de esa magnitud, también se alteran las comunidades y el núcleo de las constituciones democráticas modernas, el Estado se altera en su garantía constitucional de proteger a los ciudadanos e incluso se puede ver alterado su funcionamiento general.

Dentro de los fines últimos de la JT que propone De Greiff en el Informe como relator especial de la ONU («A-HRC-21-46_sp.pdf», s. f.), sitúa el *fortalecimiento de la norma de derecho democrático*, en plena sintonía con los postulados de Habermas, que plantean que hay una relación íntima y directa entre los derechos liberales clásicos y los derechos democráticos. Según Habermas, citado por De Greiff, gozar como derechos, de aquellas garantías representadas por las libertades clásicas, está sujeto a la posibilidad de participar políticamente en su definición, defensa y protección; igualmente disfrutar como derecho de la participación política, depende de las garantías individuales que posibilitan la articulación de puntos de vista que informen y le den sentido a la participación política en el avance estatal que se construya en el post-acuerdo.

Posterior a un escenario sostenido de conflicto armado, se requiere el fortalecimiento del derecho democrático que ofrezca las garantías individuales vulneradas, esa inclusión individual de cada afectado se traslada a la sociedad en general que fue vulnerada en su conjunto, después de los acuerdos, es el colectivo social quien debe llegar a consensos sobre la validez de lo acordado y del compromiso para participar en construcción duradera de la paz.

Conclusiones

La propuesta filosófica de los mínimos éticos debería ser asumida de forma permanente en la implementación sucesiva de modelos de justicia transicional, para que sea progresiva y duradera la mejora sustancial en el tratamiento preferencial que tienen los derechos ciudadanos de las víctimas cuando se resuelven políticamente los conflictos armados y para que la JT refuerce su reciente tradición de poner a las víctimas en el centro de los acuerdos.

Los mínimos éticos permiten hacer un tránsito fluido entre el reconocimiento del otro como alguien ajeno que fue afectado y la comprensión genuina de sus derechos vulnerados que lo terminan afirmando como parte de una misma sociedad afectada, que comparte los mismos intereses, sentimientos y discursos. En este punto de entendimiento y reconocimiento mutuo se puede afirmar que se alcanza la intersubjetividad, pues -como explica Habermas- las exigencias se hacen recíprocamente.

La propuesta específica de estos cinco mínimos éticos está basada en una coherencia teórica que incluye los postulados de Habermas, la práctica transicional de la justicia y el discurso de los derechos humanos; adicionalmente, aunque cada uno de los cinco mínimos éticos tiene un cuerpo propio, se articulan y complementan, en este estudio requieren ser separados para cumplir un fin meramente analítico en la labor de responder a la pregunta de investigación.

En adelante los postulados filosóficos por la inclusión de los fundamentos éticos a favor de los derechos de las víctimas son una empresa que debe realizarse de forma permanente para que en el mediano plazo logre compartir la misma tradición en las negociaciones enmarcadas en la JT que la que tiene la perspectiva legal, esta inclusión efectiva de los derechos de las víctimas también servirá para legitimar el espíritu de superar la guerra para establecer de la paz y/o la democracia.

Es plausible conectar el respeto en la modernidad por todos y por la valoración afirmativa de los derechos de los ciudadanos que propone Habermas, con la preocupación de esta investigación por la defensa de

los intereses políticos de las víctimas en la justicia transicional, un punto de encuentro o vehículo emancipatorio es la pretensión de incluir en la deliberación abierta y pública los mínimos éticos de las personas afectadas por los conflictos armados.

La mirada más amplia u holística de la justicia que comporta la justicia transicional permite una comprensión mejor de la misma justicia, debido a que se analizan las abundantes injusticias existentes que han sufrido las víctimas de los conflictos armados, se revisan las tendencias en la sociedad contemporánea con respecto a los civiles afectados y su correlación con la institucionalidad.

La implementación de una justicia transicional que convoque a las partes involucradas en el conflicto armado implica el encuentro de múltiples subjetividades individuales para la ulterior puesta en la escena pública de intereses colectivos, nociones de lo justo, lo bueno y lo que el orden social debería satisfacer en sus habitantes. Independientemente que los negociadores principales sean los que estaban en confrontación, los consensos encontrados deben satisfacer en primer orden a los intereses de los civiles afectados.

La discusión permanente de los mínimos éticos debe incluir a las mismas víctimas, porque ellas han experimentado en lo cotidiano la sensación de ser tratadas injustamente y se han vuelto conocedoras del tema de las injusticias, por esta razón pueden expresar mejor sus subjetividades al resto de los actores que participan en las negociaciones políticas para superar la guerra, y con ello, promover consensos sobre la legitimidad de la reparación integral de los derechos vulnerados.

En el contexto de los conflictos armados debe crearse la necesidad de reconocer en el escenario global e intraestatal a las víctimas, a circular de manera efectiva el discurso de los Derechos Humanos, por ejemplo, el consagrado principio de soberanía de los Estados no justifica la comisión de delitos de guerra o de lesa humanidad contra los civiles, circular un discurso que funde la realidad de los derechos humanos busca comprender y precisar la naturaleza originaria de la soberanía popular de los afectados.

El concepto de los mínimos éticos que se quiere consolidar en esta investigación tiene la pretensión de ser considerado como una respuesta universal para las víctimas en cualquier conflicto armado, debido a que no tendría que cambiarse de acuerdo con la región en donde sucedieron las afectaciones o según el actor armado que cometió las afectaciones o depender de las sanciones que se negocien por cesar una confrontación armada; esta pretensión de universalidad es posible desde Habermas, debido a que ninguna de estas variables (región, victimario, negociadores) aplica cuando se trata de los derechos humanos de las víctimas, dado que ellas sufren las mismas afectaciones en cualquier contexto y deben ser reparadas por igual en su condición de ciudadanos perjudicados.

El sentido de usar los mínimos éticos desde la filosofía es el de proponer categorías universales –acordes a la comprensión global que tienen los derechos humanos y la justicia transicional- para poder reconocer si los acuerdos políticos y judiciales a los que llegan los actores de un conflicto armado pueden considerarse o no como éticamente aceptables respecto a la perspectiva de las víctimas, y con ello, incorporar al interior elementos de legitimidad en la sociedad civil por los acuerdos negociados para superar la guerra.

En la teoría de Habermas se pueden encontrar elementos de análisis para dilucidar estos mínimos; comprender la relación directa que existe entre tratar a las víctimas como ciudadanos y la mejor elaboración de sus afectaciones; que la garantía de no repetición de los hechos violentos debe pasar indefectiblemente por la reconstrucción de la memoria histórica que tenga como eje vertebral la verdad de las víctimas; que existe un deber moral de la sociedad por reconstruir la memoria y generar convivencia con las víctimas para fundamentar procesos de reconciliación y construcción de paz con los grupos armados que negociaron el cese de la guerra; que por medio de la democracia deliberativa se puede incorporar de manera adecuada a la participación de las víctimas; y que se proteja el respeto inalienable por la persona humana afectada (víctima y sociedad en general).

Con modelos holísticos se puede alcanzar un ideal de justicia mínima que garantice los derechos de las víctimas en vez de mantenerse en los objetivos tradicionales de conquistar una justicia perfecta por medio del sometimiento armado de los enemigos y la afectación directa a la

población civil, la JT logra consensos intermedios y sirve para seleccionar aquellas opciones desde las que es posible realizar un proceso de transición y aproximación al ideal de la restauración y no repetición de los daños causados por la guerra: la filosofía política puede hacer portes en esta empresa intelectual cuestionando a los partes negociantes por los referentes éticos de la justicia.

Bibliografía

- A-HRC-21-46_sp.pdf. (s. f.). Recuperado 1 de agosto de 2019, de https://www.ohchr.org/_layouts/15/WopiFrame.aspx?sourcedoc=/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session21/A-HRC-21-46_sp.pdf&action=default&DefaultItemOpen=1
- Biography of Mr. Pablo de Greiff. (s.f.). Recuperado 22 de noviembre de 2016, de <http://www.ohchr.org/EN/Issues/TruthJusticeReparation/Pages/PablodeGreiff.aspx>
- Center for History and New Media. (s. f.). Guía rápida. Recuperado de http://zotero.org/support/quick_start_guide
- Chaparro-Amaya, A. (2007). *Cultura política y perdón*. Recuperado de <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/928>
- ¿Cuál es la definición de «conflicto armado» según el derecho internacional humanitario? - CICR. (15:13:48.0). Recuperado 1 de agosto de 2019, de [/spa/resources/documents/article/other/armed-conflict-article-170308.htm](http://spa/resources/documents/article/other/armed-conflict-article-170308.htm)
- Cuchumbé Holguín, N. J., & Giraldo Chavarriaga, J. A. (2013). Aproximación a la democracia deliberativa de Habermas. *Discusiones Filosóficas*, 14(22), 141-159.
- Estatutos del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja. CICR. (13:38:18.0). Recuperado 1 de agosto de 2019, de [/spa/resources/documents/misc/statutes-movement-220506.htm](http://spa/resources/documents/misc/statutes-movement-220506.htm)
- Greiff, P. de. (2005). Los esfuerzos de reparación en una perspectiva internacional: El aporte de la compensación al logro de la justicia imperfecta. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 7(Esp), 153-199.

- Greiff, P. D., Cronin, C., & Cronin, C. q(Ciaran P.). (2002). *Global Justice and Transnational Politics: Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*. MIT Press.
- Greiff, P. D., & Duthie, R. (2009). *Transitional Justice and Development: Making Connections*. Social Science Research Council.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Paidós.
- Habermas, J. (2003). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad / Discourse Ethics and The Question of Truth* (1st. edition). Barcelona. Paidos Iberica Ediciones S A.
- Habermas, J. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Editorial Trotta, S.A.
- Habermas, J. (2015). *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. John Wiley & Sons.
- Habermas, J., Torres, S. M., & Espí, C. M. (2008). *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. Tecnos.
- Lima, M. H., & Greiff, P. de. (2005). *Razones de la justicia: Homenaje a Thomas McCarthy*. UNAM.
- Pogge, T. (2007). ¿Qué Es la Justicia Global? *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 33(2), 181–203.
- Pogge, T. W. (2008). *World Poverty and Human Rights*. Polity.
- Rendón, C. E. (2012). Reconocimiento como inclusión: El legado democrático de la filosofía política de Hegel. *Universitas Philosophica*, 29(59). Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10809>
- Sen, A. (2012). *La idea de la justicia*. Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Vergara, L. G. (2011). Reseña de «La Teoría de la acción comunicativa» de J. Habermas. *Razón y Palabra*, (75). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199518706036>

CAPÍTULO 7

EL OLVIDO COMO POSIBILIDAD DE RECONCILIACIÓN Y JUSTICIA EN COLOMBIA¹

*Mauricio Hernández Pérez²
Ángela Cristina Pinto Quijano³*

Introducción

Colombia se encuentra ante un escenario en el que la labor de las iniciativas institucionales de memoria, así como las no institucionales (es decir, las impulsadas por la sociedad civil organizada) enfrentan un conjunto de disyuntivas y retos en el marco del denominado posacuerdo bélico. De estas, valdría la pena rescatar, por lo pronto dos: *a*) continuar su labor en función de lo que han venido haciendo hasta el momento (es decir, preservar su razón de ser y quehacer), o *b*) modificar, ya sea parcial o sustantivamente, su ser y estrategia a través de referentes diferenciados en lo que corresponde al manejo, uso y apropiación de la memoria individual y colectiva (y con ello mismo, del olvido como posible recurso hacia la reconciliación y la justicia).

1 Una versión previa y mucho menos elaborada de este texto fue presentada como ponencia en el VIII Encuentro Internacional de historia oral y memorias en la mesa de Investigaciones por la verdad y que tuvo lugar en Bogotá entre el 4 y el 6 de abril de 2019 bajo el título: *Entre el deber de memoria y el elogio del olvido: el papel de las iniciativas de memoria en el escenario de posacuerdo en Colombia*.

2 Candidato a Doctor en Ciencias Humanas y Sociales (Universidad Nacional de Colombia), Magister en Estudios Políticos y Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Diplomado en Cultura de Paz de la Universidad Autónoma de Barcelona (España). Actualmente es docente de tiempo completo de la Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible de la Universidad de La Salle (Bogotá-Colombia).

Correo: mhernandezp@unisalle.edu.co / mahernandezpe@gmail.com

3 Politóloga de la Universidad Nacional de Colombia y Magister en estudios internacionales de la Universidad de Montreal en Canadá. Actualmente se desempeña como docente de tiempo completo en el programa de Negocios y Relaciones Internacionales de la Universidad de La Salle (Bogotá-Colombia). Correo: apintoq@unisalle.edu.co / angela.pintoq@gmail.com

En función de la alternativa *a*, si se continua el trabajo por esta vía, se podría llegar al desencanto e incluso a una suerte de “inercia” de lo que ha sido el manejo y reivindicación de la memoria colectiva y que de alguna u otra manera se vio reflejado en los resultados del plebiscito refrendatorio del 2 de octubre de 2016 que revelaron una suerte de “punto de inflexión” del acumulado por la paz y de trabajo por la memoria en el país en el que, ya sobre la base de los discursos y los elementos propios de su accionar, todo parecería indicar que no hay nada nuevo que ofrecer; que han llegado hasta donde debieron (y pudieron llegar) en su labor de promoción y fortalecimiento de la paz y la memoria en medio del conflicto armado interno. Así que, la alternativa *b* plantea el papel que tales iniciativas podrían eventualmente asumir, precisamente porque un *nuevo contexto* demanda nuevas acciones, estrategias y discursos. Entre las múltiples posibilidades a adoptar, se encuentran visiones poco comunes en donde la memoria, y más específicamente la memoria colectiva, no constituiría tanto un imperativo moral como una opción, por lo que el paso hacia el olvido parecería vislumbrarse como algo “éticamente correcto” y sobre lo cual podría abrirse hoy día un escenario de posibilidad en pro de la construcción de la paz, la reconciliación y nuevas posibilidades de pensar en cómo hacer -que no impartir -justicia⁴.

De esta manera, el capítulo se centra en examinar la alternativa *b* en aras de explorar justamente esas visiones poco comunes en torno al olvido como una posibilidad igualmente válida, ética, apropiada y sobre la cual podría abrirse hoy en día un escenario de reflexión en pro de la construcción de la paz y la reconciliación, así como de apertura en la búsqueda de nuevas visiones de justicia en el país.

4 Valdría la pena aclarar que, si bien no ha sido posible el contraste de esta hipótesis con trabajo empírico en terreno vía entrevista o a través de relatos por medio de prensa o cualquier otro medio, lo que en este capítulo se plantea cuenta con la revisión y el soporte de lo que algunos académicos han dispuesto al respecto y que bien podrían aportar algunos elementos de análisis interesantes, propósito, en últimas, hacia el cual se encuentra proyectado el conjunto de trabajos que hacen parte de este libro. Así, el capítulo adquiere el lugar más de provocación e invitación a pensar sobre esta alternativa.

A partir de las reflexiones de David Rieff⁵, se abre un nuevo escenario de disputa, esta vez centrado no tanto en el papel de la memoria sino del olvido (como reto, pero también como derecho) en la Colombia afectada por las dinámicas de la conflictividad armada. En este orden de ideas: ¿podría el olvido constituirse como una apuesta plausible para examinar posibilidades de reconciliación y justicia en Colombia?

La propuesta planteada en el capítulo parecería ir en contravía del reconocimiento del trabajo “pro- memoria” en el país (ya bien por la vía institucional o no institucional). Sin embargo, la justificación e importancia del ejercicio reflexivo recae, precisamente, en prestar atención a ideas no necesariamente ortodoxas, pero por ello mismo nada desdeñables como escenario de posibilidad en la exploración de nuevas alternativas de reconciliación y justicia. La tensión presentada entre el denominado deber de memoria (que se ha venido desarrollando con creces hasta el momento) y el elogio del olvido (como una alternativa que se vislumbra algo tímida) plantea algunos de los retos a considerar por parte de las iniciativas pro memoria así como por la sociedad colombiana en su conjunto.

Para el desarrollo de las ideas señaladas, el capítulo se divide en cuatro partes. En la primera se pasa revista de lo que ha sido la construcción de memoria histórica en Colombia desde una doble perspectiva: la institucional y la no institucional en el marco de lo que se ha denominado la *narrativa jurídica transicional sin transición*. La segunda parte plantea al olvido como posibilidad de reconciliación y justicia a partir de la reconstrucción de las ideas propuestas por David Rieff para desde allí examinar por qué ha existido una mirada indiferente hacia el olvido como tema de investigación dentro de los estudios de memoria. De esta manera, se procede a identificar, en la tercera parte, algunas falencias y vacíos que frente a la temática se presentan dentro de la literatura. Por último, se disponen algunas consideraciones finales.

Para la realización del capítulo, se ha procedido mediante una aproximación de carácter cualitativo y de orden descriptivo, analítico e interpretativo

⁵ Licenciado en Historia por la Universidad de Princeton, analista político y periodista estadounidense.

con apoyo en revisión documental del material que se ha considerado como prioritario en términos de enunciación sobre el tema planteado como de interés, no sólo a nivel académico sino también social y político.

1. La narrativa jurídica transicional sin transición

Colombia experimentó durante el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez y en el marco de la Ley 975 de 2005 (Ley de Justicia y Paz y mediante la cual se llevó a cabo el desmonte del paramilitarismo) la adopción de mecanismos de justicia transicional, es decir, medidas que permitieran hacer frente a los impactos ocasionados por el conflicto armado que, ante la magnitud y gravedad de lo experimentado, el sistema judicial convencional (derecho penal) no podía brindar una respuesta tan expedita como adecuada en su momento (Sánchez & Guerrero, 2015).

Aunque en estricto sentido la adopción de mecanismos transicionales se aplican a situaciones en las que se transita de un régimen dictatorial a uno democrático o ante la finalización de un conflicto interno armado y la posterior consecución de la paz, ambas situaciones no daban cuenta de lo que sucedía en Colombia en el momento de la aplicación del recurso transicional pues no se estaba en una situación dictatorial y, el conflicto interno armado persistía ante la prevalencia de otros actores armados diferentes a las FARC-EP, por lo que, en este sentido, “Se trataría, en el mejor de los casos, de una justicia transicional y una paz fragmentarias” (Uprimny, Saffon, Botero, Restrepo, 2006, p.14).

A juicio de algunos analistas, la Ley de Justicia y Paz:

dio origen al nacimiento de la víctima en Colombia, ya no como sujeto de atención humanitaria sino como sujeto de derecho a la verdad, a la justicia, a la reparación y a las garantías de no repetición [...] introdujo en Colombia el modelo de justicia transicional, el cual había ganado mucho prestigio a nivel internacional en la última década, pues había permitido el tránsito de la dictadura a la democracia en Chile y el fin del aberrante sistema del *Apartheid* en Sudáfrica. (Pizarro, 2017, p.350)

El Centro Internacional para la Justicia en Colombia (ICTJ), dio cuenta en su momento del conjunto de normas, leyes y decretos, así como los autos y sentencias de las Altas Cortes que establecen no solo los parámetros

de las medidas de justicia transicional sino también los mecanismos e instituciones diseñados e implementados desde 2005 y hasta 2012 adoptados por el Estado colombiano como se puede ver en la siguiente tabla:

Tabla 1. Mecanismos de Justicia Transicional adoptadas por el Estado Colombiano

Año	Mecanismo
2005	<ul style="list-style-type: none"> • Ley 975 o ley de justicia y paz • Institucionalidad para el proceso de justicia y paz • Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación • Grupo de Memoria Histórica.
2008	<ul style="list-style-type: none"> • Decreto 1290 como mecanismo para la indemnización de las víctimas
2010	<ul style="list-style-type: none"> • Ley 1424 o Acuerdos de la Verdad
2011	<ul style="list-style-type: none"> • Ley 1448 o Ley de Víctimas y de Restitución de Tierras
2012	<ul style="list-style-type: none"> • Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas • Unidad de Restitución de Tierras • Accionar de Jueces de Tierras • Centro Nacional de Memoria Histórica • Acto Legislativo 01 o Marco Jurídico para la Paz • Ley 1592 o Reforma de Justicia y Paz.
2017	<ul style="list-style-type: none"> • Acto legislativo 01 de 2017 que incorpora a la Constitución el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No repetición (SIVJRNR) • Decreto 588 de 2017 que crea la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición • Decreto 589 de 2017 que organiza la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el contexto y en razón del conflicto armado

Fuente: elaboración propia con base en ICTJ para la información 2005-2012.

A este conjunto de recursos y prácticas del Estado en acción es lo que, en este capítulo se identifica como *narrativa jurídica transicional sin transición*, entendiéndolo por ello el conjunto de tramas, instituciones y acuerdos normativos a partir de los cuales se crearon realidades (un poco en la vía del denominado fetichismo jurídico según el cual la norma hace y crea cosas o estado de cosas) que permitieron dar lugar a entornos antes no existentes tales como la reparación, el esclarecimiento de la verdad, la

búsqueda de desaparecidos o la construcción de paz, así como la adopción de mecanismos y acciones conducentes a hacer frente a los acumulados y efectos derivados de la violencia política armada centrado en un especial interés por el reconocimiento de los derechos de las víctimas. Téngase en cuenta que estos mecanismos son de reciente adopción frente a un conflicto que lleva más de 6 décadas de duración. Valdría la pena señalar que la noción aquí propuesta de *narrativa jurídica transicional sin transición* se compagina un poco con la visión ofrecida por De Gamboa (2019) para quien:

las prácticas sociales, las normas jurídicas y las propias instituciones diseminan narrativas que explican y justifican las estructuras de injusticia que existieron en el pasado, y cuyos efectos se sienten en el presente o cuyas estructuras se han extendido hasta el tiempo actual (p.95)

Algunos autores han centrado sus reflexiones sobre la pertinencia o no en la disposición de los mecanismos de justicia transicional para el contexto colombiano, y han puesto en cuestión si el uso del lenguaje y el discurso transicional traería consigo cambios en la práctica o si, por el contrario, tras ello no había simplemente giros retóricos con un afán legitimador y simbólico del *statu quo* (Uprimny y Rodríguez, 2010).

Como sea, para la época en que lo transicional se impuso como parte de los asuntos a examinar el tema ha dado paso a un conjunto de críticas y posicionamientos sobre si las medidas han sido (o no) las mejores. En el origen mismo del debate se señalaba que los mecanismos transicionales “deben contener dosis inevitables de castigo para los responsables de graves violaciones de derechos humanos y, por ende, sólo deben contemplar las posibilidades de perdones cuando éstos sean proporcionados y “responsabilizantes”” (Uprimny y Saffon, 2005, p.211).

1.1 El trámite de la memoria histórica en el marco de la narrativa jurídica transicional sin transición: las apuestas institucionales

En Colombia se han desarrollado algunos ejercicios de memoria histórica desde la institucionalidad luego de pasada una década en la que se incursionó en este tipo de ejercicios y que se vio impulsado, entre otros factores, por una impronta institucional bajo el manto de la Ley 975

de 2005 y, posteriormente, la Ley 1448 de 2011 y a través de la cual se dictaminaron medidas sobre el denominado deber de memoria.

Con la adopción de mecanismos transicionales, el ejercicio de memoria histórica --esto es, de *mirar hacia el pasado* y recabar sobre lo sucedido en el conflicto interno armado-- se convirtió en mandato; en otras palabras, en Colombia se recuerda por decreto. La Ley 975 de 2005 incorporó este elemento de memoria histórica cuando señaló, a propósito del derecho a la reparación de las víctimas, que:

Se entiende por reparación simbólica toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, el perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas. (Artículo 8)

Ahora, no es que en Colombia no se haya contado, anteriormente, con ejercicios conducentes a abordar la memoria histórica del conflicto interno armado. Previo a esto, el interés, por lo pronto desde la institucionalidad, se sucedió a través de experiencias, disímiles y complementarias tales como La Comisión Investigadora de 1958, La Comisión de expertos en 1987 y el trabajo hasta hoy día desempeñado por el Centro Nacional de Memoria Histórica (antes Grupo de Memoria Histórica).

Para algunos de los investigadores quienes han hecho de estas comisiones de estudios sobre violencia su objeto de indagación, las mismas podrían ser vistas como

tecnologías o artefactos institucionales de construcción de memorias históricas sobre lo ocurrido en Colombia desde mediados de los años cuarenta hasta hoy. En este sentido, pensamos que las comisiones de estudio sobre violencia han funcionado, en medio del conflicto, como correas transmisoras de narrativas de país, como intentos de gestión pública de las violencias y como dispositivos de producción histórica de versiones sobre el conflicto, en unos marcos temporales que son vividos de diversas maneras por los actores involucrados. (Jaramillo, 2014, p.25)

Así, la memoria histórica ha tenido un interés para la institucionalidad desde tiempos atrás; sin embargo, es a partir de la Ley 975 de 2005 donde

el interés se torna público en tanto el tema cobra una especial atención, en parte, por las dimensiones que ello implica; a saber, una especial preocupación por las víctimas y sus derechos.

Como parte de estos ejercicios interpretativos, investigativos y de interés por saber el qué, por qué, cómo, cuándo y dónde sobre lo acontecido durante el conflicto armado, se han venido sucediendo tanto ejercicios institucionales (es decir los impulsados por los gobiernos de turno) como no institucionales (aquellos tramitados por personas, colectivos organizaciones de la sociedad civil que trabajan en pro de la memoria). Tanto los ejercicios institucionales como los no institucionales han apuntado a una reconstrucción y, con ello, hacia una interpretación del pasado violento en Colombia, ambos desde una perspectiva complementaria, aunque no por ello menos problemática por lo que la memoria se plantea, y como lo han hecho saber los estudios clásicos en la materia, en un campo *de y en* disputa.

Dentro de los ejercicios de institucionalización de memoria, y en el marco de la adopción de mecanismos de justicia transicional, se llevó a cabo la creación y definición de funciones de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) (Artículo 50 de la Ley 975 de 2005). Como parte de las funciones de la CNRR se contempló la conformación de diferentes áreas de trabajo (reparación y atención a víctimas; reconciliación; desmovilización; desarme y reinserción; género y poblaciones específicas) dentro de las cuales se encontraba el Grupo de Memoria Histórica (GMH) con ejercicio de funciones hasta 2013 y que culminaría con la presentación de un informe general público en el que se diera cuenta del surgimiento y evolución de los grupos armados ilegales en el país. Visto así, el GMH haría las veces de fungir como un agente institucional de producción del conocimiento sobre la memoria histórica de la conflictividad armada y el pasado violento vivido en el país.

En su balance metodológico sobre las tareas del esclarecimiento histórico (2018), el Centro Nacional de Memoria Histórica identificó - y antes de la salida de Gonzalo Sánchez como director-, tres etapas de su labor: una fundacional formativa (2007-2011), otra de consolidación integradora y transformación institucional (2011-2013) y una última de sistematización, ampliación y diversificación (2013-2017).

En este contexto, por la gravedad de los hechos, la multiplicidad de actores, la vasta geografía sobre la que tuvo lugar la violencia por parte de los actores armados, la complejidad de los procesos y las múltiples dinámicas de violencia sucedida en el amplio marco cronológico a examinar por lo señalado en su mandato (entre 1964, año de creación de las FARC-EP y hasta el inicio del proceso de Justicia y Paz - 2005-) el CNMH (antes GMH) requirió el uso de estrategias de selección que permitieran dar cuenta de ese complejo mapeo del horror configurado por las masacres.

Fue así como el GMH recurrió a la idea de “caso emblemático” como metodología, criterio de selección y definición de lo que debería ser tenido en cuenta en el ejercicio de reconstrucción de la memoria histórica del pasado violento en Colombia a causa de dinámicas de confrontación armada⁶.

A través de los denominados casos emblemáticos de masacres, se buscaba ilustrar procesos y tendencias de la violencia y de los hechos de crueldad, así como patrones de sistematización ocurridos en el país entre 1964 y 2005 y bajo los cuales se procuraba la identificación de causalidades, discursos y representaciones tanto por parte de las víctimas como por parte de los perpetradores. Todo lo anterior desde una perspectiva regional y que contribuyera en la consolidación de un relato global interpretativo y que se materializaría en el Informe General “*Basta ya*”. *Memorias de guerra y dignidad*, publicado en 2013, en que el GMH, después de ocho años de trabajo, llegara a la finalización de su labor para pasar a ejercer funciones como Centro Nacional de Memoria Histórica.

De esta manera, las diferentes prácticas memoriales entre las que se cuentan las Normas y los Decretos formulados, la institucionalidad creada, los referentes conceptuales empleados, las metodologías aplicadas mediante la elaboración de informes de casos emblemáticos, y la labor

6 La idea de caso emblemático fue también un criterio empleado en su momento por la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala (en donde se habló de casos paradigmáticos) y de la Comisión Para la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica que se refirió a casos representativos (Jaramillo, 2014).

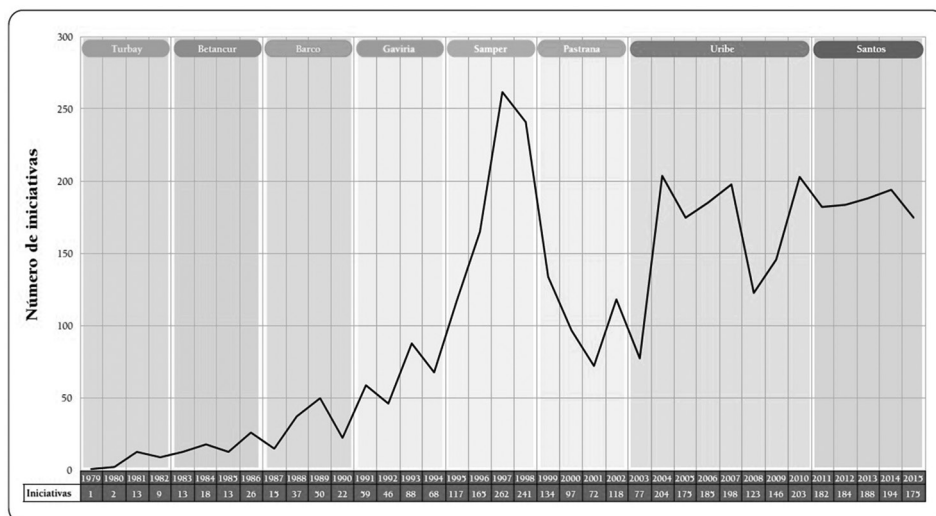
de investigadores y miembros que conformaron el equipo de trabajo trajeron consigo la *materialización* del quehacer en pro del memoria. Si bien este trabajo se ha constituido como una labor loable, el misma se torna insuficiente, precisamente porque llevar a cabo prácticas de memoria implica, a su vez, la promoción de prácticas de olvido; es decir, se decide qué contar y qué no contar por lo que, en este orden de ideas, uno de los retos del Centro Nacional de Memoria Histórica, en lo sucesivo, consistirá en aclarar aquellas “zonas grises” y complementar los vacíos que no lograron ser reconstruidos a través de las diferentes prácticas de memoria hasta el momento tramitadas.

1.2 Las prácticas de memoria histórica en Colombia como parte del movimiento pro-paz

La firma del acuerdo de paz entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP en 2016, si bien constituyó un acontecimiento de suprema relevancia en la historia política de Colombia, no marca en lo absoluto una supresión completa de la existencia del conflicto armado interno. Por supuesto, da cuenta de una ruptura; esto es, de la disposición de un antes y un después de lo que será el futuro del país en función de la inexistencia de una las agrupaciones armadas más longevas y determinantes de la lucha armada y que trajo consigo la exacerbación de la guerra durante un poco más de medio siglo.

En contraste con la dinámica de negociación anteriormente señalada, vista en retrospectiva, Colombia se ha caracterizado a lo largo de las últimas décadas por contar con un accionar perseverante por parte de la denominada sociedad civil organizada “pro-paz” la cual, bajo diferentes acciones, proyectos e iniciativas, ha demostrado un fuerte activismo en el país. Parte de este activismo ha quedado evidenciado en el minucioso trabajo de sistematización realizado por Cinep y que deja manifiesto este comportamiento a lo largo del tiempo (Ver Figura 1).

Figura 1: Acciones colectivas por la paz y negociaciones por presidente (septiembre de 1979-agosto de 2015)



Fuente: elaboración con base en Cinep/PPP (2016).

La anterior figura tiene sentido en tanto si, sobre las dinámicas de acción colectiva, se toman en cuenta las dinámicas propias diferenciadas de negociación por parte de los diferentes gobiernos de turno. En este sentido, valdría la pena señalar que, en su historia, Colombia ha contado con varios modelos de negociación que por razones de espacio no será posible entrar en detalle en cada uno de ellos; solamente se resaltarán los aspectos esenciales a partir de la recopilación realizada por Villarraga (2015). Se destaca, igualmente, que el estudio de estos procesos de paz han sido objeto de investigación que cubija una amplia bibliografía (Gutiérrez, 2012) así como seguimiento por parte de centros de pensamiento a nivel internacional (Escuela de cultura de paz, 2019).

El primero de estos procesos corresponde a la denominada tregua armada y de cese al fuego durante el gobierno de Belisario Betancourt (1982-1986) a través de un Acuerdo de Cese al fuego, Tregua y Paz con las FARC-EP; un Acuerdo de Cese al Fuego y Tregua con el Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Movimiento 19 de abril (M-19) que, posteriormente, se vería abocado a su rompimiento.

Durante el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) se dio un pacto de paz con el M-19 y una negociación con el EPL, el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL). El escenario de negociación estuvo acompañado por la persecución contra la Unión Patriótica (UP) que traería consigo el deterioro de la tregua alcanzada con las FARC-EP en el gobierno Betancourt; se establece así una negociación y pacto político con el M-19, aparecen las propuestas de plebiscito, referendo y asamblea constituyente y se inician los diálogos y negociaciones con el EPL, el PRT Y el MAQL.

En el gobierno de Cesar Gaviria (1990-1994) se sucedió un acuerdo de paz con el EPL y con varias fracciones guerrilleras y milicianas. Como puntos a destacar se señala la negociación y posterior Acuerdo de paz con el EPL, el PRT, el MAQL y la Corriente de Renovación socialista (CRS) así como el acuerdo de paz y convivencia con las Milicias Populares de Medellín y los diálogos de Caracas y Tlaxcala entre el gobierno nacional y la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB).

El de Ernesto Samper (1994 – 1998) fue, quizás, uno de los gobiernos con mayores tropiezos al momento de procurar consolidar procesos de paz, a punto que Villarraga (2015) identifica este periodo como de legislación sin avance y caracterizado por un fracaso del diálogo con las FARC-EP, un inicio de conversaciones con el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y su posterior suspensión. El poco o nulo avance en cuanto a procesos de paz tuvo que ver con la crisis del gobierno y escándalo del proceso 8.000 en el que se investigó la acusación al presidente de recibir financiación del narcotráfico para su campaña presidencial. Sin embargo, hechos proclives a la pacificación del país por la vía negociada tales como la instauración del Acuerdo Humanitario de Remolinos del Caguán entre el gobierno y las FARC-EP, la creación del Consejo Nacional de Paz, el denominado Preacuerdo de Viana (España) entre el gobierno y el ELN, así como el Acuerdo de Mainz (Alemania) entre el Consejo Nacional de Paz y el ELN y el Diálogo y Acuerdo de Paz y Convivencia con el MIR- COAR en Medellín fueron muestra de ello.

Andrés Pastrana (1998-2002), por su parte, inició un proceso que parecía prometedor con las FARC-EP sin que se consiguiera la paz

ante la terminación de la denominada zona de distensión al igual que el rompimiento del proceso que se había gestado anteriormente con el ELN (Guerrero, 2012).

Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), primer gobernante reelegido en su mandato presidencial, optó por una opción que se podría denominar como de garrote y zanahoria ante los grupos subversivos y otros actores del conflicto interno armado. Por ello, recurrió a la opción militar a través de la política de Defensa y Seguridad Democrática (en particular en contra de las FARC-EP) pero, a la par, abrió un escenario de acuerdo con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y unos diálogos exploratorios con el ELN sin que se obtuvieran mayores resultados (Guerrero, 2012).

Como proceso que se podría catalogar como finalizado, se encuentra el impulsado por Juan Manuel Santos (2010-2018) quien estableció una negociación y pacto político con la guerrilla más antigua: las FARC-EP sin lograr lo mismo con el ELN que, a hoy día continúa activo en su accionar militar.

Lo que se puede derivar a partir de un examen muy rápido de lo anterior es que, hasta el momento, el quehacer de las diferentes iniciativas propaz en Colombia ha tenido lugar entre momentos de exacerbación de la violencia y de manera particular, bajo modelos diferenciados y de apertura hacia la negociación, que logró su concreción en la historia reciente, a través del denominado *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*.

La academia ha demostrado un particular interés por la dinámica que estas movilizaciones sociales y proyectos de construcción de paz han tenido con el paso del tiempo. Una prolífica literatura y trabajos de sistematización (Cinep, 2007; García, 2006; Hernández, 2004; Rettberg, 2006; Sandoval, 2004; Villegas, 2005) son, entre otros, los más destacados que se han centrado desde diferentes aristas en examinar en detalle el comportamiento de esa “ciclotimia” a favor de la paz y que ha permitido caracterizar el ser y quehacer de estas iniciativas con el paso del tiempo y en diferentes contextos.

Dentro de la multiplicidad de iniciativas de promoción por la paz en Colombia, podría aludirse a las denominadas iniciativas no institucionales de memoria y sobre las cuales se ha señalado en algunos casos que las mismas han ido en aumento hasta el punto de alcanzar la fuerza de movimiento social (Reátegui, 2007). Paradójicamente los trabajos sobre memoria en el contexto colombiano se han realizado en medio del conflicto armado interno (por las condiciones mismas y las particularidades que han identificado al mismo) que contrasta sustantivamente con el conjunto de trabajos e investigaciones realizadas en los tiempos pos dictatoriales del cono sur (Jelin, 2002). De entrada, este detalle debería convocar o por lo menos llamar la atención ante quienes muestran interés por estos temas, toda vez que una cosa es realizar trabajos pro- memoria en medio del conflicto armado y otra, en contextos posteriores o disímiles a este.

A estas consideraciones sobre lo que es lo memorioso y que se han constituido bajo la forma de prácticas memoriales tanto desde la institucionalidad, como desde la sociedad civil organizada, y sobre las que existe un amplio repertorio de acciones, se suma una noción de olvido que no puede dejarse de lado pues, de alguna u otra manera, la memoria es selectiva, y el hecho de configurar ciertas prácticas memoriales trae, a su vez, unas prácticas de olvido; entre otras cosas, dada nuestra capacidad limitada en el ejercicio de recordar, pero así mismo, ante la capacidad institucional de dar respuesta a lo que ello implica. Podríamos decir con Arrieta (2016) que si bien “el ser humano olvida recordando” (p.13) no es menos cierto que el ser humano recuerda olvidando, razón por la cual prestar atención al olvido llega a ser tan relevante como la atención que la memoria, hasta el momento, ha merecido.

2. El olvido como posibilidad

La propuesta a la que se hace referencia en el presente capítulo tiene su origen en lo planteado por David Rieff en un artículo publicado en el periódico *El País* de España en marzo de 2017 titulado “Cumplir con el deber de olvidar” (Rieff, 2017a) y que se constituyó como antesala a la presentación de su libro: “Elogio del olvido. Las paradojas de la memoria

histórica” (Rieff, 2017b)⁷. La propuesta no pasó desapercibida, y de alguna u otra manera se ha constituido hoy en día como un nuevo escenario de disputa sobre lo que podría ser el papel, no tanto de la memoria sino del olvido en las sociedades afectadas por dinámicas de conflictividad armada.

Recurriendo a casos emblemáticos como lo sucedido en Israel, lo presenciado por el autor durante su cubrimiento en calidad de periodista de guerra en Bosnia entre 1992 y 1995 y la alusión a lo ocurrido en Sri Lanka, Ucrania, EEUU (el 11S) y una muy leve mención a Colombia, Rieff sostiene que estos pueden ser algunos ejemplos de cómo la memoria colectiva, en lugar de contribuir “deforma una sociedad”.

Expresiones mucho más contundentes dan muestra del polémico posicionamiento del autor y su propuesta de hipermnesia cuando sostiene que: “en muchos lugares del mundo, no es la renuncia sino el apego a la memoria la causa aparente de que las sociedades sean inmaduras” (2017b, p.53), y continúa: “la convicción de que la memoria constituye una especie de moralidad, es una de las creencias más inexpugnables de nuestra época (2017b, p.78) y

En la mayoría de los casos al menos, el olvido comete una injusticia con el pasado. El problema se agrava cuando al recordar se incurre en una injusticia con el presente. En este caso, cuando la memoria colectiva condena a las comunidades a sentir el dolor de sus heridas históricas y el enconamiento de sus agravios, no es preciso cumplir con el deber de recordar, sino con el deber de olvidar (Rieff, 2017a, párr.6)

Frente a esta perspectiva, y ante el recorrido realizado en la primera parte del capítulo, bien vale la pena indagar ¿hasta qué punto la propuesta de Rieff constituye una apuesta plausible de lo que podría ser, eventualmente, el trabajo de algunas de las iniciativas no oficiales de memoria en Colombia en el marco del denominado posacuerdo bélico con las FARC-EP?

Como parte del proceso de revisión de la literatura, conducente a la fundamentación de la propuesta que este capítulo plantea, dentro de los pocos trabajos que han hecho una aproximación y lectura de Rieff para

7 Cuyas ideas se venían avizorando en un texto publicado en 2012 titulado *Contra la memoria*.

el caso colombiano, se encuentra el artículo de Vallejo (2018) en el que a través de un análisis comparado y en clave filosófica, se identifican los límites de la memoria y la verdad histórica en el contexto de la justicia transicional.

Para esto, Vallejo plantea una propuesta de lo que denomina “la verdad posible”, que identifica como una verdad con un carácter político que, frente a la verdad histórica, evita tanto la esencialización como su instrumentalización. Como parte de su análisis, Vallejo problematiza el concepto de olvido propuesto por Rieff, para lo cual, analiza la propuesta antiparadigmática del autor sobre la memoria en función de tres presupuestos. En primer lugar, identifica un *presupuesto práctico o vivencial* derivado de la experiencia misma del reportero en su cobertura a conflictos armados y de los que tuvo conocimiento en terreno. Es desde este primer presupuesto que se advierte que: “el recuerdo de la violencia puede conllevar una retraumatización de las víctimas, una ocasión para que sigan atrapadas en su espiral” (Vallejo, 2018, p.165). El segundo presupuesto es el denominado *ético o moral*, y que le permite sostener que el olvido es también un imperativo moral, por lo que recordar no será la única opción moralmente considerada como correcta por parte de una sociedad en su abordaje y hacer frente al pasado violento. Para esto, se apoya en una cita de Rieff en la que se sostiene que, si “al olvidar en verdad se comete una injusticia con el pasado, esto no implica que al recordar no se cometa una injusticia con el presente” (Rieff, 2012, pp. 95-96). Se finaliza la aproximación con el tercer presupuesto denominado *epistémico* y que se sustenta en la pregunta de Rieff por: “¿qué ocurre cuando el pasado, incluido el más reciente, es ininteligible?” (Rieff, 2017b, p. 36) con el que precisamente se cuestiona la inteligibilidad en función de la imposibilidad humana (en tanto individuo y como comunidad) de recordarlo todo como ya se ha señalado anteriormente.

En este sentido, ¿hasta qué punto la propuesta de Rieff se presenta como apuesta plausible para Colombia hoy día? La idea parecería impertinente y no a lugar, precisamente ante el inventario, el acumulado y el trabajo encomiable de iniciativas de paz y memoria colectiva que, desde la sociedad civil organizada le han apostado por el deber de memoria y que se constituyen a su vez como esfuerzos contra el olvido.

La idea, *per se*, plantea dilemas éticos frente a lo que ha sido y se ha realizado frente a la historia de la violencia política de nuestro país. La sugerencia o el simple hecho de pensar sobre esta posibilidad trae consigo el planteamiento de inquietudes que, desde el punto de vista de la jurisprudencia y de cara a un escenario de reconciliación, reparación e impartición de justicia en el que se encuentran, den pie a un mayor nivel de debate, máxime en la actual coyuntura en el que la denominada Comisión de la Verdad, en lo que ha sido el ejercicio de sus funciones desde el pasado 29 de noviembre de 2018, tendrá que hacer durante un tiempo de tres años para producir un informe sobre la verdad de lo sucedido en el conflicto armado. En fin, se trata de una propuesta tan incómoda como inconcebible en el marco del proceso que se encontrase viviendo hoy en día, éticamente sospechosa para quienes la presentan e injusta, a todas luces, con las víctimas (sobrevivientes).

En algunos escenarios en donde se ha tenido la oportunidad de plantear algunas de las ideas que se sostienen en este capítulo, se endilga pertenencia a ideas pro-establecimiento. Vale la pena aclarar que de lo que se trata mediante esta propuesta, es de abrir la posibilidad de pensar la reconciliación en clave diferente y, a la vez, complementaria, donde incluso el olvido podría tener un efecto reparador y terapéutico para con las víctimas. Por supuesto, no se hace referencia al extremo de hablar de un olvido deliberado, generalizado y supresor del pasado (El Olvido, con “O” mayúscula) conducente a un *pseudorevisionismo* o *negacionismo*; se trata más bien de pensar en la posibilidad de “micro-olvidos” en contextos particulares con fines reparadores y re-constitutivos de proyectos de vida.

Desde el punto de vista teórico, la alusión a los micro-olvidos estaría centrada en la distinción planteada por Halbwachs entre los dos tipos de memorias de las cuales participan los individuos; a saber, la individual, en la que se sucede o guarda relación directa con la vida interior y por tanto que hacen parte de la personalidad de los sujetos; y la memoria colectiva en tanto le permite a un grupo de individuos mantener recuerdos interpersonales⁸.

8 Halbwachs (2004b) también hace la distinción entre una memoria íntima, autobiográfica o interior y una memoria exterior, general o histórica.

Tanto desde la perspectiva individual como colectiva, en el marco del conflicto armado interno, podríamos sostener que existen o se suceden memorias individuales plurales y memorias colectivas plurales, y que cuando se refiere a micro-olvidos ello tiene que ver con la capacidad de algunos individuos y algunas comunidades de “pasar la página” para seguir adelante. No se expone así a un olvido colectivo nacional como contraparte de una memoria colectiva nacional (y mucho menos universal). Se hace mención, más bien, a olvidos asumidos por parte de individuos y de comunidades pequeñas, ante circunstancias traumáticas concretas, situadas (Haraway, 1988) y experimentadas que, en lugar de traer consigo el trauma del dolor y el estancamiento como lo expresa Rieff, posibilitaría una instancia de superación del sufrimiento con el fin de seguir hacia delante de cara a procesos de reconciliación.

El olvido, planteado aquí como posibilidad reconciliadora, parecería ir en contra de la denominada “política de la justa memoria” de la cual hablaba Ricoeur (2004) y que trae consigo un “deber de memoria” en donde recordar se constituía como una obligación moral. Sin embargo, y paradójicamente, volcar la mirada hacia el olvido, trae consigo el reconocimiento de pensamiento crítico al cual invitaba el mismo Ricoeur en torno a las preguntas por *qué, cómo y para qué* se recuerda. En el acercamiento a esta política de la justa memoria, algunos autores han sostenido que para Ricoeur:

su preocupación como filósofo está orientada a la búsqueda de un ejercicio ético-político de la rememoración cuyo interés sea establecer una especie de equilibrio reflexivo entre razones de olvido y razones de memoria [...] es básicamente una reactualización de una fórmula de la sabiduría antigua, con una clara estampa aristotélica: “nada en exceso”. (Jaramillo, 2012, p.43)

Para algunos académicos como María Victoria Uribe, quien en la actualidad es miembro de la Comisión de la Verdad, señala que éste es un país amnésico y por ello mismo la memoria (y por supuesto ahora la verdad) es importante, en tanto contribuye a duelos no resueltos (León, 2010). Valdría la pena considerar hasta qué punto, y aunque pareciera contradictorio, los “micro-olvidos” de los cuales hablamos, podrían llegar

a contribuir con ello e incluso, los duelos no resueltos se podrían tramitar a partir del ejercicio de estos micro-olvidos. Algunas aproximaciones a este respecto se han dispuesto en los siguientes términos:

¿No sería interesante dedicarle energía al olvido como se la dedicamos a recordar las atrocidades? ¿Ha servido recordar para que la historia no se repita? Hasta donde sé: la historia se sigue repitiendo y no hay manera de cambiarla haciendo devoción a la memoria [...] La memoria sirve para la justicia y en algunos momentos es necesaria, pero el olvido es una oportunidad para la paz y el perdón. (Duque, 2017, párr.4).

Sin embargo, como idea, es plausible, y no descartable (realizable) y por ello las iniciativas pro-memoria no oficiales podrían eventualmente reflexionar si su accionar y razón de ser en lo venidero continuará siendo el deber tradicional de preservación y promoción de la memoria o, por el contrario, la opción del olvido como reto, pero también como derecho no en aras de promover un “borrón y cuenta nueva” o, en términos del mismo Rieff una suerte de “amnesia premeditada” o de alzhéimer moral” sino, antes bien, como posibilidad misma de elección en búsqueda de reconciliación. En definitiva, ante el deber de memoria, cabe la posibilidad del olvido y, con ello, una apología del mismo sin que esto necesariamente vaya en contravía de lo que ha sido el ser y el quehacer de las iniciativas “pro-memoria” en Colombia.

En este orden de ideas, ¿hasta qué punto la tesis de Rieff podría llegar a ser aceptada, validada e incluso incorporada como opción de futuro para Colombia? ¿hasta dónde las iniciativas no oficiales de memoria en Colombia podrán asumir -en un contexto de posacuerdo bélico -la posibilidad del elogio o apología (derecho) del olvido (micro-olvidos)⁹ en contraste con lo que ha sido su llamado -hasta ahora- del deber de memoria?

La justificación e importancia de la propuesta aquí planteada revierte en prestar atención a tesis provocadoras, no necesariamente ortodoxas, pero

9 Se aclara que no hablamos de un olvido colectivo como una contracara de la memoria colectiva, nos referimos a la posibilidad de olvidos asumidos (es decir conscientes y voluntarios) por parte de comunidades pequeñas, pero también por individuos ante circunstancias concretas traumáticas experimentadas.

por ello mismo nada desdeñables como escenario de posibilidad de lo que serían eventuales líneas de trabajo de estas iniciativas a futuro (y por qué no, para la academia misma en su labor de pensar sobre lo acontecido en el país).

Sin embargo, es precisamente esa tensión presentada y experimentada *desde y por* los protagonistas de estas iniciativas entre el denominado deber de memoria (que se ha venido desarrollando con creces hasta el momento) y el elogio del olvido (como una alternativa que se vislumbra algo tímida) en donde se tejen algunos de los retos a enfrentar por parte de estas iniciativas, pero sobre los cuales la academia tendrá también algo que señalar.

2.1 La mirada despectiva hacia el olvido

En aras de continuar, más que con una justificación, con un posicionamiento del olvido como categoría analítica, se tendría que señalar que, desde los denominados estudios sociales y culturales de la memoria, tanto el recuerdo como el olvido son constitutivos de un mismo elemento; a saber: la memoria. Dentro de este primer bloque de orden conceptual, la literatura a nivel internacional sobre el campo de la memoria (Halbwachs, 2004a, 2004b; Nora, 1997; Rousso, 2002; Todorov, 2000; Huysenn, 2002, entre muchos más), da cuenta que este tema se presenta no solo como un fenómeno social sino como un campo de estudio no agotado de carácter interdisciplinar en donde la historia, la sociología, la antropología, así como los estudios culturales lo han convertido en su centro de atención (Erll, 2012). Este bloque de literatura muestra que la memoria, además de constituirse como una categoría analítica es, a su vez, un escenario que permite la articulación entre un conjunto de prácticas y dinámicas tanto sociales como culturales.

A nivel latinoamericano, los múltiples estudios sobre memoria (Barahona, Aguilar y González, 2002; Crenzel, 2008; Allier y Crenzel, 2016; Allier, 2010; Jelin, 2002, entre otros), conciben ésta como un campo en disputa y no exclusivamente como escenario de construcción académica o discusión de conceptos sobre el pasado traumático experimentado en las décadas comprendidas entre los 60 y los 80 del siglo pasado. Las dinámicas de

terror patrocinadas por el Estado y el conjunto de guerras civiles y conflictos armados internos sucedidos han generado espacios de reflexión en torno a qué se rememora y cómo se rememora con una impronta fuerte por el NO al olvido lo que ha traído consigo una suerte de obsesión memorial propia del continente.

En un uso habitual del lenguaje se señala que alguien tiene “buena memoria” en tanto recuerda y, en contraste, “mala memoria” si olvida. Como sea, recuerdo y olvido revisten una importancia y una función en procesos individuales y comunitarios en el marco de situaciones tanto cotidianas como aquellas que se han visto atravesadas por situaciones derivadas del conflicto armado. Su papel se encuentra direccionado a construir proyectos de vida y crear posibilidades de reparación. Sin embargo, hacia el olvido ha habido una connotación negativa, de estigmatización y señalamiento como una pretensión manifiesta de anular el pasado, como un proyecto institucionalizado premeditado que, de alguna u otra manera, ha impedido reconocer su eventual papel en positivo¹⁰.

Aludiendo al ya clásico y lugar común del cuento de Borges (Funes el memorioso), una de las lecciones derivadas a partir de las múltiples lecturas que se pueden hacer sobre el mismo es que Ireneo Funes, pese a que contaba con un exceso de memoria (la hipermnésia propuesta por Rieff) en tanto recordaba todo, carecía, a su vez, de la capacidad de pensar; en otras palabras, y en un ejercicio interpretativo nuestro, el ejercicio del pensar no tenía que ver, necesariamente, con contar con una buena memoria:

Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. **Pensar es olvidar diferencias**, generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos (Borges, 1974, p.490, negrillas de los autores).

10 Aclaremos que no nos referimos aquí a la negación de acontecimientos dentro de lo que ha sido la historia de violencia socio-política de nuestro país como, por ejemplo, la realizada por una de nuestras congresistas en alguna oportunidad a propósito de la Masacre de las Bananeras sucedida en 1928.

Utilizando este fragmento del cuento como recurso expositivo, podríamos disponer a nivel hipotético que, quizás, lo que necesitamos como sociedad y de cara al posacuerdo bélico son dos cosas. Por un lado, y en tanto individuos, una conciencia de que el olvido, aún bajo los efectos de eventos traumáticos, se plantea necesario en tanto si se llegara a recordar todo lo que se ha vivido, además de imposible, sería algo intranquilizador. Definitivamente necesitamos olvidar, “pasar algunas páginas” para seguir adelante, para avanzar y no quedar estancados como sociedad como lo sugiere Rieff. Ahora bien, el asunto está en determinar qué necesitamos y qué es posible olvidar. Ello es lo que cada uno de los individuos (y las comunidades), en tanto tales, y en el ejercicio de su libertad, tendrán a bien determinar sin que el relativismo hacia el cual esto conduzca sea, en algún momento, señalado o juzgado sino antes bien respetado en tanto derecho.

Por otro lado, a nivel comunitario y específicamente en relación a lo que la sociedad civil organizada llegase a requerir en el marco del posacuerdo bélico, el olvido puede plantearse como una especie de “inteligencia emocional” que dé lugar a la capacidad de pensar - esto es, de olvidar las diferencias planteadas en el cuento de Borges - dispuesta a asumir los retos de la reconciliación, perdón e impartición de cánones de justicia que el posacuerdo bélico traerá consigo.

Es en este marco, en donde una sociedad civil inteligente con capacidad de pensar alternativas, al contrario de Funes, no será aquella que no olvida detalles, sino la que quiere y ve la necesidad de olvidar algunos detalles. Así como cuando Zuleta en su reflexión sobre la guerra sostenía que “Sólo un pueblo escéptico de la fiesta de la guerra, maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz” (2005, p.58) quizás se podría también señalar que esa madurez tiene que ver con reconocer qué tantas dosis de olvido serán necesarias asumir.

Desde la perspectiva de los estudios culturales (Erll, 2012), la triada: memoria, recuerdo y olvido son conceptos que no se desligan uno del otro, y en este orden de ideas, poner el acento sólo en alguno de ellos (es decir llegar a la hipermnésia o a la amnesia), podría constituirse como algo

genuinamente pensable e interesante desde el punto de vista académico y de reflexión que se requeriría sobre el asunto, pero por ello mismo se constituiría como un ejercicio incompleto, precisamente porque memoria, recuerdo y olvido se consolidan como un todo y en el país se ha puesto un fuerte énfasis en la memoria y el recuerdo sin que el olvido, hasta el momento, haya tenido lugar como opción por parte de las comunidades e individuos afectados¹¹.

En esta línea de reflexión, podríamos señalar a nivel hipotético que el accionar de las iniciativas de memoria, en el marco del conflicto armado en Colombia ha estado direccionado hasta el momento por una fuente impronta “ortodoxa” en el que se ha impuesto el deber de memoria. Ya en función con la pregunta que direcciona este capítulo, se sugiere que en un escenario de posacuerdo bélico ante la firma de la paz entre la institucionalidad con uno de los actores de violencia más predominantes de los últimos cincuenta años (FARC-EP), las iniciativas no oficiales de memoria tendrán como parte de sus principales retos, la posibilidad de abrir el escenario hacia una apología del olvido, o si queremos, de micro-olvidos. En otras palabras, de lo que se trata es de cierres de algunos, no de todos, los procesos o recuerdos que se presentaron como dolorosos y en este tránsito se redefinirá su ser y quehacer en aras de construcción de eventuales procesos hacia la reconciliación. Nuevamente, se ha de dejar claro que no por esto se plantea dejar de lado la dignidad de la víctima o el sobreviviente (y el reconocimiento de ésta). No se trata en lo absoluto de banalizar lo sucedido y, muchos menos, de ocultar, justificar o desdibujar lo ocurrido.

11 A este respecto vale la pena traer a colación el conversatorio sobre los beneficios y las consecuencias de la recordación que tuvo lugar en el marco de la Feria del libro de 2016 en Bogotá entre David Rieff y Gonzalo Sánchez, y en donde éste último señaló que: “el conflicto que hoy asola a Colombia es justamente la consecuencia del olvido, de una larga secuencia de negligencias que tomaron la forma de las amnistías con las que han concluido las guerras civiles y la misma Violencia de mediados del siglo pasado. “Nuestras guerras se han terminado como renuncias a la memoria. Eso precisamente fue el Frente Nacional, un pacto de olvido entre el partido conservador y el liberal”” (Tibble, 2016, párr. 5). Nosotros, como autores, no desconocemos que, desde la institucionalidad, si bien se ha recordado por Decreto, también se ha olvidado por Decreto pero que, lo que nos convoca en este espacio es pensar el olvido desde las comunidades e individuos como una opción libre y voluntaria.

3. El olvido: un asunto marginal en la literatura

A diferencia de la producción sobre memoria y su relación con las dinámicas de conflictividad armada, ya bien en el campo internacional, latinoamericano o a nivel Colombia, los trabajos sobre el olvido parecieran ser más bien marginales o, por decirlo de otra manera mínimos, y en algunas oportunidades, cuando ha sido motivo de examen, las aproximaciones realizadas se han hecho desde campos lejanos a los ámbitos tradicionales de las ciencias sociales y humanas, recurriendo incluso a estudios de corte semiológico (Eco, 1998). En parte, este fenómeno se podría explicar en función de la fuerte carga moral que soporta una visión de apología del olvido como posibilidad en su relación y/o alternativa al momento de hacer frente a la conflictividad armada.

Además de la posición de Rieff ya señalada previamente (2012, 2017a y 2017b), una de las aproximaciones sobre el olvido como opción podría rastrearse previamente en trabajos sugerentes como el de Margalit (2002) y en el que manifiesta que su propuesta:

Puede describirse con una serie de preguntas como: ¿estamos obligados a recordar a personas y acontecimientos del pasado? Si es así, ¿Qué tipo de obligación es ésta? ¿Pueden acaso el recuerdo y el olvido ser objeto de alabanza o de reproche moral? ¿Quién es ese “nosotros” que (tal vez) tiene el deber de recordar? ¿Es un nosotros colectivo, o bien “nosotros” debe comprenderse en un sentido más bien distributivo, de modo que la obligación pase a cada miembro del colectivo? (p.15)

Lo anterior da cuenta de un campo de estudio de lo que se podría identificar como una “ética de la memoria” en el que se identifica la tensión entre el ya imperativo deber de memoria vs la posibilidad (derecho) de olvido. Para Margalit, la ética de la memoria se desenvuelve en dos planos: una micro-ética (la ética del individuo) y la macro-ética (de formación colectiva).

En contraste a Todorov (2000), Yerushalmi (1998) ha planteado la pregunta por aquellos “usos del olvido” por lo que pasa a hacer una revisión de los mismos en la historia, lo que le permite enfatizar y dar cuenta de un “deber de memoria” pese a que para Todorov la memoria y el olvido no se constituyan como opuestos sino que, antes bien, hacen parte

de una interacción entre la supresión (olvido) y la conservación (memoria) y que en este sentido, no se puede concebir la una sin la otra, pero lo que se constituye como problemático son los abusos que se le da a una de ellas.

Martínez (2011), en líneas muy próximas a lo que interesa examinar en este capítulo, en un apartado de sus reflexiones titulada ¿Deber de memoria, derecho de olvido?, ha sostenido que nunca un imperativo de olvido ha estado o ha sido posible en el marco de la justicia requerida por las víctimas y que en este orden de ideas:

Parece claro que de antemano se descarta cualquier imperativo de olvido. No hay nada que nos pueda conminar a olvidar acontecimientos, sujetos, experiencias, etc. Pero quizá algunos sujetos en algunas circunstancias tengan derecho a olvidar. ¿En qué términos se puede plantear? Básicamente una víctima tiene derecho a olvidar, a negarse a la representación continuada del trauma en su vida. A nivel particular, existe por tanto un derecho al olvido, un derecho a cerrar un capítulo doloroso de una biografía. Pero tal planteamiento no existe (no es posible) al nivel de la gestión pública del pasado, donde no cabe derivar beneficios del olvido y donde solo cabe invocar el imperativo de la memoria (p.108)

En una revisión de la literatura que se puede efectuar más “hacia atrás”, Stern (2000), en su trabajo sobre las denominadas “memorias emblemáticas”¹² en las que entabla unas reflexiones sobre el Golpe de Estado en Chile ocurrido el 11 de Septiembre de 1973, y entendidas más como un marco y una forma de organización de las memorias; es decir, entendidas más como una metodología o forma de trabajo, señala que tanto la memoria como el olvido actúan como cajas cerradas. Para este caso particular, Stern considera que:

Como el tema no tiene solución y trae tanta conflictividad y peligrosidad, mejor será cerrar la caja. En aras de la tranquilidad y de la reconciliación –sea para que marche el re-encuentro entre familiares, o sea para fomentar la paz y la reconciliación entre ciudadanos de la familia nacional imaginada, o sea para que un individuo logre la paz psicológica ante su

12 A saber: a) la memoria como salvación, b) la memoria como ruptura lacerante no resuelta, c) la memoria como una prueba de la consecuencia ética y democrática y, por último, d) la memoria como el olvido.

propia historia y trayectoria de vida - es necesario cerrar la caja. Así esos recuerdos pertenecerán a un pasado que hay que superar por la voluntad de superar. (2000, p.17)

Así las cosas, se podría decir que, como objeto de estudio, si bien el olvido ha sido tema de interés, la aproximación al mismo ha sido mínimo en comparación con los estudios sobre memoria. Por ejemplo, al momento de hacer una búsqueda bibliográfica desprevenida, no muy profunda y con los criterios requeridos para consulta en bases de datos especializadas de orden internacional (operadores booleanos, palabras clave, expresiones entrecomilladas, ecuaciones de búsqueda) sobre la producción de textos en los que el olvido se convierte en tema de estudio, los resultados son menores en comparación con la producción sobre memoria y que se reflejan, en parte, en los resultados arrojados al consultar algunas de las bases de datos más reconocidas dentro de la academia tal como se muestran a continuación:

Tabla 2. Producción académica sobre memoria vs olvido

Base de datos	Ecuación de búsqueda	Resultados
Jstor	memory AND “armed conflict” AND Colombia	391
	oblivion AND “armed conflict” AND Colombia	28
Scopus	memory AND “armed conflict” AND Colombia	59
	oblivion AND “armed conflict” AND Colombia	2
Web of science	memory AND “armed conflict” AND Colombia	73
	oblivion AND “armed conflict” AND Colombia	4
Taylor and Francis	memory AND “armed conflict” AND Colombia	398
	oblivion AND “armed conflict” AND Colombia	43

Fuente: Elaboración propia con base en búsquedas en bases de datos realizada el 15 de marzo de 2020

A este respecto se podrían aducir tres posibles elementos explicativos sin que estos dejen de ser menos especulativos pero que traen consigo consideraciones a por qué desde el punto de vista de la reflexión académica el tema es visto con sospecha. En primer lugar, un “temor académico” de ser estigmatizado por parte de los estudiosos de la memoria al salir de las

versiones canónicas de estudio, muy propio esto de las líneas ortodoxas académicas pro-memoria y que no permiten desligarse de los lugares comunes. En segundo lugar, una “eventual retaliación social” por parte de la sociedad colombiana, principalmente de las organizaciones de víctimas que ven en el impuesto deber de memoria un imperativo a rescatar en favor de las víctimas cada vez con más fuerza (incluso en el marco de un posacuerdo bélico), producto éste de un “boom humanitario” y “ola memorial” (Jaramillo y Delgado, 2011) o “euforia mnémica” para colocarlo en términos de Rabotnikof (2003). Y, en tercer y último lugar, un rechazo generalizado derivado de una “ética global” que tendería a asimilar propuestas de este orden con ideas revisionistas y/o negacionistas.

Conclusiones

Ante la revisión general en torno a la producción académica sobre el olvido dispuesta anteriormente, así como los vacíos y prevenciones que se han establecido alrededor del olvido como opción, la invitación que se extiende en esta intervención es a procurar reflexiones sobre la memoria *desde* y *en* perspectiva de olvido; hacia la exploración de sus usos y su eventual necesidad y posibilidad en el marco de un posacuerdo bélico, incluso, con fines terapéuticos. Se espera con esto alimentar el vacío, que se encuentra presente en las elaboraciones de orden conceptual y teórico como en los escenarios de encuentro y reivindicación de derechos, saneamiento de heridas que permitan a su vez, en el campo de lo pragmático, aliviar las tensiones que se puedan presentar en el conjunto de la sociedad colombiana, pero también las tensiones manifiestas entre académicos y activistas alrededor del tema.

No se trata, por supuesto, de abogar por una amnesia impuesta e imperativa; o por una memoria selectiva; o como advertiría en su momento Todorov (2000), de llevar a cabo una supresión de la memoria como se hizo bajo los regímenes totalitarios del Siglo XX. Por el contrario, y un poco bajo la apuesta de Stern (2000), se trataría más de propiciar una “amnesia voluntaria” que permita “poner de lado ciertos recuerdos tachados como insuperables y peligrosos” (p.17). Se trata así de favorecer un olvido que, aunque está lleno de memoria, permita como sociedad definir lo útil del mismo, incluso, en la búsqueda de otras alternativas de justicia. Se trata de

abrir una ventana de oportunidad y un balance sobre las cosas que valen la pena ser olvidadas y aquellas que merecen ser recordadas, por supuesto, siempre, desde la perspectiva de la dignificación de las víctimas y de los sobrevivientes y lo que llegase a ser lo más adecuado para ellas y no simplemente desde quienes piensan esto a la distancia en la comodidad de nuestros escritorios. Se preguntaba en líneas anteriores en qué términos se puede plantear el derecho a olvidar, haciendo alusión a Martínez (2011) como si se necesitará un permiso o una aceptación desde la academia o desde la intelectualidad para hacerlo; y es quizá justamente esa discusión de escritorio la que posiblemente limita la alternativa del olvido como opción.

Es claro que la propuesta de reflexión que aquí se plantea va en contra del quehacer de memoria desde la perspectiva de las víctimas; toda vez que el recordar para la víctima o los sobrevivientes, se convierte en un derecho para hacer o exigir justicia. Sin embargo, para algunas otras, el recordar será sinónimo de dolor y simplemente pasar la página constituirá el inicio para dar pie al eventual escenario de reconciliación sin que ello implique, necesariamente, que se niegue u oculte el pasado, pues no se trata de negar lo innegable, sino que, en aras de favorecer un nuevo clima hacia la reconciliación y hacia el ver hacia adelante, podría plantearse como posibilidad humana o como una posibilidad también de perdón.

Desde una versión ortodoxa derivada de la historia de trauma y dolor, el recordar aparece como un derecho que posibilita o da paso hacia la justicia; es decir, el deber de memoria como algo concomitante con el deber de justicia. La versión propuesta por nosotros en este capítulo se distancia un poco de la fuerte impronta de Rieff quien alude al “deber de olvido”. Nuestra visión apunta a que el olvido también actúa como derecho (el derecho al olvido asumido voluntariamente y sin constreñimiento alguno) y en esta oportunidad, si bien no exclusivamente como paso hacia la justicia, sí como posibilitador de reconciliación y de sanación; como posibilitador para dejar un recuerdo traumatizante que antes de ayudar, agobia y paraliza.

No se trata, en lo absoluto, de propiciar por un olvido negacionista que conduzca hacia la impunidad. En definitiva, no se porpone ante el “deber

de memoria (o el deber de no olvidar) un “deber de olvido” porque la memoria, la verdad y el olvido no pueden ser ejercicios impuestos por decreto, por presión social o por aprobación académica. Se alude más hacia un “derecho al olvido” en lo que éste pudiera significar en su justa medida; es decir, un olvido asumido, consciente y voluntario y no un olvido conveniente y amañado.

Se considera importante subrayar que estas líneas no proponen olvidar para desconocer, para negar realidades o para justificar posiciones ideológicas o políticas de quienes se sustentan en el estudio de una historia que pareciera no ser la colombiana cuando niegan la existencia de un conflicto armado porque la teoría dice que se necesita de dos actores en contraposición, como si este conflicto se pudiera resolver o reducir en teorías. Insistir en esa tendencia negacionista y en lo que pareciera ser más una súplica de justificación, deja al descubierto el daño que se le ha causado a los egos y no el daño intangible de las víctimas del conflicto. Negar este conflicto, es negar la historia; y si no hay historia de conflicto, no hay daño. Si no hay daño, no hay nada que reparar. Si no hay nada que reparar, no hay nada que recordar; y si no hay nada que recordar, entonces qué sentido tiene olvidar.

Es por ello que aquí no se plantea el olvido para seguir ocultando, para reproducir las malas prácticas del pasado que se resguardan en las instituciones, o para proteger o enaltecer glorias de quienes también tienen responsabilidad del daño causado. No, aquí de lo que se trata es de plantear también la opción de olvido como una forma o herramienta de reconciliación y de construcción de paz *desde* las víctimas y *para* las víctimas. Por tanto, estas líneas no buscan favorecer o dar sustento a argumentos planteados como por ejemplo el del actual director del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) cuando desconoce el conflicto, porque en ese sentido para qué una memoria y por tanto para qué un olvido si no hay nada que recordar pues no hay conflicto.

La interpretación académica de la negación del conflicto en Colombia es justamente el resultado de las investigaciones teóricas y no de aquellas que realizan el trabajo de campo. Por consiguiente, lo que aquí se plantea es la opción que asume la víctima como un derecho de esta y no desde un

ámbito, investigación, discusión o debate académico, pues resulta que la violencia y a partir de ella la memoria que facilite una posterior reparación de la víctima, no se da en los anaqueles de las bibliotecas o alrededor de vino y queso sentados junto a una chimenea mientras se hila el discurso académico. El conflicto y todo lo que ello implicó y ha implicado se ha dado en su mayoría en el campo con los campesinos o la población más vulnerable de las áreas urbanas, como fue el caso de los falsos positivos, solo por nombrar un ejemplo. Son ellos y ellas quienes pueden corroborar la existencia de un conflicto armado como víctimas del mismo por haber sido involucrados en una guerra que no les pertenecía.

En estas líneas no se parte de la idea insistente de pedir sentarse frente a un auditorio académico con o sin aplausos para explicar una posición que no niega el conflicto ni a sus víctimas como si lo hiciera en su momento el actual director del CNMH. De lo que se trata finalmente, es de plantear una posibilidad como opción viable para avanzar, para construir desde una verdad que no implique solamente recordar sino esclarecer y que en esa misma medida permita olvidar, salir del espiral de Vallejo (2018) o alcanzar la madurez planteada por Zuleta (2005). Se resalta la idea de que la verdad no siempre tiene que ver con la memoria, ya que, estas dos --verdad y memoria-- aquí no se plantean en una relación inseparable como el elemento fundamental de la receta de justicia que se obtiene más en el placer del revanchismo y la venganza que en el resultado mismo de la tranquilidad que proporciona esa justicia. De esta manera, dar cuenta de la verdad no siempre implica recordar, y si por el contrario esclarecer y explicar lo que también permite olvidar para reconciliar.

Vale la pena para finalizar, indicar que, para el contexto colombiano, cuando se alude al derecho al olvido, se hace referencia a aspectos asociados con el *Habeas Data* y a la protección de datos personales, el derecho al honor, a la intimidad y a la imagen, asociados en su mayoría, a la información que se tramita bajo las tecnologías de la información y la comunicación. Se entiende con ello la posibilidad de eliminar el pasado de una persona en internet (redes sociales, motores de búsqueda y medios de comunicación) la cual toma como fuente de origen la Ley de Protección de Datos en la Unión Europea. Quizás por esto mismo la posibilidad de pensar al olvido como derecho en un contexto de reconciliación que trata

de aliviar las heridas dejadas por el conflicto armado interno y bajo lo sucedido en eventos traumáticos, vendría bien y sería más que oportuno abrir nuevas posibilidades en la ampliación de esta visión tan restringida que sobre el asunto se tiene. Se extiende la invitación (y provocación) a usted, estimado lector que haya, hasta este momento, sostenido la lectura del capítulo a considerar lo aquí dispuesto con todas las críticas que ello suponga.

Bibliografía

- Allier, E. (2010). *Batallas por la memoria. Los usos políticos del pasado reciente en Uruguay*. Uruguay: Ediciones Trilce.
- Allier, E., Crenzel, E. (Coords.). (2016). *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arrieta, E. (2016). Presentación. En Arrieta, E. (comp). *Conflicto armado, justicia y memoria. Tomo 3. Narrativas de la memoria* (pp.5-15), Medellín: Editorial Universitaria Pontificia Bolivariana.
- Barahona, A., Aguilar, P. y González, C. (Eds.). (2002). *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Madrid: Istmo
- Borges, J. (1974). *Obras completas, 1923-1972*. Argentina: Emecé Editores S.A.
- Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la paz. (2016). *Mobilización por la paz en Colombia: una infraestructura social clave para el posacuerdo*. Bogotá: Cinep/PPP.
- Cinep. (2007). “Movimiento por la paz en Colombia 1994 – 2006. Panorama, hitos y perspectivas”. Obtenido el 19 de agosto de 2009 desde: <http://www.cinep.org.co>
- Crenzel, E. (2008). *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- De Gamboa Tapias, C. (2019). La memoria como política y las responsabilidades derivadas del pasado. *Ideas y Valores*, 68 (Sup. N.º 5), 81-104.
- Duque, J.P. (2017). Colombia no requiere de una memoria histórica, requiere de olvidos. *laorejaroja*. Recuperado de <https://laorejaroja.com/colombia-no-requiere-de-una-memoria-historica-requiere-de-olvidos>
- Eco, U. (1988). An Ars oblivionalis? Forget it! *PMLA. Publications of the Modern Language Association of America*, 3(103), 254-261.
- Erll, A. (2012). *Memoria colectiva y culturas del recuerdo. Estudio introductorio*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Escuela de Cultura de paz. (2019). Negociaciones de paz 2019. Análisis de tendencias y escenarios. Recuperado de <https://escolapau.uab.cat/img/programas/alerta/negociaciones/19/negociaciones19e.pdf>
- García, M. (2006). *Movimiento por la paz en Colombia. 1978 -2003*. PNUD, CINEP, Colciencias. Colombia: Antropos Ltda.
- Guerrero, H. (2012) *El involucramiento internacional en la gestión del conflicto colombiano durante los gobiernos de Andrés Pastrana y Álvaro Uribe (1998-2010): entre la falta de voluntad y la injerencia consentida*. [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Complutense de Madrid
- Gutiérrez, A. (2012). Negociaciones de paz en Colombia, 1982-2009: Un estado del arte. *Estudios Políticos*, (40), 175-200.
- Halbwachs, M. (2004a). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Halbwachs, M. (2004b). *La memoria colectiva*. Zaragoza: PUZ.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>

- Hernández, E. (2004). *Resistencia civil artesana por la paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Jaramillo, J y Delgado, M. (2011). “Deber de memoria” y “razones de olvido” en la justicia transicional colombiana. *Análisis político*, 71, pp.129-147
- Jaramillo, J. (2012). Los fundamentos de una política de la justa memoria. *Estudios de Filosofía*, (46), 41-59.
- Jaramillo, J. (2014). *Pasados y presentes de la violencia en Colombia: estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI.
- León, J. (11 de septiembre de 2010). “Este es un país amnésico”: María Victoria Uribe. *La silla Vacía*. Recuperado de: <https://lasillavacia.com/historia/17769>
- Margalit, A. (2002). *Ética del recuerdo*. Barcelona: Herder
- Martínez, M. (2012). *Uno se muere cuando lo olvidan. La construcción de la memoria de la violencia en Colombia*. (Tesis de Maestría en Estudios Culturales). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Nora, P. (1997). *Les lieux de mémoire*. París: Gallimard.
- Pizarro, E. (2017). *Cambiar el futuro. Historia de los procesos de paz en Colombia (1981-2016)*. Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.S
- Rabotnikof, N. (2003). Política, memoria y melancolía. *Revista Fractal*, (29), 83-90.

- Reátegui, F. (2007). Estudio sobre búsquedas de la verdad para una sociedad en posconflicto. En ICTJ, et al (2007). *El mosaico de la memoria, experiencias locales, no oficiales o parciales de búsqueda de la verdad histórica* (pp.115-128), Bogotá: Fundación Social, Alcaldía de Medellín.
- Rettberg, A. (2006). *Buscar la paz en medio del conflicto, un propósito que no da tregua: un estudio de las iniciativas de paz en Colombia (Desde los años 90 hasta hoy)*. Colección Informes Especiales. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia y el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rieff, D. (2012). *Contra la memoria*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Rieff, D. (2017a). *Cumplir con el deber de olvidar*. El país.com Recuperado de: https://elpais.com/cultura/2017/03/17/actualidad/1489750131_452411.html
- Rieff, D. (2017b). *Elogio del olvido. Las paradojas de la memoria histórica*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Rouso, H. (2002). *¿Por qué recordar?* Barcelona: Granica.
- Sandoval, L. (2004). *La paz en movimiento. Volumen I: Realidades. Volumen II: Horizontes*. Colombia: Instituto María Cano.
- Sánchez, J. & Guerrero, H. (2015). Una “pedagogía de los sentimientos”: Educación de la autoestima en escenarios de justicia transicional. *Investigación y Desarrollo*. 23(1), 58-90.
- Stern, S. (2000). De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). En Garcés, et al. (comp.). *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. (pp. 11-33). Santiago de Chile: LOM Ediciones.

- Tibble, C. (30 de abril de 2016). ¿Debe Colombia recordar u olvidar el conflicto armado? *Arcadia*. Recuperado de <https://www.revistaarcadia.com/feria-del-libro/articulo/proceso-de-paz-memoria-colectiva-gonzalo-sanchez-david-rieff/48551>
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
- Uprimny, R., & Saffon, M. P. (2005). Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades, (pp.211-232) en Rettberg, A. *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional*. Bogotá: Uniandes.
- Uprimny, R. U., Marino, C. B., Restrepo, E., & Saffon, M. P. (2006). *¿Justicia transicional sin transición? Reflexiones sobre verdad, justicia y reparación en Colombia*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Uprimny, R. U., & Rodríguez, D. E. G. (2010). En búsqueda de un concepto transformador y participativo para las reparaciones en contextos transicionales. *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional*, 8(17).
- Vallejo, I. G. (2018). La verdad posible. Esbozo de una teoría heterodoxa de la memoria y la verdad histórica en la justicia transicional. *Análisis Político*, 31(93), 149-168.
- Villarraga, A. (2015). *Los procesos de paz en Colombia, 1982 – 2014*. Bogotá: Fundación Cultura Democrática
- Villegas, M. (2005). *Sociedad de Emergencia: Acción colectiva y violencia en Colombia*. Colombia: Panamericana.
- Yerushalmi, Y. (1998). Reflexiones sobre el olvido. En Yerushalmi, Y; Loraux, n; Mommsen, H; Milner, J y Vatimmo, G (1988). *Usos del olvido* (pp.13-26). Buenos Aires: Nueva visión.
- Zuleta, E. (2005). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.

CAPÍTULO 8

UNA JUSTICIA TAN LEJOS DEL ESTADO DE DERECHO Y TAN CERCA DE LA MAFIA LEGITIMADA: LAS HERENCIAS DE PABLO ESCOBAR EN LA NARCOCULTURA

Jaime Andrés Wilches Tinjacá¹
María Alejandra Rodríguez Romero²

Introducción

La expansión de la industria delictiva del narcotráfico tiene repercusiones a nivel cultural. Lo narco es entendido como un conjunto de ideas, creencias, valores y contravalores que constituyen las bases de legitimidad que buscan establecer en la sociedad. El narcotráfico y la cadena de actividades ilícitas que lo componen, proponen y ofrecen modelos de vida que configuran la visión del mundo y justifican la búsqueda de intereses personales, a través de estrategias que se encuentran al margen de la ley, pero que son aceptadas por el grupo social a su alrededor.

El fenómeno narco consigue cultivar una *ideología justificatoria del delito*. Esta se ve reflejada en diversos aspectos de la vida diaria y logra infiltrarse en varios sectores sociales, convirtiendo el estilo de vida propio del narcotráfico, en un modelo de vida que hace parte del imaginario colectivo, ‘se incrementa entonces la tolerancia social frente al crimen. Más aún, se asume la vida delictiva como un modelo deseable de ascenso social’. (Méndez, 2009, p. 100).

1 Doctor en Comunicación, Magíster en Estudios Políticos. Comunicador Social y Periodista y Político. Investigador Asociado Colciencias. Docente-Investigador del Politécnico Grancolombiano, Catedrático de la Universidad Distrital

2 Profesional en Negocios y Relaciones Internacionales. Estudiante de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas

El facilismo, la movilidad social y la gratificación inmediata, hacen parte de aquellos factores que estimulan la elección del tráfico de drogas como modelo de vida. Lo narco ofrece la posibilidad de ascenso en la escala social de manera rápida y sin el esfuerzo y las limitaciones que podría implicar el camino de la legalidad. Los elementos del narcotráfico intervienen en la realidad y reemplazan imaginarios sociales con respecto al trabajo, al esfuerzo y a la honradez, convirtiendo a la ilegalidad en un camino válido hacia el éxito

Y es que la opción de ascenso social legal vía la educación, el trabajo o el participar de la política es excluyente e inequitativo. Entonces, el narco se convierte en el modo paralegal para acceder a la promesa de felicidad de la modernidad: el capital, por eso lo narco es una cultura aspiracional, de superación, motivacional, de revanchismo social y billete. (Rincón, 2013, p.28).

El discurso de la vida ilícita como la vía ideal para salir de la pobreza, es otra de las características de lo narco y su incisiva presencia en determinados grupos sociales. El estatus socio-económico y la imposibilidad de ascender socialmente a través de medios legales, conlleva a que la pobreza se convierta en un argumento fundamental para legitimar la elección del estilo de vida narco, a pesar de encontrarse al margen de la ley.

El hecho de que no se critique la actividad del tráfico de drogas, pero que al mismo tiempo constituya una fuente de buena vida, de adquisición de posibilidades, produce una complicidad del traficante con la sociedad injusta que lo orilló a tal situación. Es decir, un narcotraficante no concibe su actividad como algo que a la larga pueda cambiar la forma de funcionar de la sociedad en su conjunto, sino como una posibilidad de cambiar su situación personal pasar de ser pobre a ser rico; pasar de una vida miserable a una buena vida. (Corona, 2008, p. 215).

El modo de vida narco y la proliferación de actividades ilícitas relacionadas al mismo, conllevan a una serie de respuestas estatales enfocadas en la criminalización de la imagen del mundo del tráfico de drogas, de los actores que lo componen y de las estrategias que implementan. El Estado recurre al prohibicionismo para erradicar el narcotráfico y las prácticas que, derivadas de este, sin embargo, la aplicación de la ley y el discurso

dirigido a convertir lo narco en el enemigo, solo han conseguido que este modo de vida ilegal se convierta en un referente para la construcción de proyectos de vida que es aceptado y que logra ser legitimado, a pesar de ser ilegal.

Así, la narcocultura y lo narco, junto a sus características y repercusiones, permiten cuestionar la relación entre legalidad y legitimidad, dado que sus repercusiones van más allá de la trasgresión de los límites legales y consiguen abarcar aspectos cotidianos de la sociedad, que convierten este modo de vida ilícito en un ideal. De esta manera, se debe partir de una revisión de los conceptos de legalidad y legitimidad, para establecer y analizar las dinámicas que se dan entre estos dos elementos, en el contexto del narcotráfico.

1. Sobre la legalidad

El Estado de derecho surge con el objetivo de guiar, controlar y limitar el ejercicio del poder público por medio de reglas y normas que conforman un sistema de acceso libre para los ciudadanos. Dicho sistema requiere de la existencia de un orden legal dirigido a alcanzar tres objetivos principales:

- 1) guiar su acción y dirigir su ejercicio, marcando el camino hacia determinados objetivos e intereses sociales; 2) controlar su funcionamiento, fiscalizando y monitoreando el desempeño de los funcionarios y oficinas públicas, con el fin de que se cumplan dichos objetivos e intereses; 3) limitar su ejercicio, para impedir que los distintos órganos de gobierno invadan las jurisdicciones de los demás y se apropien de sus atribuciones (Ruiz, 2013, p. 242).

La legalidad se constituye como un requisito y un atributo del poder y establece determinados límites al ejercicio del mismo, por lo que un poder es legal cuando es aplicado en conformidad con un conjunto de normas determinadas y unas reglas previamente establecidas. Así, la legalidad se caracteriza por su carácter político-jurídico y estar relacionado con la legitimidad, ‘un poder es legítimo en sentido estricto, cuando la titularidad de dicho poder tiene sustento jurídico, y es legal, cuando los actos de autoridad que emanan del mismo se ajustan a las leyes vigentes’ (Salazar, 1998, p. 193).

De esta manera, la legalidad en el Estado de derecho tiende a garantizar determinados principios dentro del contexto social en el que se desarrolla, por lo que se busca *el imperio de la legalidad*, para lo cual, es necesario que esas normas que son impuestas cuenten con ‘una serie de características en su origen y estructura (aspecto estático del derecho) y que sean aplicadas respetando determinados criterios (aspecto dinámico del derecho)’ (Salazar, 1998, p. 195). Así, la ley es entendida como la expresión de la soberanía popular, de una forma democrática que tiene la capacidad de influir en el comportamiento individual y colectivo.

2. Sobre la legitimidad

La legitimidad es entendida como un atributo del poder, dado que un poder que no es legítimo es ‘débil, provisional, pura coacción violenta que se esfuma con la fuerza física que lo impone. El poder, únicamente cuando se legitima, adquiere el rango de solidez y duración al que aspira’ (Sotelo, 1990, p. 40). El desarrollo del concepto de legitimidad parte de la idea de poder que es impuesto como dominación y el poder que surge como voluntad de la mayoría; y del mismo modo; la legalidad es establecida e implementada por la fuerza por la aceptación libre y colectiva de la población.

El poder del Estado, así como los instrumentos políticos y jurídicos que le componen, deben ser cuestionados y legitimados por la conciencia de cada individuo,

No es la menor de las paradojas que el poder, cuanto más se identifica con la fuerza bruta, resulta más llamativo, pero puede menos; mientras que el poder de la conciencia, el más sutil e inaprensible, se descubre como el verdadero poder, en cuanto es el único capaz de legitimarse a sí mismo, fuente de toda legitimación (Sotelo, 1990, p. 40).

La legitimación se consigue cuando un grupo de actores sociales tiene los medios para hacer prevalecer su definición de la realidad y hacer adoptar de manera colectiva un estilo de vida y unas reglas que le acompañan, es decir, que la legitimidad supone ‘el acatamiento voluntario y no tiránico del poder’ (D’Ors, 1979, p. 41). Es aquí donde es posible evidenciar una contraposición entre la legalidad y la legitimidad, dado que un poder que

se constituye como creador de una legalidad, no necesariamente cuenta con la aceptación y aprobación de la población que es sometida a los sistemas jurídicos del Estado.

En la discusión acerca de la legitimidad y su relación con el poder y la legalidad, es necesario recurrir a los planteamientos de Weber, quien en su obra *Sociología del poder*, entiende el poder como 'la posibilidad de la posibilidad de imponer la propia voluntad al comportamiento de otras personas' (Weber, 2007, p.182) y abre paso al análisis de la noción de legitimidad

El poder, así como el honor, puede estar garantizado por el orden legal, pero al menos normalmente, esta no es su fuente primordial. El orden legal es más bien un factor adicional que aumenta las posibilidades de ostentar poder u honor, pero no siempre puede asegurarlos. (Weber, 2007, p.222).

3. Legalidad y legitimidad

Los efectos del tráfico de drogas varían de acuerdo al contexto y al rol que juega cada país en las dinámicas de esta actividad ilícita, para el caso de los países latinoamericanos que se encuentran involucrados en el ciclo completo del narcotráfico, es decir, que participan en la producción, tráfico y consumo de drogas, el impacto se ve reflejado en la aceptación y la búsqueda de un estilo de vida al margen de la ley, caracterizada por el ascenso social rápido y la obtención facilista de riqueza (Wilches, Ruiz & Guerro (2020).

Lo narco, se ha convertido en una posibilidad de vida para aquellos sectores sociales que se ven afectados directamente por las dinámicas del tráfico de drogas, más allá de los límites impuestos por la legalidad, el modo de vida narco ha sido aceptado y legitimado por aquellos que ven en el mismo, una salida de la marginalidad. Siguiendo los planteamientos de Escudero (1997), esto se ve reflejado en la *ideología del narcotraficante*, en la que se afirma que

Lejos de negar o tratar de encubrir su actividad ilícita, la aceptan, asumen y justifican plenamente. Se autodefinen como defensores de los valores nacionales y luchadores por el progreso. Sostienen que su industria, aun

cuando ilegal, beneficia a Colombia pues atrae enormes cantidades de dinero, promueve el desarrollo y reduce el desempleo. Como el negocio se orienta hacia el exterior, arguyen, no se fomenta el consumo de drogas en el país. La persecución gubernamental en su contra, consideran, la promueve la oligarquía tradicional por estar ajena al negocio de las drogas. Los narcotraficantes representarían entonces una capa social de trabajadores que tuvieron la capacidad y el empuje necesarios para desarrollar, con enorme éxito, una nueva empresa. (Escudero, 1997, p. 309).

De esta manera, se evidencia que la vía de la ilegalidad se ha convertido en un estilo de vida aceptado e incluso respetado, por determinados grupos sociales, generando una identidad propia y unos discursos característicos, que colocan a lo narco y a la ilegalidad, como ideales y como elementos fundamentales en el desarrollo de un proyecto de vida exitoso, por lo que los individuos involucrados, se establecen como referentes ante el grupo social al que pertenecen y se cuestionan los principios y valores con respecto a la legalidad y al respeto de las normas. 'El narcotráfico propone pues una visión del mundo y de la vida, un camino a seguir para superar la pobreza y adquirir dinero y poder. Para ello convierte, en el imaginario popular, a los delincuentes en héroes y crea un discurso justificatorio de la vida ilícita.' (Méndez, 2009, p.106).

El modo de vida narco y su establecimiento como potencial modelo a seguir por la población, ha permitido reformular y redimensionar el imaginario colectivo de la lucha contra las drogas liderada por el Estado, al considerar que las implicaciones de este proceso varían de acuerdo a las condiciones específicas de cada territorio. En el caso de los países más afectados por el tráfico de drogas, la lucha se compone por múltiples niveles, escenarios, actores y prioridades, que determinan el tipo de estrategias a implementar.

El Estado tiende a recurrir al prohibicionismo y al uso de la coerción para erradicar el narcotráfico, junto con las dinámicas que se dan a su alrededor. Así, la legalidad se ve cuestionada, al considerar su contraparte, la ilegalidad, como un referente colectivo para alcanzar la riqueza y el éxito, dado que le brinda a la población las oportunidades de mejorar sus condiciones de vida, que no son garantizadas por el Estado de derecho y que representan un modo de reivindicación, que contribuye a justificar la elección de lo ilícito como forma de vida y que se refleja en comportamientos característicos de lo narco.

El narco es la oportunidad para los que nunca han podido entrar en la modernidad, por eso su sueño es simple: tener tierras, visibilizar su poder en las armas, expresar su modernidad en el consumo, derrochar el dinero en fiestas, amigos, autos y trago, y poder comprar lo que no se tiene: mujeres-pecado. [...] Los narcos construyen su propio parque temático de la opulencia y la ostentación burguesa: juntan todo lo que da estatus de clase (arte, objetos de culturas extrañas, tecnologías de punta, licores de alta tradición y precio...) con los modos propios de su clase (la madre, los amigos, las mujeres, la tierra y el amor a la madre). Todo para comunicar lo bien que le está yendo en la vida, para contar su éxito. (Rincón, 2013, p.7).

Es así como la legalidad deja de ser un factor relevante para el progreso individual y colectivo y las prácticas al margen de la ley son legitimadas por el colectivo. Esta dinámica conlleva a que se conciben como ideales una serie de contravalores que corresponden al irrespeto de las normas establecidas por figuras estatales, al punto en el que se convierte en característica esencial de para triunfar, es lo que García Villegas denomina la *cultura del incumplimiento de reglas*, en donde ‘ser vivo’ se considera digno de ser celebrado e inculcado en las nuevas generaciones.

Esta cultura del incumplimiento de las reglas y el deseo de enriquecimiento fácil y ascenso social, se mueven en la ilegalidad, pero están normalizados por el colectivo en el que se desarrollan, es decir, no son percibidos como algo negativo o criminal, sino por el contrario, son entendidos como prácticas positivas que deben ser imitadas. Así, se desdibuja la relación entre la legalidad y la legitimidad. Lo narco permite evidenciar que la legitimidad no requiere de la legalidad y que la ilegalidad constituye una base sobre la que se construye la legitimidad.

A manera de ejemplo, se hace referencia a la película *Pájaros de Verano*, película colombiana dirigida por Ciro Guerra y Cristina Gallego, que relata desde una perspectiva poética la bonanza marimbera que tuvo lugar en La Guajira durante la década del 70. Es un film enfocado en las tradiciones indígenas Wayuu, en la familia, en la venganza y, sobre todo, en la ambición derivada del negocio de la droga. A lo largo del film se narra el nacimiento del tráfico de marihuana y el surgimiento de las prácticas ilícitas y de las características propias de lo narco en la cotidianidad de los protagonistas.

Así, en la película es posible identificar las transformaciones pausadas, aunque notables, en la manera de actuar y de enfrentarse a su entorno que tienen sus protagonistas, así como los cambios de perspectiva que van adquiriendo el colectivo que los rodea. La ilegalidad es legitimada por la familia del Rapayet, uno de los principales personajes, al punto en el que aquellos cercanos a él, terminan por involucrarse en los negocios ilícitos y viviendo como lo dictaba la abundancia de dinero y el afán de poder.

Los sistemas jurídicos y las herramientas legales establecidos por el Estado, resultan ser entendidos como limitantes en la búsqueda del facilismo, la movilidad social y la gratificación inmediata, al no contar con la capacidad de brindar atención y garantías suficientes para mantener y mejorar las condiciones de vida de la población. Mientras que la ilegalidad se establece como la estrategia adecuada para perseguir la ambición del dinero y satisfacer los deseos que conllevan a una perspectiva de bienestar.

4. Narcocultura y Escobar: las pesadas herencia sobre la administración de justicia

El fenómeno de lo *narco* en Colombia ha llegado a atravesar aspectos como las relaciones de poder, los productos culturales, la vida cotidiana y la manera en que se moldean las expresiones sociales derivadas de la denominada *narcocultura*, ‘prácticas heredadas por los individuos y colectivos que han construido el narcotráfico como un estilo de vida que va más allá de un modelo económico ilegal e incómodo para los formuladores de políticas públicas’ (Sotomayor, Peña y Wilches, 2018, p. 273).

Al abordar el estudio del fenómeno del narcotráfico y, en este caso, de sus efectos en la cultura popular (Valbuena, 2007), resulta necesario partir de una revisión del concepto dada la multiplicidad de factores que lo componen y del mismo modo, los diversos campos en los que tiene repercusión. Así, la definición establecida a nivel internacional, a través de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), es que el tráfico de drogas es entendido como el comercio ilícito mundial, ciclo conformado por distintas fases que incluyen ‘el cultivo, la producción, la fabricación, la venta, la demanda, el tráfico y la distribución ilícitos de estupefacientes

y sustancias sicotrópicas, incluidos los estimulantes de tipo anfetamínico, la desviación de precursores y las actividades delictivas conexas.’ (ONU, 2012, p. 4).

Es así como el narcotráfico puede ser definido como una actividad propia del crimen organizado, por lo que para autores como Contreras (2010), este fenómeno se reduce a ‘tráfico de drogas ilegales que son transportadas clandestinamente de un lugar a otro’ (p. 1), lo cual no toma en consideración sus distintos matices, ni su alcance en otras áreas. Por tanto, es necesario recurrir a otras definiciones como la que plantea Duncan (2015), quien afirma que el narcotráfico es una *empresa de reducción de riesgos* cuyo funcionamiento se acerca más a la idea de una empresa política:

El valor agregado de la droga se origina no solo en la producción de la droga como una empresa económica, sino en la producción de poder como una empresa política. Y la forma como se produce poder para proteger el capital de quienes producen drogas, y cómo se distribuye el poder resultante en el proceso, son la base de la economía del narcotráfico. Una teoría sobre el poder político del narcotráfico debe partir entonces de cómo las necesidades de protección de una actividad ilegal afectan la estructura de poder en la sociedad (Duncan, 2015, p.15).

El carácter del narcotráfico que pasa desde el aspecto económico hasta el interés político, consigue que esta actividad sea percibida como una amenaza que debe ser enfrentada por las fuerzas de la legalidad, sin embargo, ‘la relación más funcional para el negocio del narcotráfico no es la confrontación, ni la guerra; como toda actividad ilegal, el anonimato, la discreción y el secreto constituye la base esencial de sus potencialidades y permanencias’ (Medina, 2012, p.140)

De esta manera, el narcotráfico pasa a adquirir protagonismo al ser entendido como una estructura de poder con influencia en espacios de decisiones políticas, económicas y sociales (Fernández, 2001, p. 15), cuyas repercusiones se ven reflejadas en la formación de prácticas sociales y de determinados estilos de vida, influenciados por la estética narco, pieza clave de los productos culturales dedicados a abarcar temáticas relacionadas con el narcotráfico, requieren de mayor profundización en su conceptualización. En este orden de ideas, en el presente capítulo se realiza un recorrido por las transformaciones conceptuales de la narcocultura,

partiendo de diversos aportes teóricos que permitirán establecer la definición de este fenómeno.

En primer lugar, se encuentran los planteamientos de Camacho (1988), quien en su texto *Droga y sociedad en Colombia. El poder y el estigma*, desarrolla varias tesis dirigidas a poner en evidencia la relación existente entre las redes del narcotráfico y la dominación social y política, haciendo referencia, por un lado, a que la lucha contra la producción, distribución y consumo de drogas constituye como un medio de legitimación del Estado como garante de la seguridad y el bienestar de los dominados y, por otro lado, las organizaciones criminales utilizan al Estado como medio de ascenso y legitimación, adicional a esto, el narcotráfico se entiende como un mecanismo de inclusión que contribuyó a estimular la movilidad social.

Esta misma dinámica de hacer uso de las actividades ilícitas del narcotráfico como alternativa de promoción social y económica (Eafit, 2019), es estudiada por Salazar en sus obras *No nacimos pa' semilla* (1991) y *Medellín: subculturas del narcotráfico* (1992). A lo largo de estos textos se hace referencia a las repercusiones del tráfico de droga y del estilo de vida narco en la juventud colombiana y, en específico, de la juventud en territorios como Medellín, Antioquia. Salazar afirma que 'la mafia se convirtió en modelo de referencia para la juventud, que encontró allí la forma de realizar sus deseos de status y bienestar que las opciones tradicionales de estudio y trabajo les negaban' (1991, p. 52).

Es así cómo se construye una cultura mafiosa, inspirada en estructuras jerárquicas y patriarcales, que resulta ser un *fenómeno inocultable* para autores como Mejía (2010), quien plantea que la sociedad colombiana está caracterizada por modos de pensar y de actuar, que dejan al descubierto tendencias al individualismo y a la búsqueda de estrategias que permitan salir de los marcos establecidos por las reglas y la normatividad. De este modo, la influencia de los principios mafiosos se ve reflejado en:

[...] múltiples prácticas, desde las más cotidianas hasta las de corrupción más elaboradas, ya sea en el sector público como en el privado, así como en toda la cultura política del clientelismo que posibilita la mediación del sistema político colombiano, es la de la evidencia de una cadena de prácticas mafiosas a todo lo ancho y largo de nuestra eticidad (Mejía, 2010, p. 32).

De esta forma, partiendo de la presencia de la cultura mafiosa en la sociedad colombiana, Salazar realiza una aproximación a la relación entre la cultura derivada del narcotráfico y el desarrollo comercial que se da en ciudades antioqueñas como Medellín, en donde la población está dispuesta a formar parte de actividades ilícitas a cambio del ascenso social y el enriquecimiento, cambiando así, la perspectiva que se tiene de este territorio y de sus habitantes. En palabras de Salazar:

[...]en Medellín, a diferencia de otras ciudades, el narcotráfico entronó con una tradición comercial y contrabandista y un cierto modo de ser del país, proclive a formar parte de empresas riesgosas, con amplias posibilidades de ascenso social y enriquecimiento personal, [...] por ello el impacto del narcotráfico en Antioquia no fue sólo económico sino también cultural. Este le confirmó una nueva legitimidad a algunas tradiciones propias de la antioqueñidad, a ciertas expresiones culturales posmodernas y generó una nueva imagen de ciudad: Medellín sinónimo de narcotráfico y de muerte. (1992, p. 30).

En tercer lugar, se encuentra Restrepo (1994) quien recurre a los elementos culturales para hacer referencia al legado prohibicionista, a las normas impuestas que regulan y castigan el consumo de droga. El autor critica la visión simplista que suele darse a esta condición, por lo que, en su obra *La fruta prohibida*, busca descubrir las raíces del problema y de las razones por las que el consumo de sustancias psicoactivas es aceptado o rechazado bajo determinadas condiciones:

Preguntarnos por los factores simbólicos involucrados en la lucha contra las drogas es orientarnos hacia la fuente de un combate cultural que se ha degradado hasta convertirse en conflicto armado. Pues la cosa apodada droga es mucho más que una sustancia química [...] es ante todo un producto cultural cuya historia debe ser develada y comprendida, para presentarla articulada a los procesos de producción simbólica, a las convenciones éticas y a la estructura y funcionamiento de los modos sociales de coerción (Restrepo, 1994, p.40).

En este contexto, el enfoque prohibicionista de las drogas, impuesto por Estados Unidos y seguido de manera acrítica y condescendiente por el Estado colombiano, contrario a erradicar el fenómeno de las drogas ilícitas, lo ha alentado de una manera desmesurada, hasta convertirse

en un negocio que ya no hace parte de círculos cerrados de la mafia colombiana, sino que se ha convertido en una empresa transnacional y un modelo cultural, en el que se validan los actos ilegales, siempre y cuando signifiquen beneficios económicos, ascenso económico, o en el peor de los casos, supervivencia ante la falta de garantías que ofrece el Estado Social de Derecho. Escobar (citado por Tokatlian, 2000), criticaba este enfoque reduccionista, y preveía desde ese momento el choque de fuerzas que traería la moralización sin acción transformadora:

Por ejemplo, según Pablo Escobar: “La guerra que ha estado viviendo Colombia no es, pues, como se quiere hacer ver al exterior, un conflicto entre el Estado que quiere erradicar el delito y unos pocos individuos que pretenden desafiar su majestad y persistir en la actividad ilícita. Todo lo contrario: es la lucha de una clase dirigente vetusta y caduca que quiere, con el pretexto de estar luchando contra el narcotráfico y el terrorismo, erradicar las fuerzas sociales comprometidas con el cambio institucional” (p.63-*pie de página*).

La influencia del narcotráfico se ha visto reflejada en aspectos como el estilo de vida, la manera de ascender económica y socialmente, el régimen prohibicionista frente al consumo de diversas sustancias consideradas dañinas e ilegales y también, la manera de pensar, la estética y la ética de las personas. Así, en cuarto lugar, se encuentra Abad (1995, p.513), quien contribuyó a la construcción del concepto de la *narcoestética*, teniendo como punto central el exhibicionismo del dinero y una cultura de la ostentación, usualmente relacionada con un ascenso social vertiginoso que supone un consumo excesivo reflejado en bienes materiales como carros, fincas, caballos, edificios y moda exótica. (Rincón, 2013, p.3). Bedoya (2006) complementa este argumento cuando afirma:

Pablo Escobar el jefe del cartel de Medellín prácticamente “pasó inadvertido para el conjunto de la sociedad colombiana entre 1976 y 1982, mientras acumulaba capital y construía su gran emporio de financiamiento y exportación de cocaína” a la par que se destacaba como gran benefactor social, en particular del deporte y barrios de invasión. A partir de la exclusión de Pablo Escobar del grupo político liberal que lo respaldó para en 1982 llegar a la Cámara de representantes, de su pérdida de investidura en el Congreso y de la arremetida desatada por el gobierno

del presidente Belisario Betancur luego del asesinato de su Ministro de Justicia el 30 de abril de 1984, Escobar será protagonista de múltiples acciones de violencia en la ciudad y en el país hasta su muerte el 2 de diciembre de 1993 (p.103-104).

Así, en este orden de ideas, Rojas-Sotelo (2014), recurre al análisis del arte para dar una definición de la percepción de estética que se deriva de las prácticas del narcotráfico, la cual es entendida como ‘both the objective study of practices related to the drug issue and the way it produces moments of sublimation’ (p. 216). Para este autor, la narcoestética se ha convertido tanto en elemento clave de las producciones culturales, como pieza central del cambio en las manifestaciones de la cultura en los colectivos que son atravesados por las dinámicas del tráfico ilegal de drogas.

A estos planteamientos acerca de la estética y del estilo de vida narco, se suma, en quinto lugar, Valenzuela (2002), quien analiza el género musical de los corridos desde dos perspectivas principales, por un lado, desde el estudio de las dinámicas culturales de las clases bajas de México y el rol que cumplen las comunidades en relación con la dominación social y, por otro lado, desde la tendencia del Estado de recurrir a estrategias policíacas de coerción que complejizan la lucha contra el tráfico de drogas. Para el autor, el corrido se convierte en una herramienta cultural que refleja y expresa el sueño del enriquecimiento ilimitado y la ostentación, pero a través de medios ilícitos, “el poder de fascinación que ejercer la narcocultura en nuestras sociedades no deriva de los cantos populares, sino de las expectativas de vida que genera” (Valenzuela, 2002, p.10).

Además, para el autor, las estrategias implementadas por los entes estatales, tales como la criminalización de la imagen del mundo narco, en el que tanto las drogas como los consumidores se convierten en amenazas para la estabilidad de la sociedad; o el prohibicionismo y los discursos de carácter beligerante para enfatizar la lucha contra el enemigo reflejado en el narcotráfico; no han conseguido erradicar esta práctica, sino, por el contrario, el modo de vida narco se ha convertido en un referente para la construcción de proyectos de vida viables, en especial, para la población juvenil. (Valenzuela, 2012).

En este orden de ideas, para Valenzuela (2012), el prohibicionismo y la constante presencia de estrategias dirigidas al control del tráfico de drogas a través de medidas coercitivas, han dejado diversas repercusiones en la manera en la que se desarrolla la sociedad, incluyendo aspectos como el aumento de los índices de violencia, el incremento de la paralegalidad y el establecimiento de lo narco³ como estilo de vida ideal. Así, la narcocultura se convierte en elemento fundamental ‘en la definición del sentido y significado de vida y de muerte de millones de personas, especialmente jóvenes, quienes observan con desencanto el cierre de las opciones desde las cuales podrían generar proyectos viables de vida’ (Valenzuela, 2012, p.100)

En otras palabras, los valores derivados del narcotráfico convierten a la acumulación de dinero y al consumo excesivo en el factor principal del triunfo social, donde se considera que la ostentación y la capacidad de demostrar la capacidad adquisitiva son el sueño de la población, en palabras de Valenzuela (2002):

[...] el narcomundo deviene esperanza frente a la penuria cotidiana; su éxito no se deriva de la acción misma, ni del valor de sus actores, sino del poder que se le asocia, de las expectativas que crea el acceso ilimitado al dinero (p. 46).

En sexto lugar, el fenómeno social de lo narco también es analizado por Córdova (2005) desde una perspectiva histórica y de generación de símbolos, a partir del análisis de caso de Sinaloa, México, en el que se destacan las particularidades del surgimiento y fortalecimiento de la narcocultura. Para el autor, el narcotráfico ha tenido impacto directo en la cultura, que al mismo tiempo ha conseguido reformular los estereotipos y redimensionar el imaginario colectivo frente a la lucha estatal contra las drogas y a la posibilidad de recurrir a la ilegalidad para conseguir la riqueza y *detentar formas de poder*. Según Córdova (2005)

3 Lo narco es entendido como ‘lo que sobre el narco se imagina. Lo narco es la representación social reconstruida a partir de la emanación de sentido en torno de usos, costumbres, ritos y prácticas de los que comercian con drogas ilegales.’ (Méndez Fierros en Maihold y Sauter de Maihold, 2012, p. 67)

Los efectos están en los estrados ideológicos. Es decir, desde aquí y desde la cultura los valores y la mitología del narcotráfico retornan a la vida real, en un flujo constante que incluye: mundo social; objeto cultural; producción, medios y mensajes; y recepción de las formas simbólicas (p.232).

Así, Delgadillo (2017), considera fundamental para el establecimiento e influencia de la narcocultura, el imaginario que es construido alrededor del narcotráfico y de los actores que lo componen. Así, el autor plantea que el tráfico ilegal de drogas es 'el origen pero también el reflejo de lo que la sociedad entiende' (Delgadillo, 2017, p. 92), por lo que la forma en la que un colectivo percibe lo narco, permite que este estilo de vida, junto con su estética, se vean reflejados en múltiples expresiones que van desde la cotidianidad, como la adopción de determinados códigos de comportamiento, hasta la generación masiva de productos culturales y de entretenimiento.

Del mismo modo, en séptimo lugar, Cabañas (2015), aborda el protagonismo que ha adquirido la guerra contra las drogas en Latinoamérica, gracias al rol de los medios de comunicación, la academia, las artes, entre otros campos, que han permitido que el narcotráfico se convierta en un constante tema de conversación (p. 5). Este autor se enfoca en los efectos de esta práctica ilícita en los individuos y en la relación que construyen con su entorno más próximo y con el contexto global, '*often these narratives place local people in a global context and reveal the complexity of the interactions between the legal and the illegal and between politics and economics in the effects of globalization on individuals, groups, and societies*' (Cabañas, 2015, p. 5).

De acuerdo con el autor, su propósito es analizar las representaciones mediáticas se encargan de reproducir los imaginarios que se han construido alrededor de lo narco desde una perspectiva que abarque tanto lo local como lo global, a través del concepto de *narcoscapes*, el cual hace referencia a '*multidirectional representations as complex and sometimes as contradictory as the connections among the hegemonic powers of the War on Drugs, the narco, and marginal local cultures in Latin America under globalization.*' (Cabañas, 2015, p. 8).

En este sentido, se encuentra a Villatoro (2012) en octavo lugar, ya que hace referencia a la manera en que la narcocultura se ha convertido en parte de la identidad de la sociedad, en especial, en países de Latinoamérica que se ven directamente implicados en los ciclos del narcotráfico. La autora afirma que los colectivos adoptan valores y formas de pensar que son finalmente plasmadas en diversos aspectos y escenarios culturales en los que se han ‘generado y reproducido ciertas representaciones sociales, formulaciones ideológicas y prácticas relacionadas con el tráfico de drogas, las cuales han adquirido historia, peso, extensión, y protagonismo, y han terminado por destacar sobre las demás actividades y valores de la sociedad.’ (Villatoro, 2012, p. 57).

Para Villatoro (2012, p. 62), los valores y códigos que son transmitidos desde la narcocultura permiten procesos de aprendizaje social, en el cual los individuos aceptan e interiorizan ciertos patrones de comportamiento, a partir de la interacción con otros. En este aspecto, resalta la tendencia a establecer relaciones a partir de la lógica amigo-enemigo, donde se determinan las representaciones del ‘yo’ y del ‘otro’, en palabras de la autora

[...] la adopción de roles que consiste en elegir entre las representaciones disponibles del “yo” (incluidas las formas de narcotraficante violento, narcotraficante paternalista, narcotraficante “macho”, narcotraficante derrochador), y la asignación de roles que supone la asignación de un rol correspondiente al “otro” (los enemigos como el Estado y otros Cáteles, los cómplices y protectores, y los protegidos); de esta manera, la identidad del narcotraficante es definida en principio por las ideas compartidas acerca de sí mismo como actor y las ideas que construye sobre los demás actores, ideas que son reforzadas posteriormente a través de la interacción constante. (Villatoro, 2012, p. 62)

A partir de estas ideas, en octavo lugar se encuentran Maihold y Sauter de Maihold (2012), para quienes la narcocultura, es entendida como un entramado de fenómenos que se caracterizan por estar basados en el imaginario que las comunidades tienen acerca de la vida de lujos y excesos que lleva *el narco*, el cual incluye elementos materiales y simbólicos que reflejan poder y un discurso de impunidad, ‘de encontrarse por encima de la ley y su capacidad de imponer su propio orden y su propia justicia’ (Maihold y Sauter de Maihold, 2012, p. 64)

De este modo, el camino de enriquecimiento al margen de la ley y la percepción de consumismo desmedido y exhibicionismo del dinero que se derivan de la narcocultura, la convierten en una dinámica que se adapta al capitalismo pero que, a su vez, toma como propios elementos que contradicen la lógica de acumulación del mercado:

Es un producto de la modernidad capitalista: capital, máquinas y consumo, el cumplimiento popular del sueño del mercado liberal: consumirás y serás libre. Pero es a su vez premodernidad: moral de compadrazgo, la ley de la lealtad al dueño de la tierra y lo religioso como inspiración ética: contracultura desde las lógicas de la identidad local que lucha contra el imperio del capital. (Maihold y Sauter de Maihold, 2012, p. 65)

Los estudios que abordan la cuestión de la narcocultura coinciden en que el fenómeno del tráfico ilegal de drogas incide en las prácticas sociales, dado que los actores dedicados a estas actividades exteriorizan y transmiten nuevas formas de actuar y de vivir que, a su vez, permiten la transformación social y cultural, relacionada con el surgimiento de pautas de interacción regidas por la estética y los valores propios de lo narco. (Ovalle, 2005, p.123). Así, en octavo lugar se encuentran los planteamientos de Ovalle (2005), quien profundiza en la caracterización de la narcocultura:

[...] puesto que plantear su existencia es afirmar que alrededor de la actividad transnacional de transportar y comercializar drogas ilegales empiezan a aparecer y a generarse diversos sentidos prácticos de la vida o diversas “reglas del juego” y normas de comportamiento. En este sentido, la “narcocultura” define la situación de estos grupos en la vida social, ya que al mismo tiempo distingue y unifica a quienes participan y/o comulgan con este proyecto ilegal. (p.124).

De esta manera, la autora afirma que las fronteras de la narcocultura son borrosas y se confunden fácilmente con aquellos comportamientos o tendencias provenientes de la denominada *cultura oficial*, tales como el derroche, la trasgresión, el incumplimiento de la norma, el machismo y la cultura de la ostentación. Estas prácticas sociales que son caricaturizadas por el mundo narco, por lo que ‘las prácticas sociales relacionadas con el

narcotráfico inciden en que su particular proyecto y modo de construir la realidad sea interiorizado y aceptado por otros sectores sociales.’ (Ovalle, 2005, p.127).

Del mismo modo, siguiendo las ideas de la estética de lo narco y de las prácticas sociales que están relacionadas con la misma, se encuentra, en décimo lugar, Rincón con sus textos *Narco.estética y narco. cultura en Narco. lombia* (2009) y *Todos llevamos un narco adentro* (2013), en los cuales se abarcan los principales aspectos que caracterizan el mundo narco y sus repercusiones en la vida cotidiana de los individuos. Por un lado, Rincón (2009, p. 147), al igual que Ovalle, afirma que lo narco no se reduce a la actividad de crimen organizado transnacional, dedicado a la producción, distribución y consumo de drogas, sino que es un elemento que se *imbrica* en la cultura, de modo que, mientras el Estado se empeña en hacer uso de la coerción para enfrentar el narcotráfico ‘la raíz del problema sigue intacta, y mientras mueren los hombres, las prácticas sociales y culturales del narcotráfico sobreviven y se transmiten a una sociedad que las sigue aceptando (por acción u omisión)’ (Wilches, 2014, p. 140).

Rincón, recurre a aspectos que permean la cotidianidad de la sociedad colombiana para evidenciar los puntos comunes de esta con el estilo de vida narco. Para el autor, algunos factores que permiten visualizar la estética derivada del narcotráfico son las tendencias a la ostentación, el consumismo, el deseo de dar órdenes y tener quien las obedezca, *la ética del triunfo rápido*, el gusto excesivo y la ley del más avisado (Arango, 2011). Así, Rincón (2009), afirma que la narcoestética ‘está hecha de la exageración, formada por lo grande, lo ruidoso, lo estridente; una estética de objetos y arquitectura; escapulario y virgen; música a toda hora y a todo volumen, narco. Toyota plateada, exhibicionismo del dinero.’ (p. 151). Asimismo, el autor hace énfasis en la incidencia de lo narco en la construcción de expectativas de vida y en lo que los colectivos entienden como éxito y triunfo:

[...] habitamos en culturas en que los modos de pensar, actuar, soñar, significar y comunicar adoptan la forma narco: toda ley se puede comprar, todo es válido para ascender socialmente, la felicidad es ahora, el éxito hay que mostrarlo vía el consumo, la ley es buena si me sirve, el consumo

es el motivador de poder, la religión es buena en cuanto protege, la moral es justificatoria porque no tenemos otra opción para estar en este mundo. (Rincón, 2009, p. 150).

Además, Rincón desarrolla el concepto de narcocultura como un modo de habitar en medio de las reglas de mercado propias del capitalismo, en especial, para la población que ha sido excluida de las dinámicas que permiten el enriquecimiento por medio legales, por lo que lo narco se presenta como el camino fácil para el éxito, lo cual modifica, a su vez, la percepción tanto individual como colectiva de la realización personal. En palabras del autor:

Si la narco. cultura legitima un modo popular de habitar la sociedad del mercado, si su lógica simbólica y ritual certifica que el pecado es no tener dinero, si ahí se encuentra reconocimiento de madres, religión, tierra y éxito... entonces, lo narco no es un problema, sino un orgullo patrio y la mejor alternativa de éxito para los que han sido expulsados del reino del capital, del paisaje de las oportunidades y del estado del bienestar. [...] Narco-cultura que dice que para salir de pobre y tener poder todo vale: subir a las que sea y cómo sea, sin respetar leyes, reglas, instituciones, valores, cuerpos, éticas, vidas (Rincón, 2013, p. 5).

Así, Rincón (2013) estudia la narcocultura como una experiencia que surge y se desarrolla a partir de los modos de significación y de las formas de crear narrativas en las que la ilegalidad surge como el camino ideal para conseguir el éxito, es decir, en las que el narcomundo se toma como referente en la definición de proyectos de vida. La narcocultura 'logra seducir a través de un lenguaje tan cercano a los jóvenes, como el audiovisual, y reproduce o por lo menos genera admiración de estilos de vida que borran las fronteras de lo legal-ilegal' (Wilches, 2014, p. 142).

La legitimidad y la legalidad hacen parte de las bases fundamentadoras del Estado de Derecho impulsado con el proyecto de la modernidad y que pretendía cambiar la idea de un estado natural (Del Hierro, 2014) en el que la autorregulación no dependía de los hombres. La legalidad, asentada desde la creación de instituciones encargadas de proveer los marcos normativos para la convivencia social, aspiraba a que con este precepto se lograría el respeto al individuo, la garantía de la igualdad

de oportunidades y la protección de la vida (Caraballo, 1971). Estas aspiraciones eran convenidas entre Estado y pueblo bajo la figura de un contrato social (doy facultades a unos elegidos a través de un sistema democrático para que administren la interacción social y garanticen el cumplimiento de la ley, a cambio del pago de impuestos y acatamiento de las normas establecidas).

La legitimidad se concibe como un ejercicio de veeduría y supervisión y cumplimiento a los acuerdos formales del contrato social (Sotelo, 1990). Y aquí es donde se resquebraja el idealismo de un Estado liberal respetuoso de los derechos de la ciudadanía, en el que la responsabilidad con el uso adecuado de la legalidad supondría no tener que buscar otras fuentes de legitimidad (Legaz, 1958), si se sigue el esquema weberiano de legitimidad vía 1 Tradición, Carisma, 3. Legalidad (Weber, 2007)

Los juegos de poder, la corrupción de los funcionarios estatales y la incompetencia para administrar grupos sociales, empiezan a generar descontentos y crisis en una sociedad que empieza a ver como no hay corresponsabilidad en el contrato establecido (casi siempre representado cuando se pagan impuestos y no se recibe inversión social, provisión de servicios de educación, salud, vivienda, seguridad, y en casos extremos, violación de derechos fundamentales). Esta crisis del Estado y la ausencia de democracia participativa (Dartiguelonge, 1995), es a juicio de Habermas (1990), producto de la desconexión legitimidad- legalidad, en la medida que la legitimidad proviene de la moral individual, mientras la aspiración de la legalidad es a mantenerse en los criterios de la imparcialidad y los juicios con procedimiento ético.

De acuerdo a lo expresado, cuando los sujetos perciben que la Ley está politizada y manoseada, de acuerdo a la moral del legislador, pierde confianza en las fuentes de autoridad que sustentan la norma (Salazar, 1992), y prefiere que otros actores sean los que administren -de acuerdo a su sistema de creencias-, las conductas que han de regir el contexto en el que se desenvuelve. Así, el Estado va perdiendo conexión y se convierte en un emisor de leyes sin anclaje social (Wences, Conde y Bonilla, 2014), lo que revela un asunto de fondo que convierte el narcotráfico en un expresión local y global de la crisis de representación: se considera que el

individuo u organización que desafía al Estado es un sujeto excepcional que al ser neutralizado (como casi siempre sucede) renueva la creencia de la sociedad en el Estado.

La ecuación es diferente: el Estado erra en neutralizar únicamente a los desafiantes del sistema de normas. Olvida que esos individuos u organizaciones provienen de un contexto social en el que asimilaron discursos de descontexto, rabia y frustración. Una vez son judicializados o eliminados de manera física o simbólica, otro sujeto recoge el discurso, toma los errores de sus sucesores como lecciones aprendidas y es posesionado por su comunidad como el nuevo defensor de las reglas internas que los organiza. Esta dinámica se concreta en dos frentes:

1. En sistemas sociales que aceptan la legalidad, pero conviene que deben unirse para responder sin alterar el Estado de Derecho, a necesidades que la parsimonia burocrática tardara en resolver (es el caso de los padres de familia en Estados Unidos, quienes deciden construir escuelas privadas para garantizar una mejor calidad de educación sus hijos, y solicitando apoyo del Estado para la provisión de currículos y permisos para la infraestructura).
2. El asunto se complica cuando los arreglos sociales no obedecen a la estructura legal del Estado y se sumergen en negocios ilegales, ejecución de violencia física y sobornos a agentes estatales para que no se interpongan en las reglas establecidas por la comunidad.

El discurso narcojusticiero de Escobar, quien encontró un régimen político que se preciaba de su estabilidad democrática y las afectaciones espurias del conflicto agrario impulsado por la guerrilla de las Farc (García Duarte, 2017). Este desprecio por la sociedad que no respondía al discurso liberal de la democracia formal, abrió amplios caminos para que las comunidades olvidadas encontrarán refugio en asistencialismos sociales que no cambiaban sus condiciones de pobreza, pero mitigaban su tendencia a empeorar. Con esta condición la narcojusticia se inscribe como una corriente ilegal al tener el tráfico de drogas ilícitas como un financiador de sus acciones, y por asumir un ejercicio paralelo de represión violenta a los infractores del contrato ya establecido con las comunidades, pero con legitimidad al tener la aceptación, validez y silencio de aquellos

que encontraban un referente de autoridad con ejecución de acciones de consenso-coerción, muy distinto a leyes sin aplicación y conocimiento de los escenarios en los que debía ordenar su cumplimiento.

La idea de Escobar no era nueva. La trilogía *El Padrino* gira en torno a los acuerdos que estableció Vito Corleone con la comunidad italoamericana y los pactos que sellaron con otros actores de poder para respetar zonas de influencia, administración de negocios y control social (a través del sistema de familias). Escobar no alcanzó a desarrollar una estructura mafiosa con este nivel de detalle, pero sí actuó como un Padrino que asistía las necesidades de los menos favorecidos, mientras enfrentaba a quienes se oponían a su negocio o sus aspiraciones políticas. Como se señalaba en el capítulo IV, el discurso 45 en medios periodísticos encuentran a Escobar confiado con una sentencia profética: la ingenuidad del discurso legalista de creer que con su muerte, el narcotráfico desaparecía; y como ya se advirtió, lo que sucedió fue que recogió ávidos herederos que continuaron el proyecto de legitimidad -posicionándose como empresarios de la coerción-(Gambetta, 1996) de un sistema de reglas que utiliza un ejercicio de violencia y represión considerable, pero con discursos de apoyo y provisión de necesidades a los integrantes de la comunidad que no participan en el negocio, pero conviven con él y ejecutan papeles instrumentales pero recompensados.

El proyecto ilegal, pero legítimo post-Escobar se diferencia en que no confronta con la legalidad; la solución es salomónica: declarar repúblicas independientes en las que cada uno tiene su pueblo para gobernar. Incluso, puede haber espacio para que cada proyecto pueda intervenir, sin que esto implique un cuestionamiento público y estructural.

Conclusiones

¿Un narcotraficante justiciero?, ¿Un justiciero narcotraficante? Las preguntas ya suponen una paradoja dolorosa, pero necesaria para la construcción de memoria colectiva. Colombia está marcada desde la década de los ochentas por una relación armónica, pero ambigua de prácticas ilegales, pero legítimas potenciadas por el narcotráfico y que se han

articulado a un formalismo legal, que suele ser hipócrita y moralizante, pero complaciente y conveniente con el mundo emergente del tráfico de drogas ilícitas (y los negocios que se han derivado de dichas actividades). Sin embargo, se debe evitar confusiones. Este planteamiento no indica que las élites partidistas eran ajenas a la corrupción y la ausencia de respeto por la esfera de lo público. Por el contrario, había demostrado su incapacidad para construir un proyecto de nación, la represión que ejercieron frente a los movimientos populares de origen campesino y la neutralización de líderes populistas que proponía otros de modelos de Estado.

Escobar, surge en este contexto y considera que sus actividades en el narcotráfico no tenían porqué chocar con la actividad política de aquellos que ya empezaban a interesarse en el narcotráfico como fuente de financiación y marketing electoral. No obstante, la hipocresía pública le demostró al jefe del Cartel de Medellín ser más poderosa en el momento de repudiar su exposición y “asistencialismo” social, y de paso, por desnudar alianzas que funcionaban bien si se aplicaba el acuerdo subterráneo y tácito entre ilegalidad-illegalidad -metodología elegida por los jefes del cartel de Cali. Cuando sufre el rechazo y la expulsión, Escobar se queda solo en una lucha política que él se autoimpuso en el ego del líder que busca reconocimiento y decide desafiar al Estado para demostrarle que se equivocaba al excluir al mundo ilegal de un sector de la sociedad, que se había fortalecido ante la ausencia de políticas públicas para garantizar derechos fundamentales.

El personaje, objeto de estudio, se resistía a ser un narcotraficante más utilizado por las élites políticas, y se negó a recibir una tajada de control económico en el sector social que idolatraba sus acciones y se emocionaba cada vez que pateaba un balón en la inauguración de una cancha de fútbol. Escobar quería más: sentía que, como la cocaína, podía exportar su discurso de emprendedor de drogas ilícitas con una escala de valores que demostrara a la sociedad la capacidad de lograr los objetivos a las buenas o a las malas, imponiendo el fin sobre los medios y exponiendo la fragilidad del Estado para garantizar el respeto por las reglas de juego impresas en una Constitución hecha para pocos e incomprensible para muchos.

Los actos terroristas de Escobar impulsan la Constitución de 1991 -de manera curiosa declarada Constitución Ecológica- (Polo, 2008), la apertura política a otras opciones ideológicas (consolidación de organizaciones cívicas en las que Escobar tuvo participación durante su primer periodo de narrativa prototípica), la descentralización y la creación de organismos de control para hacer frente a los desafíos de las estructuras ilegales. Se trataba de un marco normativo progresista que, a pesar de mostrar su incapacidad de implementación satisfactoria, ha dejado la idea de un país que tuvo que cambiar para hacer frente a desafíos de la violencia que habían tocado el corazón de los centros urbanos (y que inspiraron a las Farc para pasar de una fase de repliegue en zonas rurales a una estrategia de golpes mediáticos en zonas urbanas).

En contraste, el espíritu de democracia participativa de la Constitución de 1991, ha pasado por la obsesión reformista que provienen de sectores poderosos que ven truncado sus intereses y enfocan sus energías a cambios que lesionan las intenciones iniciales de la norma de normas. Quedó heredado de Escobar la práctica discursiva de acudir a retóricas judiciales y extrapolaciones interpretativas, para “torcer” el cuello a la norma y buscar sus cambios, si es que la voluntad política así lo ordena. En la actualidad, un ex ministro condenado por la Corte Suprema de Justicia y sancionado por la Procuraduría General de la Nación logró en un hecho inédito pedir la revisión de condena, articulándose a dos estrategias que fueron exitosas en el caso del Escobar periodístico y ficcionados: 1. Acudir a la manipulación de tener derechos como cualquier ciudadano colombiano, 2. Recibir el apodo de Nelson Mandela para darle emotividad y martirio a la lucha contra la justicia. Como lo señala Botero-Bernal (2017):

El poder constituyente de 1991 creyó, ingenuamente, que la Constitución bastaría para cambiar la forma de hacer política, pero ignoró lo más esencial de nuestro establecimiento clientelista y corrupto: todo cambia para permanecer igual. La producción normativa que promete cambios y transparencia no siempre opera en contra de la corrupción enquistada, antes bien, puede ser su arma publicitaria. Pues bien, nuestro establecimiento (enquistado en el clientelismo y la corrupción), en un claro ejemplo de “elusión constitucional”²⁸, actuó como era de esperar: se

adaptó a las nuevas circunstancias (no en balde Charles Darwin ya hablaba de la adaptación como el éxito de la evolución de las especies, y si dijo eso viendo animales y plantas en el Pacífico sur, qué no habría dicho si hubiese visto a nuestros políticos en acción). Y justo en aquello donde los políticos no podían adaptarse, recurrieron a otros recursos, uno de ellos modificar las normas (constitucionales en este caso), lo que dejó en claro que en Colombia el valor político del Estado de Derecho no es tan alto como para impedir al establecimiento modificar el Derecho a su antojo. (p. 15)

La estrategia de Escobar es exitosa y emulada por otros actores políticos legales e ilegales, en la medida que se haga uso de un discurso nacionalista, se acuda de manera frecuente a la vulnerabilidad de la interpretación de la norma o el vicio de forma y se convoque al pueblo como depositarios de las injusticias (“No me están juzgando a mí, quien está siendo sacrificado es el pueblo”). En materia de extradición, no ha vuelto a existir un personaje con el tono desafiante de Escobar y Estados Unidos ha menguado su interés por pedir narcotraficantes por extradición. En su última excursión por este tratado, solicitó a los líderes paramilitares (Autodefensas Unidas de Colombia) en extradición en el año 2008, por delitos asociados al narcotráfico (evitando que estos líderes contribuyeran a la construcción de verdad y memoria).

En la instrumentalización de la retórica asociada a la soberanía jurídica, también han participado actores legales, muchos de ellos asociados al gobierno de Uribe Vélez (2002-2010), quienes al estilo del narcojusticiero de Escobar, han evitado enfrentar la justicia, y asumen la postura de una persecución política, agenciada por las élites urbanas y grupos de izquierda. Si se tomará un discurso de Escobar y se hiciera el ejercicio de quitar el autor y la fecha de emisión, seguramente la relación con los hechos de la Colombia contemporánea se identificaría de inmediato. La herencia de Escobar se instaure, así como discurso con capacidad de relativizar la ley, anclarse en el trabajo hecho por el pueblo y plantear un antagonismo discursivo con enemigos que deben ser neutralizados vía consenso o coerción, o, en otras palabras, por la ilegalidad a las malas o la legitimidad por la buenas.

Bibliografía

- Botero-Bernal, Andrés. (2017). Balance de los 25 años de la constitución colombiana de 1991: la constitución de dioses y la de hombres. *Vniversitas*, (134), 59-92.
- Bedoya, J. (2006). Seguridad y ciudadanía en los 90s en Medellín: el surgimiento de las empresas colombianas de protección violenta. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue Canadienne Des études Latino-américaines Et Caraïbes*, 31(62), 87-130
- Corona, R. (2008). El narco, Estado paralelo. *Análisis Plural*, (2), pp. 210-222.
- Dartiguelongue, E. (1995). Legalidad, legitimidad y soberanía popular. *FACES*, 1(1), 103-166.
- D'Ors, A. (1979). *Legitimidad*. Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA.
- Escudero, A. (1997). Colombia: mitos y realidades económicas del narcotráfico. *Comercio Exterior*, 47(4), pp. 302-313.
- Gambetta, D. (1996). *The Sicilian Mafia: the business of private protection*. Harvard University Press.
- García, M. (2010). *Normas de papel. La cultura del incumplimiento*. Siglo del Hombre Editores: Bogotá.
- García, R. (2017). *Esta guerra que se va...: territorio y violencias; desigualdad y fragmentación social*. Bogotá: Editorial Universidad Distrital.
- Guerra, C. y Gallego, C. (directores) (2018). Pájaros de verano. [cinta cinematográfica]. Colombia: Pimienta Films.
- Habermas, J. (1990). *El pensamiento postmetafísico*. Madrid, España: Taurus.
- Méndez, M. (2009). El impacto del narcotráfico en la cultura. La contracultura narco. *Mapa del narcotráfico en el Perú*, pp. 99-113.

- Ovalle, L. (2010). Narcotráfico y poder. Campo de lucha por la legitimidad. *Athenea Digital*, (17), pp. 77-94.
- Polo, M. (2008). La ecología frente a la Constitución política de Colombia y la jurisprudencia constitucional. *Revista Boliviana de Derecho*, 5, 15-32.
- Rincón, O. (2009) Narco.estética y narco. cultura en Narco.lombia. *Nueva Sociedad* (222), pp. 147- 163.
- Rincón, O. (2013) Todos llevamos un narco adentro - un ensayo sobre la narco/cultura/telenovela como modo de entrada a la modernidad. *Matrizes*, 7(2), pp. 1-33.
- Rojas-Sotelo, M. (2014). Narcoaesthetics in Colombia, Mexico, and the United States. *Latin American Perspectives*, 41(2), pp. 215-231.
- Ruiz, J. (2013). ¿Por qué prevalece el estado de derecho? Una aproximación comparada a las explicaciones centradas en la cultura de la legalidad. *Boletín mexicano de derecho comparado*, 46(136), pp. 239-285.
- Salazar, A. (1992) Medellín: las subculturas del narcotráfico. Bogotá: CINEP.
- Salazar, P. (1998). Una aproximación al concepto de legalidad y su vigencia en México. *ISONOMÍA*, (9), pp. 193-206.
- Sotelo, I. (1990). Moralidad, legalidad, legitimidad: reflexiones sobre la ética de la responsabilidad. *Isegoría*, (2), pp. 29-44.
- Valenzuela, J. (2014) *Jefe de jefes: corridos y narcocultura en México*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Weber, M. (2007). *Sociología del poder: Los tipos de dominación*. Alianza Editorial: Madrid.

Wences, I., Conde, R. y Bonilla, A. (2014). *Cultura de la legalidad en Iberoamérica: Desafíos y Experiencias*. San José: Flacso.

Wilches, J., Ruiz, X. y Guerrero, H. (2020). Estados en pandemia y narcopopulismos reinventados: consolidación del “narco” como orientador de sociedades ilegales, pero legítimas. *Análisis Político*. 33(100), pp. 146-166.

CAPÍTULO 9

DE LA JUSTICIA SOCIAL A LA MEDICIÓN DE OPORTUNIDADES DESDE EL ENFOQUE DE CAPACIDADES DE SEN: UNA APLICACIÓN A JÓVENES VÍCTIMAS Y NO VÍCTIMAS EN COLOMBIA

Andrea Franco Correa¹
Hugo Fernando Guerrero²
Mauricio Hernández Pérez³
Emerson David Devia Acevedo⁴
Ana Sofía Sarria⁵

-
- 1 Doctora en Políticas Públicas y Análisis de Política Pública de la Universidad de Maastricht, Países Bajos, Magister en Ciencias Económicas y Economista de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador afiliado de UNU-MERIT en los Países Bajos. Actualmente es profesora de tiempo completo de la Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible de la Universidad de La Salle (Bogotá-Colombia). Correo electrónico: afranco@unisalle.edu.co
 - 2 Doctor Cum Laude en Relaciones Internacionales y Globalización de la Universidad Complutense de Madrid. Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas CIS de la Universidad Santo Tomás – Tunja. Profesor-Investigador Titular de tiempo completo y director del Grupo Interdisciplinar de Política y Relaciones Internacionales (GIPRI), categoría A1 de Colciencias, de la Universidad de La Salle (Bogotá- Colombia). hfguerrero@unisalle.edu.co
 - 3 Candidato a doctor en Ciencias Humanas y Sociales, Magister en Estudios Políticos y Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible de la Universidad de La Salle (Bogotá-Colombia). Correo electrónico: mhernandezp@unisalle.edu.co
 - 4 Estudiante Doctoral en Educación y Sociedad, Magister en Derecho Internacional, Magister en Relaciones Internacionales, Magister en Derechos Humanos y Magister en Educación. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible de la Universidad de La Salle (Bogotá-Colombia). Correo electrónico: edevia@unisalle.edu.co
 - 5 Estudiante del programa de Negocios y Relaciones Internacionales, Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible, Universidad de La Salle (Bogotá-Colombia). Correo electrónico: asarria50@unisalle.edu.co

Introducción

De forma habitual, cuando se hace referencia al término justicia, la imagen recurrente asociada guarda relación directa con el poder judicial. Sin embargo, tomando en cuenta la definición canónica provista por la RAE (2020); a saber: “principio moral que lleva a dar a cada uno lo que le corresponde y pertenece”, el concepto, que pareciera unívoco se remite ahora hacia una ampliación de lo que por este término se entiende. A partir de esto, el problema que se materializa en este capítulo guarda estrecha relación con un subtema o aspecto de la justicia: la justicia social, noción acuñada en el siglo XIX, por Taparello como insumo explicativo de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, y que se constituye en la génesis de la Democracia Cristiana, liderada por el papa León XIII.

La justicia social o justicia distributiva se encuentra en el origen de las discusiones a propósito del tipo de sociedad en la que se quiere vivir, cómo se materializa ello y, de manera fundamental, el para quiénes. En este sentido, hace parte de la discusión sobre la igualdad de oportunidades, la calidad de vida y la pobreza: una discusión que es tanto teórica como práctica (si se ve desde los lentes de la política pública), y si además sumado a ello dentro de las posibles preguntas de discusión aproximaciones en torno a quiénes son aquellos que toman las decisiones que afectan la calidad de vida de diferentes grupos poblacionales en una sociedad. Como sea, las decisiones que se tomen, deben apoyarse –en la medida de lo posible – en datos que indiquen la forma que las políticas públicas deben ser adoptadas de manera tal que garanticen, en la medida de lo posible, la igualdad de oportunidades de todos los miembros de la sociedad.

Desde 1970, principalmente con los trabajos de John Rawls y Amartya Sen, e indudablemente con los avances de otros teóricos y académicos de diferentes campos de conocimiento, se ha ido materializando poco a poco y de una manera mucho más sistemática el diálogo entre teoría y práctica, incluyendo, por supuesto, mecanismos cada vez más refinados de medición de fenómenos que son inminentemente multidimensionales, como aquellos realizados por Bourguignon y Chakravarty (2003), Atkinson (2003), Chakravarty y D’Ambrosio (2006), Duclos, et al. (2006), Bossert et al. (2013), Ripin (2010) y Alkire y Foster (2011).

El trabajo que se presente en este capítulo hace parte de una agenda investigativa mucho más amplia. Gracias al apoyo de la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia de la Universidad de La Salle, el capítulo presenta el resultado exploratorio de la primera fase del proyecto de investigación titulado: *Pobreza multidimensional en Colombia: Una propuesta de medición en jóvenes víctimas y no víctimas del conflicto armado*. Nuestra aproximación teórica parte de indagar desde el concepto de justicia social, la situación de los jóvenes en Colombia, entendidos éstos como la población comprendida entre los 14 y los 28 años según lo dispuesto en la Ley 1622 de 2013 y la Ley Estatutaria 1885 de 2018. Adicionalmente, se compara al interior del grupo poblacional las brechas entre aquellos que se consideran como víctimas del conflicto armado en Colombia, de manera particular, víctimas del desplazamiento, y aquellos que no lo son o no se consideran como tales.

Se resalta que la juventud es una etapa crucial en el desarrollo de los individuos en sociedad. Corresponde a aquella situación intermedia entre la niñez y la adultez, y constituye, a su vez, una etapa en la que se presentan múltiples cambios personales que traen consigo efectos en el desempeño a lo largo de los restantes años de vida. Con los diagnósticos adecuados, las instituciones y la sociedad civil pueden lograr que el dividendo demográfico de esta generación se convierta en una oportunidad para el progreso económico y la reducción de la pobreza (UNFPA, 2016).

En aras de dar alcance a las ideas anteriormente presentadas, el capítulo se divide en cinco secciones. En la primera se realiza una revisión al concepto de justicia social a partir de los aportes de John Rawls y Amartya Sen junto con una revisión general desde los desarrollos de otros autores. Esta discusión sienta las bases para definir las dimensiones con las que se puede realizar una aproximación al concepto de justicia, interés éste de la segunda sección. La tercera sección, presenta el método empleado para aplicar y hacer operativo el concepto de justicia examinado previamente y aplicado al caso particular de jóvenes víctimas y no víctimas en Colombia, tomando como fuente principal la Encuesta Nacional de Calidad de Vida de 2008. La cuarta sección, presenta los resultados de los indicadores seleccionados mediante un tablero de indicadores que tuvo como sustento

previo la elaboración de un índice sintético, trabajo éste que hace parte de un mayor desarrollo en profundidad en las siguientes fases del proyecto. La última sección, reúne la discusión derivada del trabajo exploratorio.

Para finalizar, vale la pena señalar que fieles a las concepciones de ver en los jóvenes como actores determinantes en el desarrollo económico, político y social de nuestra sociedad, el trabajo se ha construido desde sus inicios gracias a la sinergia y colaboración entre estudiantes de pregrado y profesores del programa de Negocios y Relaciones Internacionales, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de La Salle.

1. Justicia social: una aproximación desde la literatura

Las acepciones de justicia que guardan relación con el ejercicio del poder judicial se apartan de aquellas en las que la justicia tiene que ver con la pobreza y la desigualdad. Esta idea, que parecería algo obvia en nuestro contexto de hoy día, es lo que en el presente capítulo se identifica como justicia social. Una teoría de la justicia, según Castellanos (2012): “es una forma de identificar las situaciones sociales que debe ser. Por lo tanto, una teoría de la justicia es una teoría normativa acerca de lo que debe ser una sociedad” (p. 35). Partiendo de esta definición normativa, a continuación, se hace una pequeña revisión de los principales autores que presentan desarrollos teóricos y reflexivos sobre la denominada justicia social o justicia distributiva.

Rawls

Para Rawls (1971), desde el campo de la filosofía, la justicia no es una característica de los individuos sino de las instituciones. Si las mismas actúan de manera eficiente pero sus resultados llevan a decisiones injustas entonces es necesario reformarlas:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. Como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas (p. 10).

En ese sentido, Rawls ataca la tradición utilitarista en la cual la eficiencia es el aspecto determinante de la justicia. Rescata el concepto de contrato social, desarrollado por Locke, Rousseau y Kant, y argumenta que su Teoría de la Justicia, puede llevarlo a niveles más altos de abstracción, cuando se considera el concepto de justicia como imparcialidad. Una justicia concebida en consideración a acciones no tanto de carácter individual sino la respuesta de las instituciones. Rawls, al adoptar las nociones de los contractualistas retoma el sistema de acuerdos de la sociedad, determinado por la división de beneficios, y establece a su vez la cooperación social como un productor del mayor beneficio posible. Todos los individuos ocupan una posición socioeconómica preestablecida, y es precisamente el contrato social el instrumento que ayuda a entender lo que es legítimo en la sociedad. Además, explica que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, tornándose en una justicia procesal perfecta donde prevalece una norma independiente que decide lo justo, o, ser una justicia procesal imperfecta donde, a pesar de que existen normas, no se garantiza un resultado justo.

El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social (Rawls, 1971, p. 13).

Esa respuesta de las instituciones implica que las libertades sean establecidas como derechos y deberes en igualdad de condiciones para todas las personas, y determina claramente cuáles serían esas libertades básicas a las que hace referencia: libertad política, libertad de expresión y reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, integridad, propiedad privada y al debido proceso:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás [...] las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad

de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. (Rawls, 1971, pp. 67-68)

En un segundo momento, valida la diferencia entre los individuos debido a la existencia de desigualdades sociales y económicas, frente a la cual impone una condición diferente y es que serán consideradas como justas, si producen beneficios para toda la sociedad:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos [...] El segundo principio se aplica, en su primera aproximación, a la distribución del ingreso y la riqueza y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad o de cadenas de mando (Rawls, 1971, p. 68)

La anterior aproximación, implica el reconocimiento de la existencia de diferentes posiciones sociales, y que dichas posiciones determinan de una u otra forma la calidad de vida de quienes están expuestos a éstas. Ahora bien, es importante tener presente que el ejercicio de la justicia es puramente racional. Rawls, por otra parte, introduce un nuevo concepto: el de *circunstancias de la justicia*, el cual comprende circunstancias objetivas, comprendidas por la escasez moderada, y el conflicto de interés cuando se habla de circunstancia subjetivas; es preciso aclarar que la escasez moderada se presenta cuando hay demandas conflictivas. La división de recursos (escasez moderada) trae consigo la racionalidad, es decir, buscar maximizar la utilidad (maximin) en donde se jerarquizan los posibles resultados y se escoge aquel que proporcione un mayor resultado, esto con el fin de beneficiar a los menos aventajados. En consecuencia, determina qué es crucial para las instituciones concentrarse en los menos favorecidos:

Aquí el concepto intuitivo es que esta estructura contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales (Rawls, 1971, pp. 20-21)

Entonces, el contrato social propuesto por Rawls, implica que sean las instituciones las que se encarguen de cierta manera de mitigar las diferencias naturales de los individuos que los llevan hacia una calidad de vida comparativamente menor. Para ello, el autor propone que se identifique claramente la distribución de bienes y cómo la misma afecta las expectativas de cada individuo. Lo anterior, se puede materializar con una medida objetiva, que permita la realización de comparaciones de carácter individual.

No sólo es necesario tener una medida cardinal para cada representante individual, sino que estas medidas deben tener sentido en las comparaciones interpersonales [...] Por el solo hecho de que se haga lo que se denominan comparaciones interpersonales de bienestar, no se supone que se entiendan las bases de estas comparaciones o que se deban aceptar como correctas. Para resolver estos asuntos necesitamos dar cuenta de estos juicios e indicar los criterios que en ellos subyacen. En el tratamiento de temas de justicia social deberíamos tratar de encontrar algunas bases objetivas para estas comparaciones, bases que los hombres puedan reconocer y aceptar. (Rawls, 1971, p. 94)

La justicia distributiva es entonces puramente procesal y satisface los dos principios de la justicia, mencionados con anterioridad según lo dispuesto por Rawls (1971). Para alcanzar este fin, es necesario establecer el proceso económico y social en el medio de unas apropiadas instituciones políticas legales. Requiere una constitución justa que regule la estructura básica, la libertad de conciencia, la libertad política, y la igualdad de oportunidades. Se podría afirmar así que la justicia distributiva se constituye como un sistema político y socioeconómico en sí mismo.

Los bienes primarios identificados por Rawls (1971), corresponden a “la libertad y las oportunidades, los ingresos y la riqueza y, sobre todo, el respeto propio” (p. 391); y añade también virtudes: la inteligencia y la imaginación, la fuerza y la resistencia. Y explica que, un cierto mínimo de estos atributos es necesario para una conducta recta, es decir, asegura el “buen término de las intenciones de los individuos y evita la anulación de las legítimas aspiraciones de los otros”. (Rawls, 1971, p. 396)

Ahora, los bienes primarios no son suficientes para sustentar sociedades, la vulneración de la dignidad humana no ha sido ajena a la historia de la humanidad. Frente a la concepción moral que adquiere la pobreza, pareciera que Rawls observara desde un punto de vista utilitarista; como bien lo explica Urteaga (2011), hay un rechazo a las libertades en la medida de que busca la eficacia de los dos principios de la justicia, solo la entiende desde una perspectiva cuantitativa, ignora la cualitativa y nubla la pobreza de su visión moral que también soporta aspectos asociados a la calidad de vida: condiciones de trabajo, longevidad, salud y felicidad.

El segundo principio de la justicia justifica las desigualdades económicas y sociales en las sociedades, y Rawls reafirma a lo largo de la primera parte de su libro que la pobreza otorga libertades a otro. Se dice, que la pobreza puede alejar su teoría de la equidad; que hay una negación en sí misma de la libertad. Para finalizar, el concepto del velo de ignorancia, elemento constitutivo de la propuesta rawlsiana, se presenta como un instrumento utópico toda vez que, constantemente se está haciendo política y tomando decisiones que afectan a toda la sociedad; y de una u otra manera, las decisiones van a estar dominadas por un juicio normativo sobre lo que está bien o está mal.

1.1 Sen

Amartya Sen, casi que, de manera paralela a los desarrollos teóricos de Rawls, en su aproximación a la noción de justicia social, plantea lo que hoy se conoce como el enfoque de capacidades, con un fuerte énfasis en la equidad y compartiendo el rol que las instituciones tienen para su logro. Para Sen, la justicia social se compone de tres conceptos fundamentales: las capacidades, el agenciamiento y la libertad. En sus palabras, una capacidad es: “la habilidad de las personas para valorar acciones o alcanzar estados de ser valorables” (Sen, 1993, p.30). Adicionalmente, para Sen, las capacidades no se sustentan por sí solas, sin un agenciamiento por parte de los individuos: son las personas por sí mismas las que deciden qué clase de desarrollo desean (Sen, 1999) por lo que, es a través del agenciamiento, que los individuos logran la libertad, entendida como: “la oportunidad real de lograr lo que se valora” (Sen, 1992, p.31). A partir de lo anterior, se menciona entonces una articulación entre los tres conceptos propuestos para, desde allí, posicionar la idea de justicia social.

Las anteriores conceptualizaciones logran materializarse a través del concepto de desarrollo humano, impronta fundamental que, desde la década de los noventa, ha direccionado el trabajo del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (UNDP, por sus siglas en inglés), nutrido igualmente por los aportes del paquistaní Mahbub ul Haq. La propuesta conjunta entre estos dos economistas se plantea como punto de ruptura a las visiones hegemónicas occidentales del desarrollo y se pasa de una visión tradicional del desarrollo económico concebido como crecimiento económico a una en donde se plantea una apuesta firme por un enfoque multidimensional, de mayor alcance y, por tanto, con una visión mucho más íntegra pues se trata de “una forma de ampliar las posibilidades de las personas en todas las áreas de su vida, económica, social y cultural y de mejorar su nivel de bien-estar alcanzado” (Traducción propia, Deneulin, 2006, p.1), dejando entrever con ello que, si bien los recursos económicos y materiales son importantes, existen otras dimensiones determinantes (y en algunas ocasiones ocultas) al momento de pensar el desarrollo.

Opuesto a Rawls, Sen se niega a definir un listado de capacidades pre-determinadas, precisamente por su defensa al agenciamiento, el riesgo de incurrir en sobre-especificación, las falencias en ser aplicada de manera universal y por desechar entonces el debate público sobre la misma.

La definición de capacidades no delimita cierto conjunto de capacidades como de peculiar importancia; más bien, la selección de capacidades en la cual se concentra es un juicio de valor (que depende parcialmente del propósito de la evaluación) así como el peso de las capacidades relativas a cada una de las otras (Traducción propia, Alkire, 2002, pp.8-9)

A raíz del desarrollo teórico tanto de Rawls como de Sen, múltiples autores han adoptado posiciones disímiles. Dreze y Sen (1995) citado por Deneulin (2006, p. 26), identificaron unas capacidades básicas con las cuales se podría llegar a una aproximación de bien-estar en la India: “vivir durante largo tiempo, leer y escribir, evitar cualquier enfermedad prevenible, trabajar fuera de casa de manera independiente y tomar parte en la vida política”. Aunque parezca contraintuitivo que sea el mismo Sen quien defina un listado preliminar, lo anterior se sustenta en su creencia y defensa particular de que no es posible imponer listados de capacidades

sin tener en cuenta el contexto de análisis, así como las necesidades descriptivas y evaluativas a la hora de definir juicios de valor sobre lo que valora o no una sociedad o un grupo de individuos en particular.

1.2 Otras visiones

En este apartado se presenta, grosso modo, algunas de las principales aproximaciones que sobre la justicia social han realizado otros autores que se consideran importantes en la literatura. Este es un debate abierto que desde 1980 a la fecha no ha sido saldado, y el cual no se pretende, por supuesto abarcar en su totalidad en este capítulo. Una revisión a profundidad de la literatura en el tema señala diferentes capacidades o dimensiones a ser evaluadas, algunas puramente normativas como las de Nussbaum, Finnis y Max-Neef, y otras puramente subjetivas como la de Narayan-Parker y Paterll (2000). Este amplio campo, que permite identificar las dimensiones más relevantes demuestra que, en efecto, y como lo señala Sen, no existirá un único listado, si no se hace una revisión a profundidad del contexto en particular de análisis y evaluación.

Una de las autoras más representativas es Martha Nausbaum, quien se separa de las ideas de Sen y plantea un listado de capacidades que, independiente del contexto, son tenidas como valiosas por cualquier sociedad. Clasifica estas capacidades bajo tres categorías: básicas, internas y combinadas, fijando una particular atención en las últimas y combinando condiciones internas suficientes para el logro de otras capacidades con condiciones externas favorables. Dentro de estas se encuentran: 1. Vida, 2. Salud física, 3. Integridad física, 4. Sentidos e imaginación, 5. Emociones, 6. Razón, 7. Afiliación, 8. Otras especies, 9. Jugar, 10. Control del ambiente que nos rodea. (Alkire, 2002)

De otra parte, Finnis (1980), no se refiere tanto a capacidades sino a dimensiones, y señala que éstas no pueden tener una estructura jerárquica, esto es, no pueden estar organizadas de manera permanente para un individuo o una comunidad, a pesar de que exista alguna estructura latente de ordenamiento (Alkire, 2002). En concordancia con lo anterior, su listado propio se modifica y adapta

Max-Neef, por su parte, a pesar de estar mucho más atado al concepto de justicia social de Rawls precisamente por la fuerte atención que reciben los bienes primarios, señala como determinantes 10 elementos: la subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, descanso, creación, identidad y libertad (Alkire, 2002). Para el autor, la clasificación de las necesidades humanas debe considerar la simplicidad, la especificidad, su operacionalidad, una posición crítica de las instituciones y que sea a todas luces propositiva.

Finalmente, las reflexiones en torno al listado de dimensiones o capacidades pasan por los problemas para obtener la suficiente información que dé cuenta del estado de los individuos de un país o una comunidad sobre las mismas dimensiones⁶. Las carencias en información estadística apropiada a nivel individual, llevan a pensar en considerar diferentes opciones y complementar la información que sea necesaria, actualizando los instrumentos de recolección de la misma.

El anterior recorrido permite identificar, en líneas generales, el desarrollo que han tenido, si bien no todas, sí por lo menos las más destacadas visiones sobre la noción de justicia social. Como todas las aproximaciones, cada una de estas ofrecen tanto ventajas como limitantes. Precisamente, y se hace importante señalar que ante la flexibilidad (pero también multidimensionalidad y potencialidad analítica que la idea de justicia social ofrece el enfoque de capacidades de Sen, este será precisamente el punto de partida que soporta la construcción de una propuesta de indicadores que midan el estado de la justicia social en la población de jóvenes víctimas y no víctimas en Colombia, a partir de los datos de la Encuesta de Calidad de Vida de 2018. Así, a partir de la información disponible, se propondrá un listado particular que aplique a la población de jóvenes en Colombia, y con el mismo se presentará la situación en particular.

⁶ Para una revisión a profundidad y comparativa de los listados mencionados por cada uno de los autores referenciados, recomendamos el texto de Alkire (2002).

2. Método

En este apartado se describe la selección de los indicadores a incluir en el tablero de medición que permitan hacer una comparación de la situación en términos de justicia social entre los jóvenes, víctimas y no víctimas en Colombia, tomando en cuenta las razones expuestas en lo precedente.

La selección de la Encuesta de Calidad de Vida de 2018 –ECV-2018 (DANE, 2019) se soporta en que hace parte de las fuentes de información que sobre diferentes indicadores sobre el bienestar de la población colombiana se han hecho de manera general, y que además considera información mucho más variada que otras encuestas similares hacen sobre objetivos o intereses mucho más específicos, como las encuestas de uso del tiempo libre, o la Gran Encuesta Integrada de Hogares, empleada para el cálculo del desempleo. La versión 2018, es la más actualizada a la fecha y, por primera vez, incluye la representatividad a nivel departamental al contar con un tamaño de 89.522 hogares efectivos en su muestra. (DANE, 2019b)

La Encuesta de Calidad de Vida es una investigación que el DANE realiza con el objeto de recoger información sobre diferentes aspectos y dimensiones del bienestar y las condiciones de vida de los hogares, incluyendo temas como: el acceso a bienes y servicios públicos, privados o comunales, salud, educación, atención integral de niños y niñas menores de 5 años, entre otros. La consideración de estos aspectos hace posible realizar posteriores análisis a los factores que explican los diferentes niveles de vida existentes en la sociedad (DANE, 2019, p. 2).

En segundo lugar, la selección de esta fuente de información radica en la posibilidad de indagar sobre el estatus de víctima o no víctima de las personas entrevistadas. La Encuesta de Calidad de Vida incluye una pregunta que, si bien no es una identificación apropiada, indaga sobre las razones para cambiar de residencia. En este caso en particular, se identifica como víctimas del conflicto a aquellos individuos que respondieron que dicha razón era causada por “Amenaza o riesgo para su vida, su libertad o su integridad física, ocasionada por la violencia” (DANE, 2019c, p. 7). Es desafortunado que, a pesar de más de 50 años de existencia del conflicto armado en Colombia, aún no se cuente con fuentes de información o datos de calidad de vida que hayan sido aplicados con la perspectiva de

víctimas del conflicto armado, más allá del desplazamiento, y que además se encuentren disponibles al público, como es el caso de la ECV-2018.

Adicionalmente, y considerando el enfoque de capacidades de Sen, como se explicó en la sección anterior, el cálculo se realiza teniendo como unidad de análisis al individuo. Algunas de las variables son indagadas a nivel del jefe del hogar, se asume en estos casos que al ser servicios o características que comparten todos los miembros del hogar se aplica a cada individuo en particular dentro de la unidad superior.

Para la selección de los indicadores se propuso inicialmente el siguiente tablero de medición, conformado por 33 indicadores, 13 de los cuales se midieron para los hogares y se extrapolaron a sus integrantes y 20 fueron mediciones de carácter individual que consideraron además los subgrupos de edad al interior de la categoría de jóvenes. En la Tabla 1 se muestra la identificación de unas dimensiones *a priori* en la última columna.

Tabla 1. Selección de Indicadores previo a la depuración

Nombre	Definición	Dimensión
Nivel Hogar		
Cocina	Define si el hogar cuenta con las instalaciones adecuadas para garantizar la adecuada preparación de los alimentos para el consumo de sus miembros	Condiciones de Vida
Electricidad	Considera privado si el hogar no cuenta con energía eléctrica	Condiciones de Vida
Alcantarillado	Considera privado si el hogar no cuenta con acceso al servicio público de alcantarillado	Condiciones de Vida
Recolección de basuras	Considera privado si el hogar no cuenta con acceso al servicio público de recolección de basuras	Condiciones de Vida
Agua	Identifica si el hogar cuenta con acceso a agua limpia para beber y preparar alimentos	Condiciones de Vida
Hacinamiento	Determina la carencia de espacio habitacional basado en el número de personas y de habitaciones, excluyendo la cocina, en el hogar	Condiciones de Vida

Tabla 1. (Cont.)

Saneamiento Básico	Determina si el servicio sanitario con el que cuenta el hogar se encuentra conectado al alcantarillado	Condiciones de Vida
Pisos	Mide la calidad de la estructura de la unidad habitacional, en términos del material de sus pisos	Condiciones de Vida
Paredes	Mide la calidad de la estructura de la unidad habitacional, en términos del material de sus paredes	Condiciones de Vida
Combustible para cocinar	Mide la calidad del combustible empleado para cocinar en la unidad habitacional.	Condiciones de Vida
Activos	Considera privado si el hogar cuenta con solamente uno de los siguientes elementos: TV, teléfono, celular, internet, refrigerador, y adicionalmente, si no tiene acceso a un medio de transporte como carro o moto.	Condiciones de Vida
Título de propiedad	Califica la legalidad de la posesión de la tierra o de la unidad habitacional del hogar.	Condiciones de Vida
Seguridad Alimentaria	Clasifica como privados a los hogares que manifiestan falencias en el acceso a la comida	Condiciones de Vida
Nivel Individual		
Educación	Combina diferentes características del acceso a la educación por parte de los individuos de acuerdo con su edad. Para mayores de 15 años identifica si son analfabetos. Para menores de 18 años considera si se encuentran o no atendiendo a una institución educativa. Para mayores de 18 años contabiliza los años de escolaridad. Si el individuo es considerado privado en cualquier condición entonces es considerado privado en educación	Educación
Aseguramiento en Salud	Determina si el individuo se encuentra cubierto por algún tipo de aseguramiento en salud	Salud

Tabla 1. (Cont.)

Acceso efectivo a servicios del cuidado de la salud en caso de necesidad	Mide el uso del sistema de salud en caso de una necesidad	Salud
Status de Salud	Considera privados a aquellos individuos que manifestaron presentar alguna enfermedad, accidente o problema odontológico en los últimos 30 días	Salud
Percepción de la salud personal	Identifica los individuos que manifiestan su salud como regular o mala.	Percepción
Desempleo	Considera privado al individuo que teniendo la disponibilidad de trabajar se encuentra desempleado	Trabajo
Sub-empleo	Identifica a aquellos individuos que trabajan menos de 39 horas a la semana	Trabajo
Sobre-empleo	Identifica a aquellos individuos que trabajan más de 48 horas a la semana	Trabajo
Trabajo Infantil	Define si el individuo se encuentra en alguna forma inaceptable de acuerdo con los tratados internacionales suscritos por Colombia de trabajo infantil	Trabajo
Seguridad en el empleo	Identifica si los individuos carecen de un contrato formal de trabajo	Trabajo
Protección Social para los trabajadores	Identifica a aquellos individuos que no se encuentran afiliados al Sistema General de Pensiones	Trabajo
Desempleo de Largo Plazo	Identifica a los individuos que teniendo la disponibilidad se encuentran en busca de empleo por más de 24 semanas	Trabajo
Percepción en general	Identifica individuos que consideran que su vida en general es muy insatisfactoria o insatisfactoria	Percepción

Tabla 1. (Cont.)

Percepción de su ingreso	Identifica si la persona considera que su ingreso es muy insatisfactorio o insatisfactorio	Percepción
Percepción de la seguridad	Identifica individuos que consideran que su dignidad es muy insatisfactoria o insatisfactoria	Percepción
Percepción de su trabajo	Identifica individuos que consideran que su trabajo es muy insatisfactorio o insatisfactorio	Percepción
Felicidad	Identifica individuos que no se sintieron muy felices en una escala de 0 a 10 en el día anterior	Percepción
Tristeza	Identifica individuos que se sintieron muy tristes en una escala de 0 a 10 en el día anterior	Percepción

Fuente: Elaboración propia con base en DANE (2019) Microdatos ECV-2018. Nota: Como se describe más abajo, de la selección inicial presentada en esta tabla aquellos indicadores señalados en gris no fueron tenidos en cuenta en la consolidación del tablero final de indicadores propuestos.

Cada indicador se convierte en una variable dicótoma en donde 1 significa que, de acuerdo con el punto de corte definido en particular para el mismo, y explicado en la tabla 1, el individuo se encuentra privado, mientras que 0 indica que el individuo no está privado.

3. Depuración del tablero de indicadores

Para evitar contabilizar dos veces los fenómenos que podrían ser captados por varios indicadores al mismo tiempo y que podrían repercutir en mayor privación para uno u otro grupo se llevó a cabo una medición de correlaciones. Como los indicadores se convirtieron a datos binarios, fue necesario emplear el cálculo de correlaciones tetracóricas, dado que primero se estaba en una fase de carácter exploratorio, y segundo, el tratamiento llevado a cabo sobre los datos convertía variables ordinales y continuas en puramente dicotómicas. De este análisis, se encontró que las variables electricidad, alcantarillado, saneamiento básico, recolección de basuras, activos, status de salud, desempleo, sobre-empleo, sub-empleo, desempleo de largo plazo, protección social para los trabajadores, percepción de su trabajo, percepción de su ingreso, felicidad y tristeza, se

encontraban correlacionadas con otras variables del conjunto por encima del 70%, en cualquiera de los dos sentidos (Glen, 2020). Un caso especial fueron las variables de la dimensión de empleo que por su definición se encontraban correlacionadas en sentidos opuestos en 100%, por lo que se decidió combinar sobre-empleo y sub-empleo en la categoría precariedad.

En consecuencia, la selección final del tablero de 16 indicadores depurada se presenta en la Tabla 2. Adicionalmente, como parte de un análisis exploratorio se corrieron tanto un modelo de componentes principales como de análisis de factores, para confirmar el ordenamiento en las dimensiones teóricas pre-definidas. El ordenamiento final determina que variables como hacinamiento y seguridad alimentaria se relacionan más directamente con las variables previamente categorizadas en la dimensión de salud. El indicador compuesto de educación se relaciona más directamente con la dimensión teórica de trabajo, y finalmente de los indicadores de percepción, la percepción de la salud se alinea a la dimensión de salud. Como ninguno de los resultados es contraintuitivo se determina entonces la existencia de cuatro dimensiones: Condiciones de Vida, Trabajo, Salud y Percepción.

Tabla 2. Listado de indicadores Finales del Tablero de Indicadores Comparativos de Justicia Social en Jóvenes Víctimas y No Víctimas en Colombia.

Nombre	Definición	Dimensión
Nivel Hogar		
Cocina	Define si el hogar cuenta con las instalaciones adecuadas para garantizar la adecuada preparación de los alimentos para el consumo de sus miembros	Condiciones de Vida
Agua	Identifica si el hogar cuenta con el acceso a agua limpia para beber y preparar alimentos	Condiciones de Vida
Hacinamiento	Determina la carencia de espacio habitacional basado en el número de personas y de habitaciones, excluyendo la cocina, en el hogar	Salud
Pisos	Mide la calidad de la estructura de la unidad habitacional, en términos del material de sus pisos	Condiciones de Vida

Tabla 2. (Cont.)

Paredes	Mide la calidad de la estructura de la unidad habitacional, en términos del material de sus paredes	Condiciones de Vida
Combustible para cocinar	Mide la calidad del combustible empleado para cocinar en la unidad habitacional.	Condiciones de Vida
Título de propiedad	Califica la legalidad de la posesión de la tierra o de la unidad habitacional del hogar.	Condiciones de Vida
Seguridad Alimentaria	Clasifica como privados a los hogares que manifiestan falencias en el acceso a la comida	Salud
Nivel Individual		
Educación	Combina diferentes características del acceso a la educación por parte de los individuos de acuerdo con su edad. Para mayores de 15 años identifica si son analfabetos. Para menores de 18 años considera si se encuentran o no atendiendo a una institución educativa. Para mayores de 18 años contabiliza los años de escolaridad. Si el individuo es considerado privado en cualquier condición entonces es considerado privado en educación	Trabajo
Aseguramiento en Salud	Determina si el individuo se encuentra cubierto por algún tipo de aseguramiento en salud	Salud
Acceso efectivo a servicios del cuidado de la salud en caso de necesidad	Mide el uso del sistema de salud en caso de una necesidad	Salud
Percepción de la salud personal	Identifica los individuos que manifiestan su salud como regular o mala.	Salud
Trabajo Infantil	Define si el individuo se encuentra en alguna forma inaceptable de acuerdo con los tratados internacionales suscritos por Colombia de trabajo infantil	Trabajo
Precariedad en el empleo	Combina diferentes características laborales de los individuos: sobreempleo (por encima de 48 horas), y subempleo (menos de 39 horas)	Trabajo

Tabla 2. (Cont.)

Percepción en general	Identifica individuos que consideran que su vida en general es muy insatisfactoria o insatisfactoria	Percepción
Percepción de la seguridad	Identifica individuos que consideran que su dignidad es muy insatisfactoria o insatisfactoria	Percepción

Fuente: Elaboración propia con base en DANE (2019) Microdatos ECV-2018.

Una vez establecido el listado final del tablero de indicadores, se procede a calcular el comportamiento de estos, el cual se presenta en la siguiente sección.

4. Resultados

El 23.7% de la población, corresponde al grupo de edad clasificado como jóvenes. Esto es hombres y mujeres entre los 14 y 28 años, de acuerdo con la definición de la Ley Estatutaria 1885 de 2018. De estos, cerca del 2% se reconocen como víctimas de la violencia. No obstante, lo pequeño de la representatividad de dicha categoría, a continuación, se compara la situación de los jóvenes por cada indicador de resultados, luego de la selección final, de acuerdo con la explicación de depuración de información presentada en la sección anterior.

En general, las jóvenes víctimas presentan mayores privaciones que las no víctimas en casi todos los indicadores identificados, salvo los casos de: combustible empleado para cocinar, educación, aseguramiento en salud y trabajo infantil. Una de las hipótesis detrás de este resultado es precisamente la condición que en términos de política pública existe de dar prioridad a víctimas del conflicto armado para acceder a servicios de educación y salud, a partir de la focalización hecha con listados censales que implica el registro e identificación como víctimas del conflicto armado. Como ejemplos de dichos instrumentos se encuentra de una parte, esfuerzos desarrollados por el sector educación como la Resolución 6816 de 2006 del Ministerio de Educación Nacional que financia la ampliación de cobertura educativa para población vulnerable, los programas de gratuidad en la matrícula desarrollados por varias entidades territoriales

y la garantía del transporte escolar, entre otros. Sin embargo, dado que ese no es el alcance de este capítulo, se considera como un campo a explorar en el futuro.

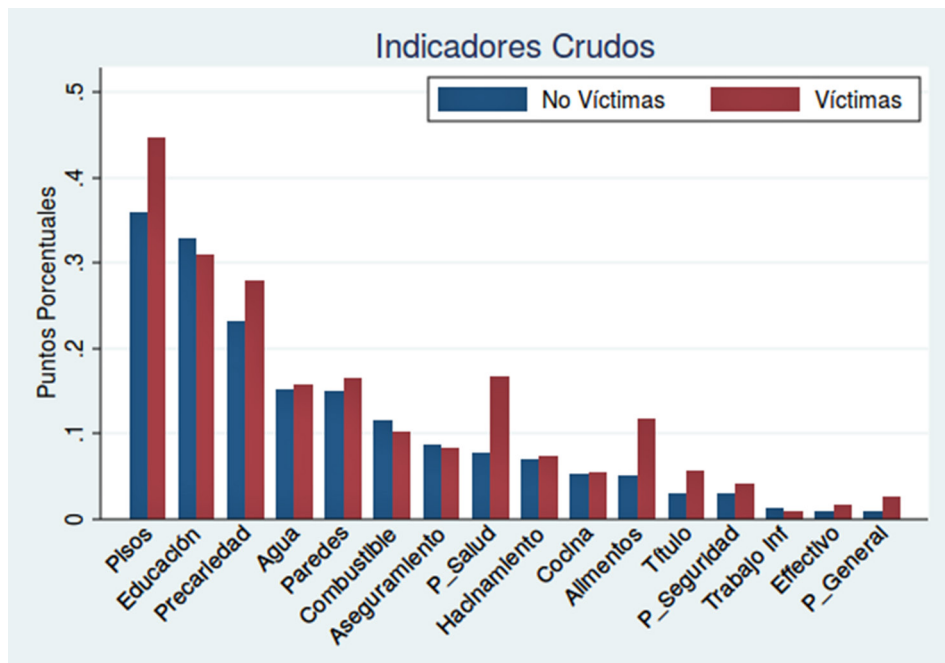
De otra parte, los resultados confirman el acierto de incluir indicadores de percepción en el análisis, a pesar de que nuestro enfoque teórico en general considera el tratamiento cuidadoso de la inclusión de variables subjetivas. La razón para su inclusión se basa en el análisis realizado de literatura académica sobre los efectos del conflicto, pero de manera especial del desplazamiento, en la salud emocional de las víctimas de conflictos armados tanto en el corto como en el largo plazo, con un énfasis particular en los efectos en jóvenes y niños, niñas y adolescentes hijos de víctimas directas del conflicto en países como: Colombia, Gambia, las Islas Solomon, Ruanda, Sierra Leona, Sri Lanka, Sur África, entre otros (Echeverri y Castilla, 2008; Foster y Brooks-Gunn 2015; Hart y Colo, 2014; Lira y Loveman, 2005; Maukera y Blignaylt, 2015; McBain et al. 2015; Mughal et al., 2015; Nieto, 2010 ; y Tol et al. 2015).

En este sentido, no es sorprendente encontrar que en general, las jóvenes víctimas presentan consistentemente peores resultados que los jóvenes no víctimas, en las tres variables de percepción incluidas: percepción acerca de su estado de salud (16.68% vs 7.75%), percepción acerca de su vida en términos generales (2.65% vs 0.08%) y percepción acerca de su seguridad personal (4.24% vs 3%).

Adicionalmente, se encuentran también privaciones mayores de las jóvenes víctimas frente a las no víctimas en los indicadores que miden las condiciones de vida en el hogar, como el material de los pisos (44% vs. 36%), habitar una vivienda de forma legal (5.6% vs 3%) y material de las paredes (16.5% vs 15%). Finalmente, ese mismo comportamiento se encuentra en el indicador de seguridad alimentaria (11.8% vs 5.1%) y precariedad del empleo (28% vs 23%).

Para los restantes indicadores: contar con una habitación para cocinar, acceso a agua para beber y alimentarse, hacinamiento y acceso efectivo a servicios profesionales de salud en caso de necesidad, las diferencias entre las dos poblaciones objetivo no son representativas. Todo lo anterior se encuentra gráficamente descrito en la figura 1.

Figura 1. Indicadores crudos para jóvenes víctimas y no víctimas del conflicto armado en Colombia (2018)



Fuente: Elaboración propia a partir del análisis de datos de DANE (2019) Microdatos de la Encuesta de Calidad de Vida 2018.

En consecuencia, en términos de seleccionar las dimensiones apropiadas al contexto, como se describe en la revisión de literatura académica y del marco teórico en particular, se seleccionaron todos los indicadores posibles de cálculo, cuidando de verificar las correlaciones en las definiciones de cada uno de ellos y adicionalmente, los indicadores deberían ser considerados como pertinentes de acuerdo con el objetivo propuesto para el tablero de medición. En este sentido, las comparaciones nos llevaron a concluir que los jóvenes son una población para la cual la política pública debería concentrar esfuerzos en dimensiones como condiciones de vida del hogar y trabajo. Se recuerda que, en la dimensión teórica de trabajo, a partir de los resultados del análisis de factores, se incluye el indicador de educación. En términos de privaciones se encuentra que tanto educación como precariedad en el empleo son determinantes para la población sin importar su condición de víctima o no. El anterior hallazgo concuerda

con las definiciones de política pública planteadas por el DNP (2019) para la población de jóvenes, en la cual se consideran como población con baja empleabilidad.

Una lupa particular, en términos de justicia distributiva debe aplicarse por parte de las instituciones para aquellos jóvenes considerados vulnerables debido a su condición de víctimas específicamente en medidas que garanticen la mejora sustancial de aspectos como la salud emocional y la seguridad alimentaria.

Conclusiones

Como una primera fase exploratoria, en el marco del proyecto financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia de la Universidad de la Salle, se presentó en este capítulo la propuesta de tablero de indicadores que se ajusten a la medición de la justicia social en la población de jóvenes (de 14 a 28 años), identificando de manera particular no solo las falencias en general de los jóvenes colombianos sino al interior del grupo poblacional, las brechas en términos de indicadores de bienestar, entre aquellos que se consideran como víctimas de desplazamiento y aquellos que no.

Se decide adoptar después de una cuidadosa revisión de la literatura el enfoque de capacidades de Sen, por considerarlo más flexible frente a la definición y selección de dimensiones a considerar, pero no por ello menos ponente en lo que respecta a su contenido. Desde la etapa de elaboración de la propuesta del proyecto de investigación, el equipo de docentes consideró determinante incluir la visión de la juventud en la realización de este proyecto. Esa precondition pedía adaptarse a las realidades y propuestas que llegaran de un grupo selecto de nuestros estudiantes con quienes se trabaja en la definición de los indicadores.

Sen no solo no opta por un listado predeterminado de dimensiones, sino que además hace un llamado a incluir el contexto en la misma definición. La coyuntura particular en Colombia, que lleva a la permanencia de un conflicto armado por más de cinco decenios, y la oportunidad única de reconstruir nuestras estructuras sociales a partir de la firma del Acuerdo de Paz entre el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) en 2016, hoy partido político, es

una oportunidad para incluir en las discusiones de política pública social y las mediciones de bienestar la situación de los jóvenes, muchos de los cuales fueron víctimas indirectas del conflicto.

Estos resultados pueden ser no sólo de importancia indicativa, sino que junto con los esfuerzos realizados desde 2012 por el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y Colombia Joven frente al cálculo del gasto público social en adolescencia y juventud pueden ser contrastados con las iniciativas de las instituciones públicas en materia de instrumentos de política pública. En 2016, solamente el 1.3% del PIB era invertido en los jóvenes, representando para ese año en alrededor de 12 billones de pesos. La mayoría de los recursos se continúan concentrando en el sector educación. De manera comparativa y asumiendo una inercia alrededor de este cálculo, los resultados del tablero de indicadores propuesto señalan que hay dimensiones de vital importancia que no se encuentran igualmente representadas en las prioridades de política pública nacional y local como son: el empleo en condiciones dignas, las condiciones de vida del hogar, y la salud emocional.

La siguiente fase del proyecto propondrá un indicador de pobreza multidimensional de carácter individual, partiendo del tablero de indicadores presentado en este capítulo y llevará a discusión con los mismos jóvenes la importancia de dimensiones que no son posibles de capturar con las fuentes de información que se poseen en la actualidad.

Agradecimientos

La primera fase de selección de indicadores fue construida durante un período de 6 meses por y con los jóvenes estudiantes del programa de Negocios y Relaciones Internacionales, de la Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible de la Universidad de La Salle, pertenecientes al semillero de Análisis de Políticas Públicas-SAPP, a ellos los autores le deben un reconocimiento especial por sus innovadoras ideas que de cierta manera ayudaron a entender desde la percepción de quienes eran medidos, unas nuevas propuestas de indicadores pertinentes a incluir en el tablero presentado. En aras de mantener su anonimidad por el proceso de continuidad en el proyecto referenciado sus nombres son omitidos.

Bibliografía

- Alkire, S. (2002). *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford University Press
- Alkire, S. y Foster, J. (2011). Counting and Multidimensional Poverty Measurement *Journal of Public Economics*, 95, pp. 476-487.
- Atkinson, A. (2003). Multidimensional Deprivation: contrasting social welfare and counting approaches. *Journal of Economic Inequality*, 1, 51-65.
- Bossert, W., Chakravarty, S., y D'Ambrosio, C. (2013). Multidimensional poverty and material deprivation with discrete data. *Review of Income and Wealth*, 59(1), 29-43.
- Bourguignon, F. y Chakravarty, S. (2013). The measurement of multidimensional poverty. *Journal of Economic Inequality*, 1, pp. 25-49.
- Chakravarty, S. y D'Ambrosio, C. (2006). A fuzzy approach to measurement of poverty. En: Dagum, C. y Zenga, M. (Eds) *Income and Wealth Distribution, Inequality and Poverty*, Studies in Contemporary Economics, pp. 272-284. Springer.
- Castellanos, D. (2012). *¿Qué es la Justicia? Una defensa del bien común desde la teoría económica de la justicia distributiva*. Universidad Externado de Colombia.
- DANE (2019). Metodología General Encuesta Nacional de Calidad de Vida –ECV. http://microdatos.dane.gov.co/index.php/catalog/607/related_materials
- DANE (2019b). Boletín Técnico: Encuesta Nacional de Calidad de Vida 2018. https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/calidad_vida/2018/Region-bt-ECV-18-central.pdf.

- DANE (2019c). Formulario Encuesta de Calidad de Vida 2018. http://microdatos.dane.gov.co/index.php/catalog/607/related_materials
- Deneulin, S. (2006). *The Capability Approach and the Praxis of Development*. Springer.
- Duclos, J., Sahn, D., y Younger, S. (2006). Robust multidimensional poverty comparisons. *The Economic Journal*, 116, pp. 943-968.
- Echeverri, Carolina, y Castilla, J. (2008). A case study in Colombia: implementation of the IASC Guidelines on Mental Health and Psychosocial Support in Emergency Settings. *Intervention: Journal of Mental Health and Psychosocial Support in Conflict Affected Areas* 6(3): 284-90.
- Finnis, J. (1980). *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Foster, H, y Brooks-Gunn, J. (2015). Children's exposure to community and war violence and mental health in four African countries. *Social Science and Medicine* 146: 292-99.
- Glen, S. (2020). Tetrachoric correlation: definition, examples, formula. En: *StatisticsHowto.com: Elementary Statistics for the rest of us*: <https://www.statisticshowto.com/tetrachoric-correlation/>
- Hart, Barry, y Colo, E. (2014). Psychosocial peacebuilding in Bosnia and Herzegovina : approaches to relational and social change. *Intervention: Journal of Mental Health and Psychosocial Support in Conflict Affected Areas* 12(1): 76-87.
- Lira, E., y Loveman, B. (2005). *Políticas de reparación: Chile 1990-2004*. Lom Ediciones.
- Maukera, R., y Blignault, I. (2015). A decade of peace: Mental health issues and service developments in the Solomon Islands since 2003. *Australasian Psychiatry* 23(6): 658-61.

- McBain, Ryan K et al. (2015). Costs and cost-effectiveness of a mental health intervention for war-affected young persons: decision analysis based on a randomized controlled trial. *Health policy and planning*: czv078
- Mughal, Ushna, Carrasco, D, Brown, R., y Ayers, S. (2015). Rehabilitating civilian victims of war through psychosocial intervention in Sierra Leone. *Journal of Applied Social Psychology* 45(November): 593-601.
- Narayan-Parker, D. y Patel, R. (2000). *Voices of the Poor: Can Anyone Hear Us?* World Bank Publications.
- Nieto, P. (2010). Relatos autobiográficos de víctimas del conflicto armado: una propuesta teórico-metodológica. *Revista de Estudios Sociales* 36.
- Rawls, J. (1971). *Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rippin, N. (2010). Poverty severity in a multidimensional framework: the issue of inequality between dimensions. Discussion Paper 47, Courant Research Center, University of Gottingen.
- Sen, A. (1992). *Inequality Re-examined*. Clarendon Press
- Sen, A. (1993). Capability and Well-Being, En: M. Nussbaum y A. Sen (eds) *The Quality of Life*, pp. 30-53.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Tol, W et al. (2015). Mental health and psychosocial support in humanitarian settings: a public mental health perspective. *Epidemiology and Psychiatric Sciences* 24(6): 484-494.
- UNFPA (2016). The State of World Population –2016. <https://www.unfpa.org/>
- Urteaga, E. (2011). Comprender la pobreza: debate entre John Rawls y Amartya Sen. Recuperado de: <http://www.revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1223>.

CAPÍTULO 10

JUSTICIA SOCIAL Y JUSTICIA DE GÉNERO: LA TRÍADA RECONOCIMIENTO-REDISTRIBUCIÓN- PARTICIPACIÓN

Suelen Emilia Castiblanco Moreno¹

Iván Felipe Medina Arboleda²

Introducción

Afirma Alba Carosio (2007) que el feminismo (en adelante *los feminismos*) es ante todo una proclamación por justicia. Allende las críticas evidentes a las desigualdades entre hombres y mujeres, los diferentes feminismos apuestan por la emancipación de los oprimidos, por la resistencia al ejercicio del poder, y por la transformación de las estructuras sociales, de manera tal que sea posible convivir en armonía; y porque los individuos, indistintamente de sus características socio-eco-culturales puedan desenvolverse libremente y vivir las vidas que desean. En ese orden, los feminismos han sido, desde su concepción, una apuesta por la justicia social y la reivindicación.

En este contexto, los feminismos han oscilado desde las defensas de las posturas más liberales de la justicia, como la de John Rawls, que aún en la actualidad domina el pensamiento anglosajón; y posturas más disruptivas, como las visiones posmodernas de ruptura con la visión económica de la injusticia y un mayor énfasis en lo que Kymlicka define como la cultura social. Así, uno de los aportes determinantes del feminismo a la definición y consecución de la justicia global, ha sido justamente ir más allá de esta

¹ Economista., MSc en Estudios Interdisciplinarios en Desarrollo de la Universidad de Los Andes. Profesora asistente de la Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible de la Universidad de La Salle, Bogotá - Colombia. Correo electrónico: secastiblanco@unisalle.edu.co

² Psicólogo, Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Investigador asociado Corporación Uniasturias, Bogotá - Colombia. Correo electrónico: Ivan.Medina@asturias.edu.co.

dualidad económica - cultural, y plantear alternativas que, sean capaces de explicar la conexión existente entre la opresión económica y la discriminación cultural.

Dos figuras sobresalen en las aproximaciones feministas a la justicia: Iris Marion Young y Nancy Fraser, quienes pusieron de relieve la relación economía - cultura y la necesidad de discutirla si se quiere llegar a una aproximación real a la idea justicia. En este capítulo se presentan y analizan los postulados teóricos sobre la justicia de estas dos autoras. En primer lugar, se ofrece una contextualización histórica de los movimientos feministas, dentro de los que se conciben las apuestas de justicia de las dos autoras; posteriormente, se presentan sus aproximaciones teóricas; y, finalmente, se concluye con el análisis de la división sexual del trabajo a través del caso concreto de las afirmaciones de una mujer, política de alto rango en Colombia, quien afirmó en el 2020, en el marco de las conmemoraciones del día de la mujer, que en el país “hay demasiadas psicólogas y sociólogas”, generando un fuerte debate sobre el quehacer profesional de las mujeres y las ciencias sociales.

1. “El feminismo es una forma de vivir individualmente, y de luchar colectivamente”

En el marco de los movimientos ilustradores del siglo XVIII no fueron pocas las mujeres que se unieron a los debates que dieron pie a las ideas de libertad e igualdad que, condujeron finalmente a la Revolución Francesa. Así pues, por ejemplo, Olympe de Gouges publicó en 1791 su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, como respuesta a la exclusión de las mujeres de la proclamación de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano*, sucedida dos años antes.

Esta declaración es fundamental para el pensamiento feminista por convertirse en punto definitorio de lo que serían las luchas de las mujeres. Ellas querían lo mismo que sus contrapartes hombres estaban exigiendo, el ejercicio de sus derechos sin distinción de raza, estatus socioeconómico y religión, ser consideradas seres humanos antes que hombres o mujeres. En 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft, muestra en su texto *Vindicación de los derechos de las mujeres*, cómo los hombres justifican la marginación de

las mujeres por una falta de habilidades que su mismo sistema de valores promueve. En palabras de la inglesa:

Una de las causas de este florecimiento estéril [de las mujeres] lo atribuyo a un falso sistema de educación, resultado de los libros escritos sobre el tema por hombres quienes, considerando a las fémimas más como mujeres que como criaturas humanas, han estado más ansiosos por hacerlas amantes atractivas que esposas cariñosas y madres racionales, y la comprensión del sexo ha sido tan permeada por este espeluznante homenaje, que las mujeres civilizadas del presente siglo, con algunas excepciones, solo están ansiosas por inspirar amor, cuando deberían abrigar una ambición más noble, y por sus habilidades y virtudes exigir respeto (p. 10).

De esta manera, Wollstonecraft denuncia que las mujeres no solo han sido sistemáticamente reducidas a ser objetos sexuales decorativos, con la función principal de cautivar multitudes y generar placer en quienes las aprecian (Veblen, 1963); sino que también han sido infantilizadas, lo que bajo la premisa de su incapacidad para razonar, por ser solo deseo y pasión, las marginó de la posibilidad de ejercer su rol de ciudadanas y disfrutar de los beneficios de la tan pregonada victoria de la modernidad con su declaración del dominio del hombre por encima de todas las demás cosas (y personas) de la creación.

2. Un movimiento no solo para mujeres sino de mujeres

En 1851, Harriet Taylor Mill, quien en sus días tuvo que firmar su obra como Mrs. Stuart Mill para aprovechar la fama de su esposo, el filósofo liberal, John Stuart Mill, señalaba que se estaba gestando en el Reino Unido y en Estados Unidos un movimiento político no solo para las mujeres, sino hecho por las mujeres quienes, reunidas bajo el nombre de “Women’s Rights Convention”, exigieron: 1) acceso a la educación en escuelas superiores, universidades e instituciones médicas, legales y teológicas; 2) participación en las labores y ganancias, riesgos y remuneraciones de la industria productiva; y, 3) una participación equitativa en la formación y administración de las leyes -municipales, estatales y nacionales- a través de asambleas legislativas, cortes y oficinas ejecutivas (Mill, 1868). Es decir, la universalización de los derechos conquistados por los hombres libres casi un siglo atrás.

La señora Mill tenía razón, y el movimiento que se estaba gestando se convirtió, después de la ahora famosa convención en Seneca Falls - Nueva York (1848), en el origen del movimiento de Las Sufragistas que, en 1918 en Inglaterra, y en 1920 en Estados Unidos de América, conquistó el derecho al voto para las mujeres. Pero, el movimiento fue mucho más allá de sus tres proclamaciones iniciales y se amplió a la proposición de una apuesta teórica y política que abogaba por la igualdad de hombres y mujeres y la necesidad de obtener la igualdad en todas las esferas de la vida pública y privada.

Este momento histórico es ahora conocido como el inicio de la Primera Ola del Feminismo³, caracterizada por la apuesta por el activismo político para asegurarles a las mujeres los mismos derechos de los que disfrutaban los hombres. Ahora bien, las expresiones políticas en torno a la exigencia por los derechos fueron muy variadas y, en muchos casos, disímiles e incluso excluyentes, pese a estar todas arropadas por la idea común de mejorar la calidad de vida de las mujeres. Mientras en Inglaterra y Estados Unidos, cunas del pensamiento liberal, las feministas se concentraron en cómo garantizar que las mujeres se beneficiaran del sistema económico capitalista, la modernidad y la industrialización; provenientes de la Europa continental y de los movimientos marxistas, socialistas y anarquistas, se elevaron las críticas de las feministas liberales socialistas.

Las feministas socialistas aducían que las profundas inequidades entre hombres y mujeres no eran un tema de ejercicio igualitario de derechos, sino un problema del sistema en sí mismo. La revolución industrial acaecida a finales del siglo XVIII produjo una ruptura con cualquier sistema de producción anterior al permitir que, por primera vez en la historia, una clase social que no se involucraba en ninguna fase de la producción de bienes y servicios fuese capaz de ponerse en el lugar de intermediador

3 Como en muchos otros temas, la delimitación temporal de las olas no es consensuada. Algunas autoras, como Valcárcel (2018) hablan de una Primera Ola del feminismo ilustrado y los trabajos de De Gouges y Wollstonecraft; y una Segunda Ola con el movimiento sufragista norteamericano. Aquí, por motivos expositivos, se sigue la delimitación asociada con la “bandera” de cada Ola, a saber: derechos, igualdad y diferencia.

entre el productor y el consumidor, y los explotase a ambos privatizando el capital y apropiándose de la fuerza de trabajo que no posee (Engels, 2013; Gómez de Mantilla, 2014).

Esta transformación, para las feministas socialistas, resultó en dos grandes afectaciones para las mujeres. Por un lado, el cambio de la familia productora de bienes de autosubsistencia, a la familia obrera, que encontró en la división sexual del trabajo la manera de maximizar sus ingresos (Becker, 1960), promovió que los hombres salieran a las factorías mientras que las mujeres se quedaron en casa atendiendo las labores de reproducción y el cuidado de las granjas familiares, profundizando la división sexual del trabajo que estaría a la base de la desaparición de las mujeres de la vida pública (Humphires, 1982).

Relacionado con lo anterior, el ascenso del capitalismo convenció a las mujeres de la idea de que, en el origen de las sociedades, fueron esclavas de los hombres. De hecho, señala Engels (2013) que es la existencia de la familia nuclear, en la que la mujer es única responsable del cuidado de los hijos, la responsable de la situación de las mujeres en las sociedades capitalistas. Por el contrario, en la familia comunista, la crianza colectiva de los hijos, y el trabajo codo con codo de hombres con mujeres garantiza que estas sean libres y altamente valoradas. Así:

La división del trabajo entre los dos sexos depende de otras causas que nada tienen que ver con la posición de las mujeres en la sociedad. Pueblos en los cuales las mujeres se ven obligadas a trabajar mucho más de lo que, según nuestras ideas, les corresponde, tienen a menudo más consideración real hacia ellas que nuestros europeos. La señora de la civilización, rodeada de aparentes homenajes, extraña a todo trabajo efectivo, tiene una posición social muy inferior a la de la mujer de la barbarie, que trabaja de firme, se ve en su pueblo conceptuada como una verdadera dama (*lady, frowa, frau* = “señora”) y lo es efectivamente por su propia posición. (Engels, 2013, p. 109)

Esta creación de una masa proletaria alienada y despojada de su fuerza de trabajo, para socialistas como Rosa Luxemburgo (m. 1919), Clara Zetkin (m. 1933) y Alessandra Kollontai (m. 1952) es la verdadera razón de la desigualdad entre hombres y mujeres. Así, al contrario de

la idea de armonización bajo el capitalismo planteada por las inglesas y estadounidenses, las socialistas - socialistas antes que feministas - promueven la conquista de la igualdad entre hombres y mujeres a través de la lucha de clases y de la victoria del proletariado sobre la burguesía; de lo contrario, la conquista de derechos solo sería para las mujeres burguesas - burguesas, al fin y al cabo - mientras que las mujeres obreras seguirían siendo oprimidas.

Por su parte, Emma Goldman, anarquista, fue más lejos que las socialistas en su crítica al sistema económico imperante y la relación de este con la opresión de las mujeres. Para Goldman, la emancipación femenina exigía el reconocimiento de la relación entre la sexualidad femenina y el control económico; cuestionar las instituciones sociales de la familia y el matrimonio, que ataban a las mujeres a sus casas y les impedían vivir libremente; protestar contra los dobles estándares y los códigos morales opresivos; desafiar al patriarcado; y celebrar la sexualidad femenina (Lumsden, 2007).

3. El malestar que no tiene nombre

Las discusiones entre feministas liberales y socialistas quedaron aplazadas con la Segunda Guerra Mundial que alteró el sistema de relación de géneros establecido con la industrialización. Los hombres marcharon a los frentes de batalla y las mujeres se incorporaron a los mercados de trabajo para suplir las vacantes; esto trajo como resultado, al menos para el caso de Norteamérica que no sufrió de forma directa los estragos de las guerras, un aumento en el consumo de los hogares y una mejora en las condiciones tecnológicas que permitieron a las mujeres trabajar fuera de casa sin dejar de lado su rol primario de cuidadoras (Alcañiz, 2011).

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, y la creación de la Organización de las Naciones Unidas (1945) y la Declaración de los Derechos Humanos (1948), las feministas liberales se adjudicaron una victoria importante al incorporar en el discurso público la necesidad de defender los derechos de los seres humanos, y no solo los de los hombres. Aun cuando, claro

está, la declaración fuera todavía un ejercicio de construcción masculina y obviase derechos fundamentales para las mujeres como, el derecho a decidir sobre sus cuerpos (Cirujano, 2006; Engle, 1992).

Los felices años 50 se acompañaron de un aumento significativo de la cantidad de países donde se otorgó el derecho al voto a las mujeres (Alcañiz, 2011). Sin embargo, los avances conseguidos en términos de vinculación laboral durante la segunda guerra se empezaron a revertir en los años posteriores. Las mujeres se concibieron como una mano de obra de reserva, a la que se le podía pagar salarios inferiores y que se podía contratar bajo peores condiciones en comparación con los hombres (Benería, 1999; Cirujano, 2006). Así, entre las décadas de 1950 y 1960 se consolidó lo que Betty Freidan (1963) llamó la “Mística de la Feminidad”, un conjunto de acciones encaminadas a reconducir a las mujeres, ahora educadas y con derechos, al hogar para que no amenazaran el empleo de los hombres que, después de la guerra, estaban listos para retomar sus vidas, es decir el poder que ostentaban en sus hogares.

Pero, ¿cómo lograr esto en el marco de sociedades democráticas? Las mujeres debían elegir regresar a la esfera doméstica. Por consiguiente, se puso en marcha una estrategia, denunciada por Wollstonecraft casi 150 años antes, la educación para señoritas, esta vez a través de las revistas para mujeres y la máquina de comunicación que, ya para entonces, era el cine. Se hacía necesario convencer a las mujeres de que su rol en las sociedades modernas era mantener la unidad doméstica, criar hijos productivos e hijas hacendosas, y dirigir de forma correcta la empresa familiar, la unidad fundamental de la sociedad (Valcárcel, 2018).

Y es en este contexto en el que se produce el segundo gran momento en la historia de los feminismos, la publicación en 1949 de *El Segundo Sexo*, ensayo de la filósofa Simone de Beauvoir que cambia el foco del feminismo de la reivindicación de los derechos de las mujeres a las explicaciones del porqué de su situación en la sociedad.

De Beauvoir (2017) en su esfuerzo por responderse ¿Qué ha supuesto para ella el hecho de ser mujer? muestra cómo la mujer se ha construido como

“la otra”; es decir, la alteridad del hombre, solo definida porque emana de él, al mejor estilo del mito bíblico de la creación. De esta manera, años después, a finales de la década de los sesenta e inicios de los sesenta, su idea revolucionaria de que las diferencias sexuales son resultado de una construcción cultural, y, por ende, una imposición del patriarcado para mantener a las mujeres en un estado continuo de subordinación inició la denominada Segunda Ola del Feminismo con los llamados feminismos de la igualdad (Alcañiz, 2011).

En este escenario, las feministas liberales, ubicadas en el espectro del liberalismo social, sostienen que la libertad y los derechos conquistados por la Primera Ola del feminismo no pueden ser ejercidos en un contexto de carencias económicas. Así pues, la libertad está en directa relación con el acceso igualitario a los recursos; lo que se veía obstaculizado porque, las mujeres al ser concebidas como mano de obra de repuesto, eran (¡son!) peor remuneradas que los hombres, accedían (¡acceden!) a empleos con menores remuneraciones (tareas reproductivas - de cuidado versus las productivas reservadas para los hombres), y tenían (¡tienen!) jornadas laborales más largas debido a que, cuando finalmente podían entrar a los mercados de trabajo, se veían obligadas a cumplir dos jornadas para poder atender sus responsabilidades en sus trabajos y atender a sus familias en sus casas (Jaramillo, 2000).

Pero, si la situación en el mundo capitalista no mostraba mejoras reales en las vidas de las mujeres, en la materialización del sueño comunista de las primeras feministas socialistas el caso no era muy diferente. El ascenso, y posterior consolidación, del socialismo en Europa oriental instauró la “familia comunista” propuesta por Engels, que derivó en una sobredemanda de trabajo a las mujeres, la supresión de las libertades individuales, y el sometimiento de las necesidades de las mujeres a las necesidades del “proletariado” (Molyneux, 1985).

Valcárcel (2018, p. 98) resume muy bien la visión de esta Segunda Ola del Feminismo⁴: Ahora se podía nombrar al <<malestar que no tenía nombre>>, porque así llamaron las feministas de los setenta al estado mental y emocional de estrechez y desagrado, de falta de aire y horizontes en que parecía consistir el mundo que heredaban. (...) <<Patriarcado>> fue el término elegido para significar el orden sociomoral y político que mantenía y perpetuaba la jerarquía masculina. Un orden social, económico, ideológico que se autorreproducía por sus propias prácticas de apoyo con independencia de los derechos recientemente adquiridos.

Las feministas liberales iniciaron, pues, una agenda transformadora de las leyes existentes y un ejercicio de litigio estratégico que les permitiera acceder *de facto* a los derechos que aparentemente tenían. De esta ola feminista, tal vez, el gran epítome fue el tratado adoptado en 1979 sobre la *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW por sus siglas en inglés) que, para las feministas liberales de la Segunda Ola, es la herramienta fundamental con la que cuentan las mujeres para terminar con la discriminación en el mundo en la medida en que aboga por la igualdad a través de los principios de la no discriminación, la obligación del estado, y la igualdad sustantiva (igualdad de resultados) (Facio & Morgan, 2008).

A la par de esta revolución legislativa, un grupo de feministas, denominadas radicales señalaron que, sin una transformación de la moral, las costumbres y las relaciones de poder entre sexos, la situación de las mujeres permanecería inalterada. Fueron ellas, a partir de los trabajos de Gayle Rubin, quienes posicionaron los conceptos de patriarcado y género, este último entendido como una categoría relacional que busca explicar la construcción social existente en torno a las diferencias entre los seres humanos masculinos y femeninos (Alcañiz, 2011).

4 Es menester mencionar que en el marco de la Segunda Ola del feminismo también se presentó la división Liberal - Socialista, esta discusión no se desarrolla nuevamente ya que, se presentó en la primera parte de esta sección, y los planteamientos originales, así como las fuentes originales no sufrieron grandes cambios. Sin embargo, si es importante señalar que las feministas socialistas son fuertes críticas de la ceguera del marxismo al género, como afirma Heidi Hartmann (1979), y señalan que no solo la burguesía se apropia del trabajo del proletariado, sino que los hombres también se apropian del trabajo no remunerado de las mujeres, en la esfera doméstica; y el mal remunerado, en la esfera pública. Así, dan origen a la teoría del *dobles sistema* - la dominación sexual y de clase de la diada patriarcado - capitalismo (Alcañiz, 2011).

Las feministas radicales, en cabeza de Shulamith Firestone (1970), ponen la lupa sobre algo que, tanto liberales como socialistas, habían evitado, y esto es el papel de la biología en la opresión sexual. Para Firestone, la opresión de las mujeres se relaciona con la imposibilidad, biológica, de separarse de la maternidad. Tal como lo había señalado de Beauvoir años antes, la maternidad es la cárcel que mantiene a las mujeres en un estado constante de subordinación, y que, sumado a las construcciones sociales en torno a ella, confina a las mujeres al espacio privado (Jaramillo, 2000). En otras palabras, para las radicales, el problema no es de producción, en el sentido económico; sino de reproducción, en el sentido biológico. Con esto, las radicales rompen con un planteamiento que hasta la fecha había sido central para las feministas, las mujeres no son iguales a los hombres; es más, es en las diferencias biológicas, y las construcciones culturales que se les han impuesto a estas diferencias, donde reside la causa de la discriminación de las mujeres.

4. “*Ain’t I a woman?*”

Un último giro estaba por producirse. Bell Hooks, en 1981, feminista afroamericana, se preguntará si ¿No es acaso ella también una mujer?, esto como desafío a la idea que había imperado respecto a la comunalidad de la situación de las mujeres. Las tres vertientes feministas clásicas, liberal, socialista y radical se habían concentrado en discutir la situación de las mujeres como un colectivo que compartía la misma historia de opresión y marginación. Sin embargo, en la década de los ochenta, nuevas voces, inspiradas en los trabajos posestructuralistas de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, entre otros, empezaron a cuestionar la idea de la existencia de la mujer. Así, se dio origen, a los llamados feminismos de la diferencia, que en la línea de los feminismos radicales analizan las diferencias biológicas entre hombres y mujeres; y los feminismos posmodernos, que abogan por la necesidad de abordar las situaciones de las mujeres, como multicausales y atravesadas por elementos que van más allá del sexo. En este contexto, se hace necesario deconstruir (como señalaría Derrida) las ideas de universalidad, para así reconocer y validar la diferencia; en este caso, para reconocer la diferencia de y entre las mujeres.

En este contexto, surgirán los feminismos franceses, herederos del psicoanálisis lacaniano, centrados en la necesidad de que las mujeres tengan su propia voz y desarrollen su propio lenguaje (Irigaray, 1992); y, los feminismos de la identidad, que buscan que se reconozcan las diferencias dentro de las mismas mujeres, para que el feminismo deje de ser sobre mujeres blancas, heterosexuales y del Norte; aquí se inscriben los trabajos de Bell Hooks y el feminismo negro, Gayatri Spivak y Chandra Mohanty y el feminismo poscolonial, Adrienne Rich y el feminismo lésbico, Judith Butler y el feminismo *queer*, entre otros. Estos feminismos se definen como la Tercera Ola del Feminismo.

5. Para recapitular

Los movimientos feministas de finales del siglo XVIII, siglo XIX e inicios del siglo XX se concentraron en la defensa del acceso de las mujeres a los mismos derechos adjudicados a los hombres por el advenimiento de la modernidad, y garantizados a los hombres libres a través de la *Declaración de los Derechos humanos y del ciudadano*. Dentro de sus grandes triunfos, se cuenta el acceso al voto universal y, en alguna medida, la Declaración de los Derechos Humanos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, los feminismos, ya divididos en sus facciones liberales y socialistas, cuestionan las razones de la existencia de la discriminación de las mujeres, y su papel de ciudadanas de segunda clase en un mundo que, en teoría ya ha garantizado su acceso a los mismos derechos que los hombres. En este marco, las feministas liberales adjudican la causa en una falla en la redistribución de los beneficios del sistema económico; así pues, lo que se requiere para superar la opresión es que las mujeres ingresen a los mercados de trabajo en las mismas condiciones que los hombres y puedan acceder de forma igualitaria al sistema productivo y a las ventajas que ofrece. Por su parte, las feministas socialistas señalan que, el problema también es de redistribución, no obstante, este no podrá ser resuelto dentro del capitalismo, dadas las profundas contradicciones que este alberga, como la necesidad de la doble explotación de las mujeres; por esta razón, la única solución posible es abolir el patriarcado y la victoria de la clase obrera en la lucha de clases.

Adicional a las dos facciones feministas dominantes, las feministas radicales llevan la discusión más allá de la redistribución económica y el acceso a derechos, incorporando el análisis de las relaciones de poder y género, las construcciones culturales en torno a lo que significa ser mujer, y la necesidad de generar conciencia de género; de forma tal que, las mujeres comprendan y luchen contra las causas de su opresión y subordinación, e inicien cambios en sus vidas que luego conlleven a la transformación total del orden cultural y social que favorece la perpetuación de la opresión de las mujeres. Alcañiz (2011) afirma que, es el feminismo radical el verdadero aporte del feminismo a las ciencias sociales, es en él en donde el análisis de la relación sexualidad - opresión alcanza su cenit, y donde se materializa la idea de que la base de la opresión contra la mujer es su biología, y las cargas culturales que se le atañen, como, por ejemplo, la maternidad.

Finalmente, en el marco de la Tercera Ola del Feminismo, surge la cuestión acerca de las diferencias de y entre las mujeres. Es en los feminismos de la diferencia y los feminismos de la identidad, donde la atención se lleva hacia el reconocimiento de la diferencia; y la explicación para la injusticia social y la marginación se centra en la intersección⁵ de esas características socio-eco-culturales que diferencian a los seres humanos.

Ahora bien, es en este contexto de los debates entre los diferentes feminismos y oleadas que es posible comprender dos de las aproximaciones feministas más representativas sobre la justicia. Es en la discusión sobre la necesidad de la redistribución, de los feminismos liberales y socialistas; y la importancia del reconocimiento, de los feminismos de las diferencias y las identidades; que, es posible comprender la discusión sobre la justicia como la triada redistribución - reconocimiento - participación que se expone a continuación.

5 El uso de la palabra intersección no es accidental. Uno de los principales aportes de la Tercera Ola del Feminismo es el término Interseccionalidad, acuñado por Kimberlé Crenshaw, abogada afroamericana, que muestra como las diferentes identidades sociales basadas en la etnia, la raza, la clase social, la orientación sexual, entre otros., se intersectan, lo que permite comprender cómo la injusticia social no se relaciona con solo un componente de la identidad sino con los diferentes solapamientos de las identidades y las construcciones sociales y culturales alrededor de ellas.

6. “¿Reconocimiento o redistribución?”: las visiones feministas de la justicia

Uno de los debates más álgidos sostenidos en el seno del feminismo respecto a la idea de la justicia global y social es el sostenido durante la década de los noventa entre dos filósofas, feministas y activistas políticas, Iris Marion Young y Nancy Fraser. La primera de ellas, proveniente de, lo que ella misma define, como la segunda parte de los feminismos de la diferencia (aquí presentado de forma separada como los feminismos de la identidad); y la segunda, Fraser, feminista liberal de la Segunda Ola.

Las dos autoras iniciaron su camino en las discusiones sobre la justicia global de la mano de los movimientos sociales surgidos en el marco de la denominada “Nueva izquierda” norteamericana, enfocada en retomar las banderas del marxismo tradicional, la lucha de clases; pero, incorporando como enemigo público a las corporaciones y otras instituciones altamente burocratizadas, como el estado, las universidades, los sindicatos, entre otras. Esta ampliación de horizontes, le permitió a la “Nueva Izquierda” superar la definición de la opresión en términos exclusivamente económicos o de clase social, y transitar al análisis de la dimensión cultural que subyace a la injusticia. Con este transfondo político y ancladas en la Teoría Crítica, las dos autoras encontraron el marco de referencia necesario para abrir la discusión sobre la necesidad de superar la visión dominante de justicia en la academia anglosajona, desarrollada por Rawls (para una revisión más amplia de las críticas a Rawls ver Sarmiento-López y Yáñez-Canal, 2019), y dar paso a una visión más democrática y socialista (Palacio, 2013).

Como se ha señalado, las dos autoras comparten su interés por desentrañar las razones que explican la injusticia global, de forma general, pero, con un énfasis especial en la injusticia contra las mujeres. Young (2012), eleva una crítica a la visión de la justicia social como justicia distributiva, y señala cómo estos modelos ignoran temas relacionados con la división social del trabajo, la toma de decisiones, y la existencia de normas hegemónicas, que están a la base de la opresión y la dominación, y, por ende, de la injusticia. Así pues, la clave de la justicia, no está en la eliminación de la diferencia, como sugiere el modelo Rawlsiano, sino en la afirmación de esa diferencia que, conduzca a la construcción de políticas de la diferencia.

Por su parte, Fraser (1995), crítica esta visión “ingenuamente optimista” de Young sobre la injusticia y la diferencia. Para ella, esta apuesta de los feminismos de la diferencia desplaza el énfasis de la injusticia de la explotación a dominación cultural; ignorando que, las luchas por el reconocimiento se deben dar en un contexto de profundas inequidades materiales, y, en el que aquello que se reivindica como femenino y diferente, no es otra cosa que el resultado de construcciones sociales de un mundo patriarcal, con cuyo reconocimiento se corre el riesgo de despertar fantasmas del determinismo biológico y de la reclamación de lo privado como lo femenino (Jaramillo, 2000). En esta línea, Fraser propone desarrollar una teoría crítica del reconocimiento que se articule de forma coherente con las políticas de la redistribución, lo que resulta en la diada reconocimiento - redistribución que, posteriormente se ampliará a la triada reconocimiento - redistribución - participación.

7. Las políticas de la diferencia: la apuesta de Iris Young

En las décadas de los ochenta y noventa, el paradigma dominante de la justicia se centró en la igualdad y no discriminación como claves para superar la injusticia social. Es decir, se hacía necesaria la aplicación de los mismos principios de redistribución para todas las personas, independientemente de su posición social o contexto de cara a alcanzar la justicia global. Sin embargo, esta eliminación de las diferencias entre individuos, promovida por el enfoque liberal, ignora las profundas inequidades en materia de posición social, división del trabajo, capacidades socializadas y formas de vida, cuya perpetuación continúa marginando a diferentes grupos sociales (Young, 1990).

Así pues, Young (2009) acuña el término “desigualdad estructural”, para designar un estado permanente de injusticia en el que los grupos sociales crean, a través de la interacción, distinciones categóricas entre individuos que les permiten construir escalas de jerarquías y estatus de privilegios para, sobre la base de estas distinciones poner en marcha procesos en los que determinados grupos producen y mantienen ventajas para ellos y desventajas para otros a través de la normalización de reglas y costumbres. De esta manera, la injusticia puede adoptar cinco formas diferentes, pero no excluyentes: explotación, marginalización, carencia de

poder, imperialismo cultural, y violencia (Young, 1990).

Un ejemplo puntual de cómo funcionan estas injusticias sociales construidas a partir de la denominación de ciertos comportamientos como desviados de la norma, justificación que, por demás, sirve para explicar su situación de opresión en la sociedad, se evidencia en el tratamiento hacia las mujeres. Si bien en los últimos años el conjunto de opciones disponibles para las mujeres ha aumentado de forma significativa, muchas aún sufren las consecuencias adversas de comportarse fuera de lo que socialmente se espera de ellas. Estas consecuencias a veces son apenas incomodidades como, por ejemplo tener que recordar llevar tampones o toallas sanitarias al lugar de trabajo, dado que los hombres - lo normal - no menstrúan, lo que dificulta el acceso a estos implementos en las oficinas, construidas a imagen de sus necesidades; o, para el caso de las madres, tener que usar extractores de leche para garantizar la alimentación de sus hijos durante la jornada laboral, debido a que no se cuenta con espacios en la esfera pública para la lactancia materna (Young, 2009).

Sin embargo, la mayoría de veces, las consecuencias que sufren las mujeres por esta injusticia derivada del no reconocimiento de sus diferencias, se materializa en discriminaciones más profundas y de mayor impacto: divisiones sexuales del trabajo que promueven que las mujeres asuman la mayor parte del trabajo doméstico no remunerado; una educación para las niñas orientada, casi de forma exclusiva, hacia el cuidado, para posteriormente “castigarlas” por escoger profesiones “reproductivas” que son mal remuneradas, en lugar de haber elegido profesiones STEM (Sciences, Technology, Engineering and Mathematics) con pagos más elevados; sexualidades heteronormativas, donde otras identidades sexuales son caricaturizadas y sexualizadas, entre otros (Young, 2009).

Por lo tanto, en esta línea de pensamiento, la superación de la injusticia requiere, no políticas de igualdad, sino políticas de diferencia en las que se reconozcan de forma explícita las diferencias existentes entre grupos, y estos sean compensados por las desventajas que sufren en razón de estas diferencias. En esa medida, es necesario reconocer que, la razón para el trato injusto a ciertos grupos sociales no se debe a sus atributos personales, sino que el problema, en esencia, es la falta de ajuste entre los

atributos, prácticas culturales, estándares morales, etc., de los individuos, y las normas de los grupos sociales dominantes. De forma tal que, la única forma de superar esta injusticia no es obligando a los grupos minoritarios a asumir las prácticas culturales de los grupos dominantes, sino a través del reconocimiento y valoración de las diferencias entre estos grupos (Young, 1997).

A sazón de lo anterior, la propuesta definitiva de Young se puede resumir como (1997, p. 160):

Reconectar los temas de los símbolos y el discurso con sus consecuencias en la organización material del trabajo, acceso a recursos, y toma de decisiones, más que solidificar una dicotomía entre ellas. (...) Una mejor aproximación teórica es pluralizar los conceptos de injusticia y opresión de forma tal que, la cultura se convierta en uno solo de varios sitios de lucha interactiva con los otros.

8. Reconocimiento - redistribución - participación. La triada de la justicia de Nancy Fraser.

En la posición teórica de Fraser (2000; 2008), el análisis de los movimientos sociales que promueven el cambio en cada época permite comprender la noción de justicia que subyace a las reivindicaciones colectivas; y, a su vez, juzgar qué tan excluyentes son en el campo de las transformaciones políticas dar cuenta de las demandas de los grupos. En su obra el eje de diferenciación central entre las apuestas contemporáneas que claman por justicia, en particular para analizar las demandas de género (aunque no exclusivamente, raza y clase también son susceptibles de análisis), se diferencian en las dimensiones de redistribución y de reconocimiento.

El “perspectivismo bidimensional” de Fraser plantea que, antes de la caída del comunismo, la explicación de la injusticia y, por tanto, el reclamo de justicia se centró en el eje de la redistribución (Iglesias, 2012). En esta tendencia, la injusticia tiene un origen fundamentalmente socioeconómico que está arraigado en la estructura económica-política de la sociedad. En este contexto, las condiciones injustas para determinados grupos sociales asumen las formas de la explotación (en el sentido de plusvalía de Marx); la perpetuación de la desigualdad económica (acceder solo a trabajos

indeseables, mal pagados o por fuera del sistema formal); y la privación (negación o barreras socioeconómicas para acceder a un nivel de vida material adecuado). En estas visiones, afines al marxismo económico, las injusticias en el orden cultural emergen de los problemas en la distribución pues son creaciones simbólicas del establecimiento que sirven al propósito de la perpetuación de las citadas estructuras económicas y políticas (Fraser, 2000).

En contraposición, en la era del postsocialismo, se han erigido reclamos de justicia que claman por una dirección diferente en la relación de valoración cultural y sistema económico. Para estas posiciones, con orígenes filosóficos en Hegel y sociológicos en Weber, la injusticia tiene como referente el estatus de los grupos en una sociedad que preceden al problema de la distribución (Fraser, 2008). Es sobre esta base cultural que se asienta la asimetría socioeconómica. Las formas que asume la injusticia del reconocimiento son la dominación cultural (los modelos de interpretación y comunicación son los de una cultura ajena y hostil); el no reconocimiento (invisibilización en las prácticas de representación, comunicación e interpretación en la cultura); e irrespeto (difamación y desprecio por medio de estereotipos) (Fraser, 2000).

Para Fraser, los grupos que reciben un tratamiento injusto rara vez lo reciben en una sola de las dimensiones, sino que se encuentran altamente imbricadas (explotación económica en el eje de la distribución y marginación o subvaloración cultural en el eje del reconocimiento). En el caso de las injusticias basadas en el género, las mujeres son expuestas a condiciones socioeconómicas que limitan sus posibilidades de acceso a los empleos de mayor salario; así como imponen condiciones de menor ingreso frente a su contraparte masculina en la posición laboral que ejercen; y sufren explotación laboral en el hogar a través de la doble jornada no remunerada. En cuanto a la dimensión cultural, la representación pública del género de las mujeres es satirizada, subvalorada frente a los valores simbólicos asociados a lo masculino y altamente estereotipadas en posiciones que en cualquier caso resultarán en contra de las mujeres (angelicales ingenuas, pelanduscas no confiables, reivindicadoras problemáticas, entre otras) (Fraser, 2000).

Si bien la identificación de la injusticia en cualquiera de los planos resulta contundente, los caminos por seguir que señalan los reclamos de justicia que enfatizan en una u otra dimensión pueden dar lugar a vías antagónicas y en las que inclinar la balanza para lograr un tipo de justicia implica una desventaja para la otra. Al respecto, al implementar medidas de redistribución, políticas de clase, (por ejemplo, igualaciones salariales entre profesiones) sin tener en cuenta el reconocimiento llevarían o a la eliminación o a la invisibilización de los valores culturales que se pretenden reivindicar o, paradójicamente a la exacerbación de la valoración negativa de los grupos que reciben la distribución por parte de otros grupos sociales.

A su vez, promover la justicia del reconocimiento, política de identidad, en la que se celebra la diferencia de los diferentes grupos que conforman una sociedad, traería consigo una reificación de los grupos como esencialmente diferentes, reificación que menoscabaría la integridad de los reclamos por igualdad; así como, permitirían que la estructura económica que mantiene la injusticia de distribución de los grupos siguiera funcionando (Fraser, 2000). Por ejemplo, destacar como valiosa culturalmente una receta de bajo aporte nutritivo pero típica de un grupo desvía la atención acerca de las condiciones económicas que obligaron a ese grupo a que solo pudiera acceder a esos ingredientes.

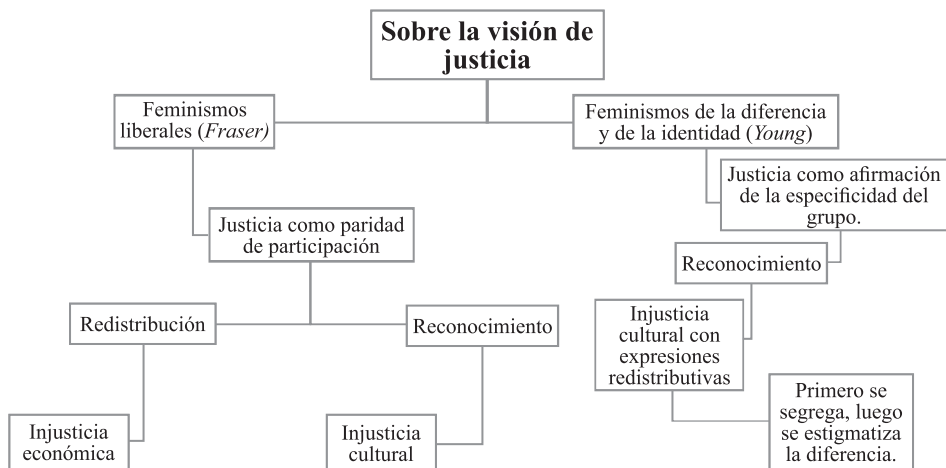
Como resultado de esta tensión, la apuesta de Fraser considera que no se puede trabajar sobre reivindicaciones en los términos de la afirmación de la justicia redistributiva y de la justicia de reconocimiento, sino que ambas tesis han de ser transformadas. A saber, abandonar la idea de que son una o la otra y que a través de alguna de estas se obtendrán sociedades más justas en las dos dimensiones; en contraste, abrazar las ideas de transformación, es decir, que el sistema económico liberal no tiene una falencia en la distribución sino que es el sistema el problema a ser solucionado; y que el reconocimiento de la diferencia debe ser cuestionado en términos de las razones sociohistóricas que las llevaron a emerger y su devenir contingente – pero no necesario -. A estas ideas se le suma la visión de la participación en el escenario público para consolidar una democracia radical que garantizaría las transformaciones tanto en la distribución como en el reconocimiento.

Conclusión

La apuesta de Iris Young sobre la justicia parte de la necesidad de superar la visión liberal de la justicia centrada en el problema rawlsiano de redistribución. En este sentido, la injusticia se origina en la discriminación de la que son víctimas determinados grupos como resultado de un proceso de desigualdad estructural en el que unos grupos se perpetúan en su posición de privilegio a expensas de la marginación de otros grupos que, en principio son discriminados culturalmente para luego ser explotados económicamente.

En contraste, Nancy Fraser afirma que, este énfasis en la diferencia conlleva el riesgo de creer que la injusticia económica está subsumida en la injusticia cultural, cuando en realidad, las dos injusticias son manifestaciones de un mismo fenómeno, la incapacidad de algunos individuos de participar en espacios públicos. De esta manera, en lugar de concentrarse en celebrar las diferencias entre grupos, y atomizar las reclamaciones de los grupos minoritarios, la búsqueda de la justicia implica mejorar las condiciones materiales de los individuos, y reconocer, pero no exaltar diferencias entre grupos que, no son ni naturales ni biológicas, sino evidencias de las construcciones sociales de los grupos dominantes y serviles a sus intereses de dominación y opresión.

Figura 1. Síntesis del debate feminista sobre la justicia



Fuente: Elaboración propia

“Tenemos demasiadas psicólogas y sociólogas”

El 14 de febrero de 2020 la vicepresidenta de Colombia, Martha Lucía Ramírez, instó a las jóvenes del país a estudiar carreras de mejores ingresos, por ejemplo, matemáticas o ingenierías, y a desistir de carreras que tradicionalmente han tenido un mayor número de estudiantes mujeres y que además son de bajos ingresos, la psicología y la sociología. Este pronunciamiento suscitó reacciones airadas de las asociaciones profesionales de ambas carreras; así como una serie de reclamos con posiciones variopintas acerca de qué fue lo ofensivo en la declaración. Sirva esta coyuntura para explorar los reclamos en términos del reconocimiento y de la redistribución.

Las reacciones inmediatas y la rectificación del comunicado el día del pronunciamiento son muestra de que, incluso para la vicepresidenta, el comentario resultó problemático. Las declaraciones, en apariencia inocentes, son solo una evidencia más de la división sexual del trabajo y de la subvaloración de las profesiones sociales y de cuidado, ampliamente denunciadas por las teóricas feministas. En el plano de lo estrictamente relacionado con el mercado laboral, los reclamos de justicia se centraron en que estas declaraciones culpabilizan a las mujeres de las brechas salariales entre profesiones y niveles de formación al centrar el análisis en un problema de elección, y no en un problema de estructura.

La posición oficial enfatizó que el problema es de quien elige la carrera y no de la regulación del mercado laboral. En este campo, las voces de reclamo denunciaron los bajos salarios de estas profesiones y llamaron por medidas de redistribución de los salarios entre profesiones (como tablas de honorarios profesionales para los psicólogos reclamadas por el Colegio Colombiano de Psicólogos). Este reclamo enfatiza en que la falta de control del sistema promueve la precarización laboral y que tales condiciones no tenían que ver con que hubiese demasiados o pocos profesionales o al género de estos, sino con que existe una división entre trabajos reproductivos, de cuidado, femeninos y mal remunerados; y productivos, innovadores, masculinos y bien remunerados.

Otras voces siguieron el camino del reconocimiento. Por esta vía, el reclamo se concentra en que las carreras de cuidado son menospreciadas entre otras porque tradicionalmente han sido asociadas con el ejercicio

profesional de las mujeres, para el caso del mercado laboral; y con la doble jornada en términos de las actividades laborales no remuneradas del ámbito doméstico (¿Son mal remunerados porque los hacen mujeres, o los hacen mujeres porque son mal remunerados?). Desde esta vía, la marginación de las labores de cuidado es una de las características de la exclusión cultural en la que los valores masculinos son laureados en público y el cuidado es vilipendiado como una forma eufemística de expresión de la ideología del patriarcado en contra de las actividades de reproducción.

En este caso, y como se señala en Fraser (2000; 2008), la dinámica de la injusticia comparte tanto la dimensión de la distribución (profesión mal paga) y la de reconocimiento (subvaloración del cuidado o sobrevaloración de las actividades analíticas masculinas). Sin embargo, al parafrasear la reflexión trasformativa, el perspectivismo bidireccional clamaría por resolver la tensión con una mirada que supera las demandas puntuales por redistribución y reconocimiento, es decir, no afirmar alguna de las dos sino transformar las categorías de análisis.

En cuanto al mercado laboral, el reclamo de distribución, no es que haya que regularlo, sino que es inherente a la perspectiva económica liberal generar las brechas de salarios entre profesiones. Esta posición se arguye en otros reclamos, como las visiones anarquistas, en las que se desenmascara la falsedad de la afirmación de que es el equilibrio de la oferta, la demanda, y la valoración de la producción el factor central de la asignación de salarios (sin entrar si quiera en el campo de la discusión moral sobre las asignaciones de valor en las economías liberales: ¿debemos apreciar más a las bolsas de valores que los hospitales?) (Graeber, 2018).

Así, la transformación exigida es dilucidar que no existen diferencias inherentes a las profesiones que deban ser exaltadas por igual; y menos aún, la idea de que haya expresiones que le sean connaturales a ciertos grupos poblacionales, en este caso a las mujeres. En ese sentido, aunque no se niega la exclusividad biológica del parto y de la producción de leche materna para el alimento de las crías humanas; de esto no se sigue que el cuidado sea un mandato y un valor cultural propio de las mujeres que ha ser reconocido y exaltado. Por el contrario, lo que hay que traer al

escrutinio simbólico es qué motivos llevaron a las sociedades a asignarles determinadas valoraciones a las actividades como masculinas y femeninas, así como sus respectivas posiciones (Fraser, 2000).

En la segunda dimensión, Young, llamaría a reconocer las particularidades de las labores de cuidado, y los llamados trabajos reproductivos. Sí, las mujeres optan por trabajos de cuidado; sí, eligen ser psicólogas, sociólogas, enfermeras, médicas y profesoras; pero, no, eso no significa que deban recibir menores remuneraciones, justificadas en la idea anacrónica de que el único trabajo que genera riqueza es aquel que produce bienes y servicios. Por el contrario, si estos trabajos son “castigados” en el mercado de trabajo, por la dictadura de la ley de la oferta y la demanda, es deber del estado y la sociedad reconocer la decisión de las mujeres y compensarlas por las fallas que el mercado tiene y promueve.

Bibliografía

- Alcañiz, M. (2011). *Cambios y continuidades en las mujeres. Un análisis sociológico*. Barcelona: Icaria Antrazyt
- Becker, G. (1960). *A treatise on the family*. Cambridge: Harvard University Press
- Benería, L. (1999). Globalization, gender and the Davos man. *Feminist Economics*, 5(3), 61- 83
- Carosio, A. (2007). La ética feminista: Más allá de la justicia. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 12(28), 159-184
- Cirujano, P. (2006). Género, desarrollo y cooperación internacional. En: M. Carballo (Coord.) *Género y desarrollo. El camino hacia la equidad*. (pp. 55-85). Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.
- De Beauvoir, S. (1948/2017). *El Segundo Sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Engels, F. (2013/1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Madrid: Alianza Editorial.

- Engle, K. (1992). International Human Rights and Feminism: When discourses meet. *Michigan Journal of International Law*, 13(3), 518-590
- Facio, A. & Morgan, M. (2008). Equity or equality for women? Understanding CEDAW's equality principles. *Alabama Law Review*, 60, 1134-1169
- Firestone, S. (1970). *The dialectic of sex. The case for feminist revolution*. United States: William Morrow and Company, Inc
- Fraser, N. (1995). Recognition or redistribution? A critical reading of Iris Young's justice and the politics of difference. *The Journal of Political Philosophy*, 3(2), 166-180.
- Fraser, N. (2000). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista. *New left review*, 1, 126-155. Recuperado de: http://www.academia.edu/download/34212018/nancy_fraser_de_la_redistribucion_al_reconocimiento__dilemas_de_la_justicia_en_la_era_postsocialista.pdf
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de trabajo*, 4(6), 83-102. Recuperado de: http://www.trabajo.gob.ar/downloads/estadisticas/2009n06_revistaDeTrabajo.pdf#page=83
- Freidan, B. (1963). *The feminine mystique*. United States: Penguin Random House.
- Graeber, D. (2018). *Bullshit jobs*. New York: Simon & Schuster
- Gómez de Mantilla, T. (2014). *La sociología en El Capital de Karl Marx*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Hartman, H. (1979). The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union. *Capital & Class*, 3(2), 1-33. DOI: <https://doi.org/10.1177/030981687900800102>

- Hooks, B. (1981/2015). *Ain't I a woman? Black women and feminism*. New York: Routledge
- Humphires, J. (1982). La familia de la clase obrera, la liberación de la mujer y la lucha de clases. En M. León (Ed). *III Sociedad, subordinación y feminismo*. Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población.
- Iglesias, C. (2012). Justicia como redistribución, reconocimiento y representación: Las reconciliaciones de Nancy Fraser. *Investigaciones feministas*, 3, 251-269. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/41149/39361>
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Jaramillo, IC. (2000). La crítica feminista al derecho. En: R. West (Ed) *Género y teoría del derecho*, pp 27-66. Bogotá: Ediciones Uniandes e Instituto Pensar
- Lumsden, L. (2007). Anarchy Meets Feminism: A Gender Analysis of Emma Goldman's Mother Earth, 1906–1917, *American Journalism*, 24(3), 31-54, doi: 10.1080/08821127.2007.10678078
- Mill, HT. (1868). *Enfranchisement of women*. London: Trübner and Co
- Molyneux, M. (1985). Mobilization without emancipation? Women's interests, the state and revolution in Nicaragua. *Feminist Studies*, 11(2), 227-254.
- Palacio, M. (2013). Iris Marion Young y Nancy Fraser. Sobre la estructura de la justicia. *Enrahonar*, 51, 77-93.
- Sarmiento-López, J. C., & Yáñez-Canal, J. (2019). Discusiones políticas y morales referentes a la justicia y su aporte a la psicología del desarrollo moral. *Revista Colombiana de Psicología*, 28, 165-179. <https://doi.org/10.15446/rcp.v28n1.70636>
- Valcárcel, A. (2018). *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Ediciones Cátedra

- Veblen, T. (1963/1899). *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Wollstonecraft, M. (1792). *A vindication of the rights of woman with strictures on political and moral subjects*. London: J. Johnson.
- Young, I. M. (1990/2012). *Justice and the politics of difference*. Estados Unidos: Princeton University Press.
- Young, I. M. (1997). Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's dual systems theory. *New Left Review*, 222, 147-160
- Young, I. M. (2009). Structural injustice and the politics of difference. En: T. Christiano & J. Christman (Eds.). *Contemporary debates in political philosophy* (pp 362-385). Malaysia: Wiley-Blacwell

CAPÍTULO 11

TRABAJO Y DESIGUALDADES DE GÉNERO EN EL MERCADO LABORAL

Laura Antonia Maturana Cifuentes¹
Roberto Mauricio Sánchez Torres²

Introducción

El quinto Objetivo de Desarrollo Sostenible, acordado por las Naciones Unidas en 2015, es alcanzar la “igualdad de género”, esto implica eliminar todo tipo de discriminación que enfrentan las mujeres en diferentes ámbitos sociales, políticos y económicos (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2016). Dentro de esas igualdades de género, la articulada al mercado laboral resulta fundamental, por las implicaciones en el resto de libertades y capacidades. A pesar de que en el mundo hay cada vez mayor participación laboral femenina, siguen existiendo grandes desigualdades, en términos de garantía de derechos en el ámbito del trabajo, pero también que se derivan de viejos patrones de rezagos frente a roles tradicionales de las mujeres en los hogares.

Las desigualdades de género son heterogéneas en el mundo. En el caso de América Latina, el sistemático incremento de la participación laboral femenina ha logrado contribuir a una mayor independencia económica, mayores niveles educativos, y esferas más amplias de participación política. No obstante, ese incremento en la participación ha tenido grandes obstáculos en términos de oportunidades de empleo y acceso a garantías laborales en condiciones dignas. El empleo doméstico es un caso extremo

1 Economista, Universidad de La Salle. e-mail: lauramaturanac@gmail.com.

2 Profesor e investigador, Universidad Nacional de Colombia y Universidad de La Salle. e-mail: rmsanchezt@gmail.com.

en donde hay vulneración generalizada de derechos, se realizan actividades con bajos niveles de remuneración y bajo relaciones de subordinación personal más cercanas a vínculos precapitalistas que modernos (Borgeaud-Garciandía y Lautier, 2014). Las altas tasas de desempleo evidencian las menores oportunidades de empleo, incluso aunque las mujeres tengan mayores niveles educativos; además, las menores remuneraciones frente a los mismos puestos y las restricciones de ascenso laboral, muestran un “techo de cristal” en las posibilidades de desarrollo laboral y profesional de las mujeres.

Bajo esta problemática, el objetivo de este escrito es analizar las desigualdades que se presentan en el ámbito laboral, y particularmente, la situación para el caso de Colombia. El texto está integrado por seis secciones adicionales a esta introducción. En la primera se realiza la presentación de la problemática y una revisión de antecedentes, haciendo énfasis en el rol de las políticas públicas y la economía del cuidado; a partir de esto, en la siguiente se analiza el tema para el caso colombiano. En las siguientes secciones se presenta un estudio analítico y cuantitativo sobre la situación laboral de las mujeres en Colombia, en comparación con el caso de los hombres. Específicamente, en la sección tres se analizan las características laborales, en la cuarta las brechas en remuneración y la segregación ocupacional, y en la quinta se aborda el caso de las jefas de hogar. Por último, se presentan las conclusiones y reflexiones finales.

1. Mercado laboral femenino y desigualdades de género

1.1 Desigualdades de género en el mercado laboral

Pese a los grandes avances en la inclusión de las mujeres en el mercado laboral, aún existen diversos factores que favorecen la persistencia de desigualdades de género, obstaculizando de este modo la constitución de una sociedad en condiciones de equidad. Como mencionan Prieto y Pérez (2013), “la desigualdad de género es una dimensión de la realidad social que ha de abordarse y reducirse hasta hacerla — idealmente— desaparecer, y si se convierte así en un problema central de nuestra sociedad es porque la norma es y debe ser la igualdad de género y toda desigualdad es estimada socialmente como injusta” (p.115).

A lo largo de los años se han venido realizando grandes avances en cuanto al rol de las mujeres en la sociedad, tanto en el ámbito laboral, como en el político y económico, lo que evidencia la continuidad que se le debe brindar a la discusión en torno a las desigualdades de género. Si bien la participación laboral de las mujeres ha tenido lugar en la mayoría de las profesiones, aún constituyen una minoría; pese a los altos niveles de escolaridad y cualificación, se evidencia una considerable presencia del género femenino en ocupaciones que requieren de bajos niveles de cualificación (Cebrián y Moreno, 2018). En este sentido, se observa que la consideración del capital humano de las mujeres y su participación económica es un factor clave en torno al crecimiento y desarrollo sostenible, como menciona De la Cruz (1998), “sería ineficiente excluir a la mitad de la población y otorgarles un papel de segunda categoría, ya que, se estaría infrautilizando la capacidad humana en su totalidad” (p.23). Se debe tener en cuenta que las desigualdades que sufren actualmente las mujeres, no solo les compete a ellas, la transformación de esta problemática la debe asumir la sociedad en general y sus instituciones, ya que, constituye una necesidad (Bucio, 2012). De manera que la solución a esta problemática debe ser una combinación de estrategias en donde participen todos los actores de la sociedad.

1.2 Políticas públicas de género

Para abordar esta problemática es necesario generar estrategias de fortalecimiento de la autonomía e independencia económica de las mujeres, esto por medio de “políticas activas de apoyo en la búsqueda de empleo y capacitación para la adecuación de capacidades, normas y programas que promuevan la igualdad de oportunidades y trato y eliminen la discriminación laboral, y acciones indirectas para equilibrar las demandas laborales y familiares” (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2016); para ello se han tenido en cuenta diversas políticas redistributivas orientadas al incremento de la participación femenina y a la garantía de condiciones de igualdad laboral.

Uno de los factores esenciales en el logro de la potencialización del rol de las mujeres en el mercado laboral es su representación política, ya que, constituye la forma de intervención en los escenarios de decisión con la

que cuentan los individuos de la sociedad, dado esto se hace necesario que las mujeres como grupo participen activamente y tengan lugar en todos los sectores de la sociedad. Se puede decir que, en parte, de allí es de donde nace la implementación de las leyes de cuotas, cuyo objetivo es establecer un porcentaje mínimo de participación femenina tanto en el entorno público como en el privado. “Las cuotas son un medio adecuado para promover la equidad no solo porque permiten garantizar la participación de sectores excluidos de los niveles de decisión sino porque, además, lo hacen sin perjudicar a la administración pública” (Lozano y Molina, 2014).

La incorporación de este tipo de alternativas ha significado una importante variación en la manera de gobierno de los países en donde se ha aplicado, sin embargo, su funcionamiento depende de un amplio conjunto de condicionamientos (Archenti y Tula, 2007). Por tal razón, el funcionamiento de esta medida está ligado a diversos factores que no pueden ser precisados por medio de las normativas, por lo cual no cuenta con una eficacia irrefutable. Es necesario tener en cuenta que las variaciones del funcionamiento de las leyes de cuotas en los países en donde se han implementado, dependen de la combinación de las medidas y del entorno político, social y económico que tenía lugar previo a el establecimiento de las cuotas (Krook, 2008). Además, usualmente se recomienda que estas medidas sean de uso transitorio, ya que, la idea no es únicamente que aumente la participación del género femenino en los sectores en los que se aplique, si no que haya un cambio sustantivo en las oportunidades de ingreso de las mujeres a dichos mercados (Franceschet, 2008). El ideal es que se llegue al punto en donde sin necesidad de mantener medidas que fomenten la inclusión de las mujeres, exista una garantía general de equidad en las oportunidades de ingreso al mercado laboral para ambos géneros.

De igual forma, existen otras medidas como las políticas de acción positiva, en donde se establecen estrategias de disminución de la marginación laboral dirigidas a grupos específicos, las cuales conllevan al establecimiento de preferencias que favorecen a las mujeres en el acceso al empleo y la potencialización de su carrera profesional en el mercado laboral (Otero, 2002). Es decir que, es una combinación de estrategias encaminadas a la reducción gradual de las desigualdades de género

en el mercado laboral, “las medidas de acción positiva son necesarias para nivelar puntos de partida desiguales, especialmente cuando las desigualdades socioeconómicas entre grupos son profundas y se derivan de una historia de opresión y de exclusión social de uno de los grupos por el otro” (OIT, 2003, p.76).

En general, las políticas de género deben ir focalizadas a las necesidades específicas según el grupo social, ya que, se ha evidenciado que las formas de discriminación, las distribuciones desiguales y la segregación laboral pueden variar de un lugar a otro, así como las mujeres pueden participar y acogerse favorablemente a las políticas de diversas maneras (De la Cruz, 1998). De allí la importancia del enfoque de género en la formulación de políticas públicas, “los modelos y la estructura de la desigualdad difieren en función del país, son tan diversos como las maneras de percibir lo que se considera intolerable, y también en función de los recursos financieros y humanos disponibles en las diferentes etapas del desarrollo socioeconómico” (OIT, 2003, p.14).

Además, las estructuras sociales sufren una constante transformación en donde se relacionan y colaboran entre sí diferentes actores: las entidades estatales, la sociedad civil, la academia y los organismos multilaterales, están comprometidos en el debate sobre las estrategias de desarrollo más adecuadas teniendo en cuenta la región (Benavente y Valdés, 2014). Así pues, dado que la disminución de las desigualdades de género no depende únicamente de las medidas que se tomen para ello, es necesaria una transformación conjunta de la sociedad.

1.3 Economía del cuidado y género

La economía del cuidado demanda una asignación considerable de tiempo, el cuidado de los hijos y del hogar, es un servicio que requiere prestarse de manera permanente; sin embargo, es una labor subvalorada en donde, por lo general, no se cuenta con beneficios, protección ni compensación. La naturaleza de esta economía es tradicionalmente asignada a la mujer, sin que se reconozca como un trabajo, lo que evidencia la estructura de poder masculina que aún permanece en las convicciones sociales; “la realidad de la dominación masculina es a menudo negada o minimizada: sus efectos

siguen siendo percibidos, en numerosos contextos políticos y sociales, como «naturales» (Urteaga, 2009, p.185). Los patrones socio culturales cuentan con un fuerte estereotipo de género bajo el cual, “por defecto”, entre las vocaciones de las mujeres se encuentra el cuidado del hogar, los hijos, y todas las responsabilidades que conllevan dichas labores. Como mencionan Cebrián y Moreno (2018), “aunque la realización de tareas en el hogar parece crecer entre los hombres, aún sigue siendo mayoritariamente femenina, incluso cuando las mujeres trabajan fuera del hogar, siendo menor la brecha de género entre los más formados”, de manera que, a pesar del aumento en la participación de género masculino en las labores del hogar, estas responsabilidades siguen estando en su gran mayoría sobre los hombros del género femenino. Las mujeres deben combinar sus esfuerzos para lograr cumplir con sus obligaciones en la economía del cuidado, sin que ello signifique olvidarse de las presiones empresariales de su posición laboral (Prieto y Pérez, 2013).

Dicho patrón constituye de manera evidente una forma de discriminación de género, los estereotipos de las actividades a las que se dedican los hombres y las mujeres no deben estar preestablecidos, por el contrario, la economía del cuidado cuenta con diversos escenarios en donde pueden intervenir ambos géneros; sin embargo, pese a que las tareas del hogar empiezan a percibirse entre los hombres como una responsabilidad que les compete, su participación es todavía marginal (Bucio, 2012). Por tal razón, el rol de las mujeres en el hogar influye directamente en las oportunidades de inserción laboral con los que cuentan frente a los hombres; los privilegios masculinos no deberían asumirse, es necesario generar un análisis profundo de la evolución de la participación de ambos géneros en la economía del cuidado. Si se tiene en cuenta el tiempo invertido en el trabajo remunerado y no remunerado, se evidencia que las jornadas laborales son más extensas para las mujeres, además de que el hecho de tener hijos es un factor determinante en el tiempo dedicado al trabajo para ambos géneros, aunque en mayor medida para las mujeres (Cebrián y Moreno, 2018). De esta manera, para generar medidas que permitan eliminar estos patrones que reproducen la desigualdad, es necesario detallar la tendencia de los factores que han transformado la dinámica de participación laboral femenina e inserción laboral y la distribución de la economía del cuidado entre hombres y mujeres.

2. Las mujeres y su rol económico y laboral en Colombia

2.1 Actividades domésticas y laborales en Colombia

En Colombia, la economía del cuidado es generalmente delegada al género femenino, “se asigna a las mujeres el trabajo reproductivo (cuidar, realizar las tareas domésticas, educar, etc.); y los hombres se educan sobre todo para el trabajo productivo, cuyo fin principal es generar ingresos” (OIT, 2014, p.20). Este tipo de labores no son consideradas necesariamente como un empleo y generalmente cuentan con remuneración baja o nula, y cero oportunidades de ascenso. Como mencionan Prieto y Pérez “el tiempo de dedicación de la mujer al hogar es mayor y, paralelamente, se incrementa el tiempo dedicado por el varón al trabajo profesional; un proceso de cambio en los itinerarios de vida que conduce a una acentuación de las diferencias sexuales en disponibilidad y de las desigualdades laborales” (2013, p.129). De manera que para el género masculino no influye en gran medida la cantidad de responsabilidades que conlleve la economía del cuidado. En Colombia, la proporción de participación de las mujeres en las actividades de trabajo doméstico y cuidado no remunerados rebasa la de los hombres (DANE, 2017).

Hay sectores de la economía que se encuentran feminizados; gran número de mujeres realiza labores manuales, en su mayoría como empleadas domésticas, y otro grupo de mujeres se dedica a ocupaciones de oficina o como vendedoras (Arriagada, 1990). Lo anterior pone en evidencia la elevada presencia del género femenino en el sector comercio y de servicios. De dichas labores destaca el trabajo doméstico en los diferentes escenarios; entre las características que poseen las mujeres que desempeñan estas labores, está que no cuentan con altos niveles educativos, la mayoría solo terminaron la primaria, provienen de zonas rurales y, además, el trabajo se obtiene usualmente por el voz a voz (Rodríguez y Muñoz, 2015). Las características del empleo femenino en Colombia se han venido transformando con el paso de los años, hay aumentos considerables en los niveles educativos de las mujeres ocupadas. Sin embargo, el rol de las mujeres en la economía de cuidado y las labores domésticas sigue siendo un obstáculo para el logro de la equidad de género en el mercado

laboral, ya que, si se tiene en cuenta el tiempo invertido en las actividades laborales del empleo y del hogar, las mujeres usualmente demuestran tener jornadas laborales más extensas (Cebrián y Moreno, 2018).

2.2 Las mujeres en el mercado laboral

En los últimos años, se ha observado en Colombia un incremento sostenido en los niveles de participación laboral femenina a nivel nacional, la tasa global de participación ha aumentado más para las mujeres que para los hombres (Sabogal, 2012). Por otro lado, usualmente son las mujeres jefas de hogar quienes presentan niveles de participación más altos dentro del género femenino, dado que son responsables monetariamente de toda su familia, sin embargo, se ha evidenciado un incremento mayor en la participación de las mujeres cónyuges respecto de las jefas de hogar (Santa María y Rojas, 2001). Lo anterior evidencia la evolución que ha tenido el mercado laboral en materia de igualdad y equidad de género, ya que, poco a poco se rompe con el paradigma tradicional en donde las mujeres son segregadas a labores que en muchas ocasiones no son reconocidas como trabajo. De igual forma, dichos cambios en la dinámica del mercado laboral han traído consigo transformaciones en el entorno familiar de los individuos, la tasa bruta de nupcialidad de las mujeres ha disminuido, y de igual forma, existe una tendencia a retrasar la maternidad hasta que se tiene un trabajo estable y vida profesional consolidada, además de que ha disminuido la tasa bruta de natalidad, y los hijos promedio por hogar (Cebrián y Moreno, 2018)

Sin embargo, pese al incremento de la participación laboral femenina en el mercado de trabajo se siguen reproduciendo formas de discriminación hacia la mujer. Como menciona Sabogal “en Colombia, las mujeres tienen salarios menores que los hombres pese al aumento en su participación laboral, al mayor número de horas trabajadas y a la igualación entre hombres y mujeres de ciertas características observables, tales como la educación, durante las últimas tres décadas” (2012, p.54); esto ilustra las características desiguales en los roles que se desempeñan, como lo son brechas salariales e inequidades en la distribución laboral, lo que a su vez conduce a un entorno de trabajo vulnerable para las mujeres, con bajas oportunidades de progreso laboral.

Estos rasgos del mercado laboral son resultado de presunciones colectivas de los roles según el género, no hay distinción entre las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, y las construcciones histórico-culturales elaboradas y consolidadas por los poderes masculinos a través de siglos (Rauber, 2003). Las desigualdades de género son un patrón que, aunque con menor impacto cada vez, se sigue reproduciendo en diversos escenarios laborales, “en América Latina y el Caribe, los hombres ganan más que las mujeres, independientemente de la edad, el nivel de educación, el tipo de empleo y el tamaño de la empresa” (OIT, 2014). De igual manera, es posible percibir marcadas diferenciaciones de género según las actividades realizadas y el sector económico del que hacen parte estas, lo que se conoce como la “segregación horizontal”, que se refiere a la exclusión dentro de las ramas laborales, en donde se identifican labores realizadas mayormente por hombres, y actividades que igualmente son responsabilidad casi exclusiva de las mujeres. (Eliosoff, Leiva, Marcelo y Ramos, 2016).

Uno de los escenarios en donde se ha normalizado la marginación laboral de las mujeres, es en la ocupación de cargos gerenciales y/o de alto impacto, independientemente del sector económico, cada vez que se avanza en cargos de mayor responsabilidad y remuneración disminuye la participación de las mujeres (Barberá, Ramos, Sarrió y Candela, 2002). En este caso, la discriminación radica en los limitantes a los que se ven enfrentadas las mujeres en el momento de aplicar a cargos superiores, además de sus cualidades y capacidades propias, influyen factores como el sector económico, el tipo y tamaño de la empresa y la participación ya existente de otras mujeres en estos cargos. La segregación en la distribución laboral de este tipo de cargos entre hombres y mujeres, también se interpreta teniendo en cuenta el llamado “techo de cristal”, un término que sugiere la existencia de una restricción tácita en el ascenso laboral dentro de las empresas por cuestiones de género (Barberá et. al, 2002). En este sentido, tanto por las inequidades en la asignación salarial como por la distribución laboral desigual, las mujeres se encuentran en una posición de desventaja a la hora de acceder a los cargos de mayor jerarquía, deben contar con niveles educativos más altos que los de los hombres, mayor productividad, y favorabilidad de las características del entorno del empleo.

2.3 Estudios sobre el aporte de las mujeres al mercado y a la economía

Como se mencionó previamente, el rol de la mujer es un factor fundamental en la economía del cuidado y del hogar, de igual manera, también juega un papel de vital importancia como partícipe del mercado laboral y de la economía en general. En Colombia, se han generado grandes cambios en la dinámica laboral, las competencias laborales de las mujeres han aumentado debido al incremento en la acumulación de años de escolaridad, lo que hace que su participación en actividades con alto nivel de calificación sea mayor; pese a ello, parte de su oferta de trabajo aún se concentra en labores con menor estabilidad en sectores como el comercial y de servicios (Cárdenas, 2013).

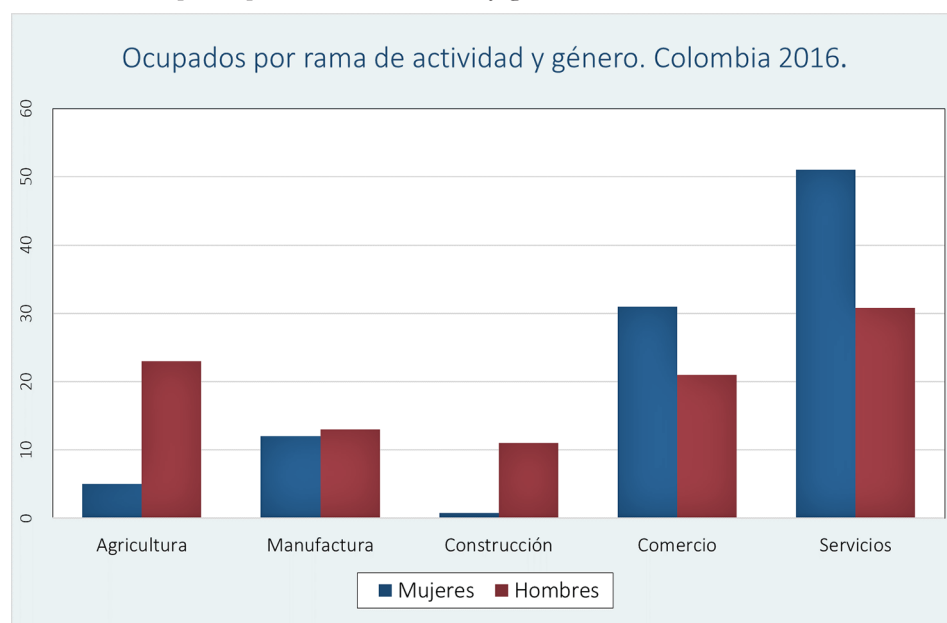
De esta manera, es posible inferir que se está desperdiciando capital humano que podría potenciar la productividad a partir de la aplicación de políticas que garanticen el aprovechamiento de la fuerza de trabajo de las mujeres. El incremento en la participación femenina en el mercado laboral se ha traducido en igual proporción en el aumento de su autonomía y participación en la economía del hogar, por lo que al convertirse en agente receptora de remuneraciones monetarias se ha cambiado el precepto del hombre como único responsable económico del hogar (Rodríguez y Muñoz, 2015).

3. Análisis de las características laborales de las mujeres

La caracterización del trabajo femenino está dada por diferentes factores, tanto personales como colectivos, difiriendo en gran medida de las características laborales del género masculino. Existen labores altamente representadas por las mujeres, especialmente las labores del hogar (que en la gran mayoría de los casos no son reconocidas ni remuneradas), trabajos domésticos, temporales, de medio tiempo y muy comúnmente en el sector servicios. Arteaga y Abarca (2018), mencionan que “el género configura prácticas, formas de hacer, experiencias, así como representaciones sobre la realidad” (p.6), es decir que, la dinámica tanto social como laboral de las personas puede estar predispuesta por condiciones ajenas a su voluntad propia. Además, “bajo el supuesto de que las mujeres son más propensas

que los hombres de abandonar un trabajo para realizar tareas asociadas con el cuidado de los niños, tienen menos posibilidades de ser contratadas” (Espino, 2012, p.220), lo cual reduce las posibilidades de inserción de las mujeres en el mercado laboral, y favorece a los hombres, ya que, se asume de por sí que ellos nunca van a ser los responsables de las actividades propias del hogar.

Gráfica 1. Ocupados por rama de actividad y género.

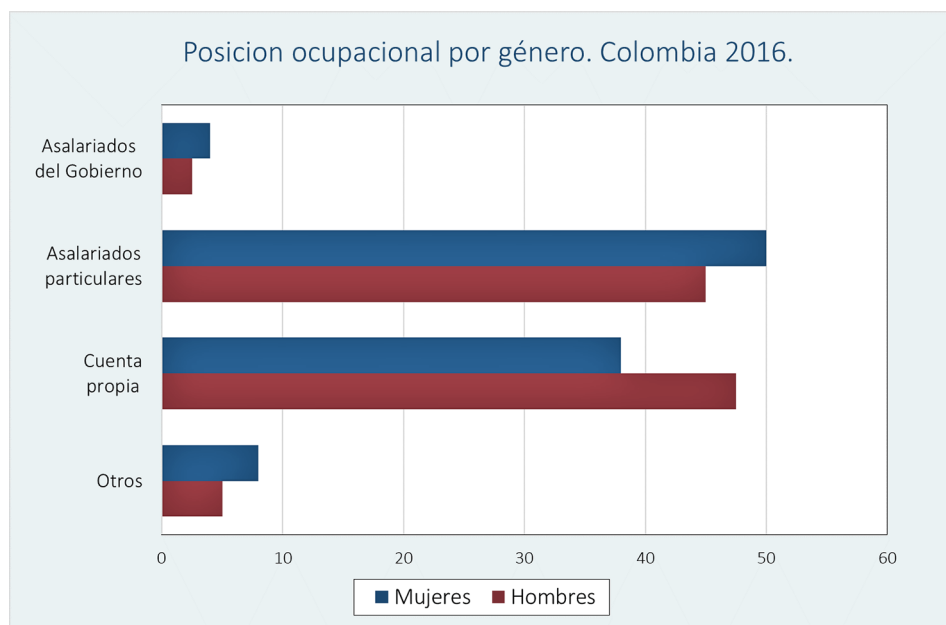


Fuente: Elaboración propia con base en GEIH DANE (2018).

Los imaginarios colectivos acerca de los roles en los que se debe desempeñar la mujer conlleva a que existan actividades y sectores en donde están sobrerrepresentadas; se evidencia una rígida asignación de los roles tradicionales en la vida cotidiana que se ha extendido hasta en el ámbito laboral, lo que favorece la reproducción de las desigualdades de género, ya que, la elección de los trabajadores no depende completamente de sus competencias profesionales (Ayala, Cabezas y Filippis, 2011). En este sentido, dado que la asignación tradicional de los roles infiere en la técnica de la selección de las vacantes laborales, las oportunidades de ingreso al mercado laboral van a estar directa o indirectamente condicionadas por los

mismos imaginarios colectivos. Como se evidencia en la gráfica 1, sectores como la agricultura y la construcción, que usualmente son asociados a la carga física, son ocupados en su mayoría por hombres, mientras que en los sectores de comercio y servicios predomina la presencia de las mujeres.

Gráfica 2. Posición ocupacional por género.



Fuente: Elaboración propia con base en GEIH DANE (2018).

Ese condicionamiento de las mujeres a cierto tipo de actividades hace que se limite su inserción a diferentes sectores de la economía; resalta la gran proporción de empleo femenino concentrada en el sector servicios, en labores como la educación, servicios administrativos, actividades de atención a la salud humana y asistencia social (Sánchez, 2020). Ahora bien, en cuanto al tipo de vinculación, se destaca el hecho de que en el sector público las mujeres tienen una mayor participación que los hombres, mientras que estos se encuentran en su mayoría en una posición ocupacional de cuenta propia, como se puede evidenciar en la gráfica 2.

Las características sociales, económicas y laborales de hombres y mujeres difieren en diversos aspectos, lo que hace que varíe su entorno y modo de desempeñarse en la vida cotidiana. Para las mujeres, las decisiones del

ámbito laboral van ligadas a factores como la maternidad y la familia, en donde el ideal es encontrar un equilibrio entre su motor de superación y la consecución de sus metas a nivel profesional (Arteaga y Abarca, 2018). Pese a ello, la actuación de las mujeres en la sociedad en general se ha venido transformando, empezando por el rol dentro del hogar; cada vez son más las familias pequeñas o monoparentales con una mujer como jefe del hogar, lo que incide en el incremento de la participación laboral femenina (González, 2004). Además, el hecho de que aumente la participación de las mujeres en el mercado laboral hace que se impulse su autonomía y cambie su rol dentro del hogar, al igual que fomenta la equidad de género tanto social como laboralmente.

Estos cambios implican un acercamiento a la equidad de género, en donde las oportunidades y la justicia en el trato sea igual tanto para los hombres como para las mujeres, el impulso del crecimiento para ambos géneros es una estrategia de inclusión que funciona para la sociedad en general, y para las empresas en particular (Santana, 2012). Como menciona Lobato (2006), “con la diversificación de los tipos de familias y el incremento en el nivel educativo de la población femenina, la relación de mujeres y empleo evoluciona, a la vez que se mantienen ciertas distancias culturales y sociales respecto a esa misma relación con el empleo por parte de los hombres” (p.4), es decir que, se observa un gran avance en la eliminación de las desigualdades de género, pero aún existen condiciones diferenciales por transformar.

A pesar del reparto de jefatura y obligaciones financieras del hogar, como menciona González (2004), “la carga de las tareas domésticas y de cuidado de las personas continúa reposando en gran medida sobre los hombros femeninos, lo cual pone de manifiesto la resistencia de unas suposiciones profundamente ancladas sobre el trabajo, la familia, la sociedad y los roles de los géneros en estas esferas”, por lo cual el incremento de la participación laboral de las mujeres en el mercado de trabajo debe venir acompañado de la inclusión de los hombres en la economía del cuidado y las tareas del hogar.

De esta manera, aun hacen falta avances en el trato igualitario, ya que, aunque aumenten la cantidad de mujeres que se hacen cargo de la economía de la casa, “respecto a los ingresos laborales, las jefas de hogar solo ganan

el equivalente al 60% de lo que gana un jefe varón y deben afrontar, por lo general solas, la manutención económica y la crianza de los hijos, lo cual es más grave en hogares monoparentales, porque muchos de ellos ni siquiera cuentan con pensiones alimenticias de los ex cónyuges” (Espino, 2012).

4. Brechas y segregación laboral

Las mujeres a lo largo del tiempo han sido objeto de diversos tipos de discriminación en el mercado laboral, sin embargo, se han tenido grandes avances, como lo son mayores tasas de productividad, diversificación laboral y una mayor inserción laboral femenina (Avolio y Di Laura, 2017). Pese a dichos progresos, aún se pueden evidenciar barreras en la inclusión al mercado laboral, vulnerabilidad, marginación y segregación hacia las mujeres en algunos de los sectores de la economía. Al contrastar por género los niveles educativos de los ocupados, se observa un mayor nivel de escolaridad para las mujeres, sin embargo, aunque la educación generalmente se señala como una garantía de trabajo ideal, la persistencia de las barreras y brechas de género impide que los altos niveles de educación se traduzcan en óptimas oportunidades de empleo para las mujeres, en especial las más jóvenes (Muñoz, 2019). El incremento en la preparación académica hace que aumenten los niveles de remuneración para el grupo, sin embargo, ello produce una mayor desigualdad, ya que, la cualificación de las mujeres no es igualmente valorada que la de los hombres, la asignación salarial no compensa las dotaciones productivas de manera equitativa para los dos géneros.

Lo anterior representa una serie de diferenciales en el trato según el género que favorecen en gran medida a los hombres; ellos tienen mayores oportunidades de posicionarse en cargos de alta jerarquía, estabilidad laboral y mejores remuneraciones, mientras que las mujeres son segregadas a labores periféricas menos valoradas (González, 2004). Se podría inferir que el hombre posee una mayor “independencia” a la hora de progresar en el ámbito profesional; como menciona Lora (2016), “las condiciones familiares de las mujeres tienen gran influencia en su probabilidad de desempleo debido a que su rol en el hogar afecta sus incentivos y puede implicarles restricciones o dificultades para encontrar empleo” (p.14), lo

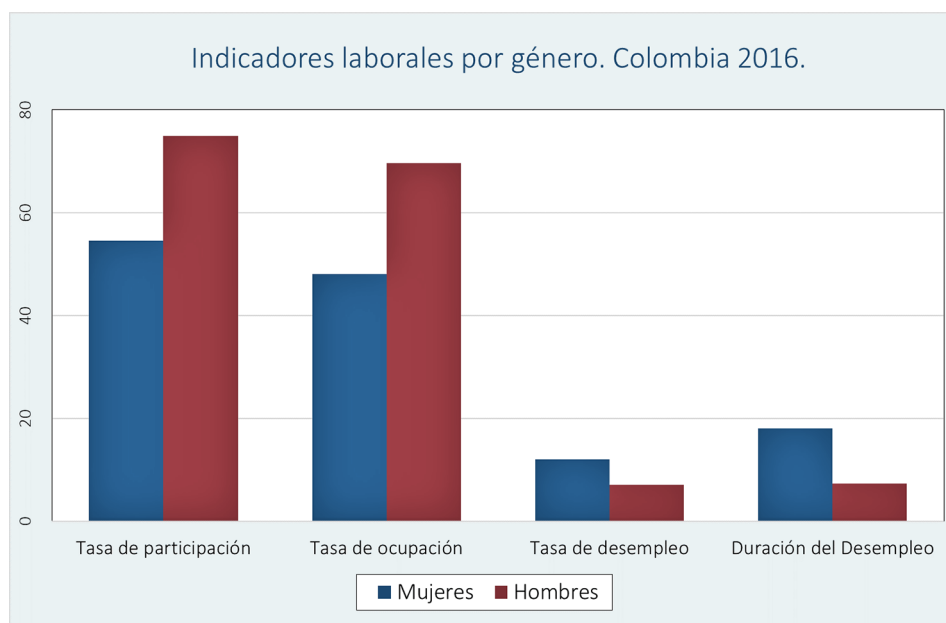
que se relaciona con el hecho de que, como se mencionaba anteriormente, el género femenino debe cargar usualmente con las responsabilidades de la economía del cuidado en el hogar.

El conjunto de características laborales favorables de las mujeres es, en promedio, mejor que el de los hombres, por lo cual, si la distribución de los salarios se asignara teniendo en cuenta la productividad, el género femenino debería recibir remuneraciones por encima del género masculino. Sin embargo, el comportamiento del mercado laboral es el contrario: derivado de las diferentes discriminaciones en contra de las mujeres, ellas reciben asignaciones salariales en promedio menores; inciden factores como la subvaloración del capital humano femenino, la débil representación de este género en el mercado laboral, la segregación, o la concepción de las mujeres como colaboradoras “secundarias” en el ingreso del hogar (González, 2004). Además, “las mujeres quedan excluidas o «segregadas» de ciertas clases de trabajos a causa de unas prácticas de contratación favorables a los hombres o de obstáculos para obtener ascensos o progresar profesionalmente” (OIT, 2003). De esta manera, desde el primer paso en la inserción laboral, las mujeres se ven enfrentadas a barreras de discriminación laboral que no tienen nada que ver con sus capacidades.

Ahora bien, en cuanto a los niveles de participación laboral femenina, se evidencia que las mujeres se enfrentan a niveles más altos de desempleo, por lo que permanecen una mayor cantidad de tiempo en la inactividad; en promedio, una mujer dura como desempleada 2,4 veces más tiempo que un hombre (Sánchez, 2020). Este comportamiento se presenta por diferentes causales, entre los que están la asociación de las mujeres a puestos periféricos o de menor jerarquía, la escasez de vacantes de empleo, y la proporción de mujeres que permanecen sin empleo. Como se evidencia en la gráfica 3, los hombres presentan tasas de participación y ocupación más altas que en el caso de las mujeres, a la vez que su permanencia en el desempleo es menor. Igualmente, dado el aumento de la cualificación laboral de las mujeres, se ha incrementado su búsqueda de trabajo, sin embargo, “la capacidad de respuesta del mercado laboral no ha evolucionado a la par con esta demanda como lo demuestran las tasas de desempleo femenino, que superan ampliamente las masculinas, lo que

limita y desincentiva la inserción laboral de las mujeres” (Milosavjevic, 2007). De esta manera, las brechas en los niveles de desempleo también constituyen en sí mismas una forma de discriminación de género, como menciona Vásconez (2012), “aun cuando se observa una tendencia general hacia la reducción de este indicador a partir de los primeros años de los 2000, la brecha entre mujeres y hombres en general se mantiene e incluso se eleva durante los últimos años” (p.82), evidenciando que la desigualdad de género aun es una problemática latente en el mercado laboral.

Gráfica 3. Indicadores laborales por género.



Fuente: Elaboración propia con base en GEIH DANE (2018).

Para el género masculino se observan más posibilidades de posicionamiento en cargos de alta importancia, más estables o con una asignación salarial más alta, mientras que a las mujeres se les suelen asignar labores periféricas, no fijas, de baja remuneración y de menor prestigio (OIT, 2003). El imaginario de que los hombres cuentan con mayores y/o mejores capacidades que las mujeres a la hora de desempeñarse laboralmente, hace que el género se convierta en una variable de selección, favoreciendo la discriminación en el mercado de trabajo. Por otro lado, como menciona

Sabogal (2012), “las mujeres que se encuentran por fuera del mercado laboral tienen un conjunto de características observables menos favorables que las que trabajan, lo cual reduce los salarios, aumentando la brecha salarial”, es decir que, mujeres que se desempeñan en labores no formales o se dedican a la economía del cuidado, sufren incluso mayores grados de discriminación.

La asignación salarial es uno de los atributos en donde más resaltan las desigualdades de género en el mercado laboral, “se estima que en el mundo los salarios de las mujeres equivalen aproximadamente al 77 por ciento de los de los hombres” (OIT, 2016). Los hombres reciben en promedio, mayores remuneraciones que las mujeres, así estas cuenten con un capital humano más propicio; según Baquero, Guataquí y Sarmiento, (2000): “la optimización del mercado de trabajo se logra en el punto en donde la productividad marginal iguala los salarios, pero al haber discriminación sexual, el producto marginal de las mujeres excederá sus salarios y este exceso será cada vez mayor cuanto más discrimine el empresario; igualmente la brecha salarial entre hombres y mujeres crecerá con el grado de discriminación” (p.21). Por lo tanto, este trato diferencial no solo favorece la discriminación de género, sino que constituye una barrera al logro de un mercado laboral eficiente, dado que hay características sobrevaloradas que reciben altas remuneraciones, y hay habilidades y experiencias que no reciben los retornos monetarios merecidos, por lo que podrían tender a desaprovecharse. Anker (1997), menciona que: “las ideas estereotipadas de «lo masculino» y «lo femenino» que dominan en todo el mundo encierran consecuencias importantes para el desarrollo y la competitividad”, lo cual evidencia que las características productivas observables de los individuos no son el primer factor a la hora de asignar una remuneración, hay un trato diferencial en donde no se correlaciona de manera equitativa el vector de características laborales ni el capital humano, con los salarios.

La distribución de la brecha salarial evidencia igualmente diferenciaciones dependiendo del nivel o grupo de ingresos, que se puede dividir entre “altos” y “bajos”, en donde la cualificación toma mayor importancia en la medida en que van aumentando los ingresos, es decir que la brecha salarial disminuye, sin embargo, no se llega a un punto de trato igualitario

en la remuneración para ambos géneros. Las asalariadas que pertenecen a la parte más alta de la distribución de ingresos evidencian una brecha de ingresos laborales favorable, no porque no sean discriminadas, sino porque sus altas remuneraciones se encuentran asociadas a mejores vectores de capacidades que los hombres, lo cual confirma la brecha creciente por discriminación en la parte alta de la distribución, el mencionado efecto “techo de cristal”, en donde pese a que las mujeres cuenten con mayor capital humano, sufren un trato diferenciado en términos salariales (Mejía y Sánchez, 2020). De otro lado, las asalariadas que pertenecen a la parte más baja de los ingresos, se encuentran en desventaja frente a los hombres en los niveles de remuneración, lo que se puede explicar en parte por la baja dotación, la segregación laboral y las barreras a la vinculación laboral femenina. Por lo cual, para la parte baja de la distribución de ingresos, se hace necesaria la postulación y ejecución de políticas públicas que fomenten la generación de contratos formales con el fin de acabar con las brechas (Badel y Peña, 2010).

5. La situación laboral de las mujeres jefas de hogar

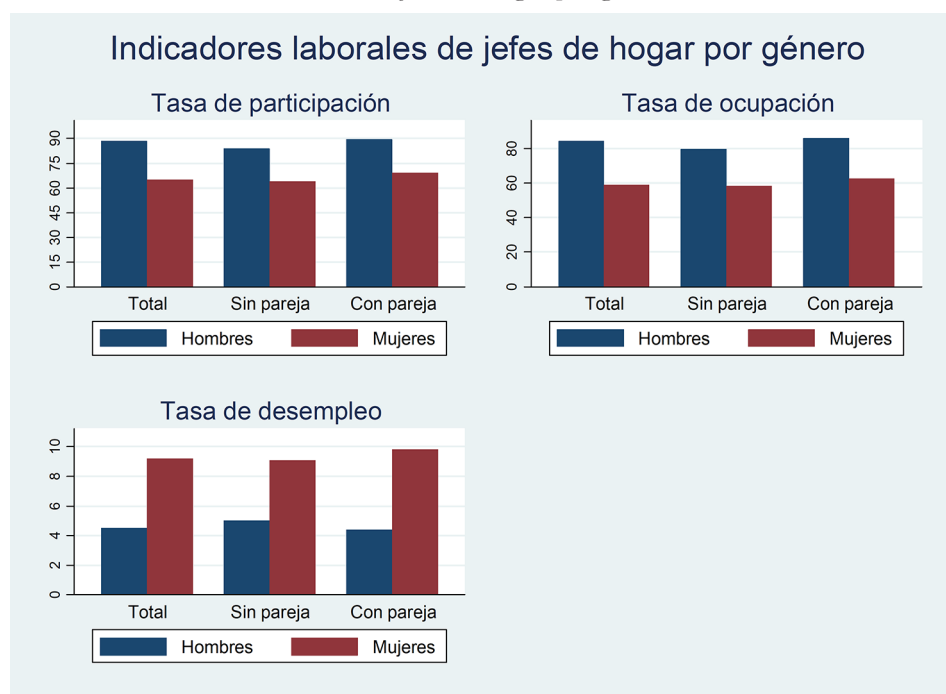
La jefatura del hogar se concibe como una categoría de análisis fundamental, en la medida en que gran parte de las condiciones económicas de ese miembro se reflejan en las situaciones del resto de miembros del hogar. Tradicionalmente, en las encuestas de hogares los mismos integrantes del hogar identifican de manera subjetiva quien es el jefe del hogar, que no siempre, pero sí en un alto porcentaje es el que mayor ingreso provee. A partir de la identificación del jefe, se establecen el resto de posiciones en el hogar en función de su parentesco.

En Colombia el 35,9% de hogares tiene jefatura femenina (aproximadamente 5.095.000 hogares). Del total de jefas, el 80% de sus hogares son monoparentales (sin pareja, cónyuge, esposo). La jefatura femenina de los hogares está asociada a la existencia de hogares monoparentales, en donde la carga del hogar recae en las mujeres, y este es un aspecto que refleja las desigualdades de género. Mientras que el 80% de las jefas de hogar son solteras (sin pareja conviviendo en el mismo hogar), esa cifra es de 22% para hogares con jefatura masculina. Asimismo, a pesar de que el 36% de hogares en el país tienen jefatura femenina, cuando se considera el

total de los hogares con jefes de hogar solteros, se observa que el 66% de ellos son encabezados por una mujer.

Un aspecto importante es que las menores oportunidades laborales de las mujeres, expresadas en menores tasas de participación y mayores de desempleo, se mantienen incluso cuando ellas son la fuente principal de ingreso en los hogares, lo que pone a estos hogares en elevados niveles de vulnerabilidad económica. Ese resultado se observa en la gráfica 4, donde independiente de la existencia de pareja en el hogar, las mujeres enfrentan mayor desempleo. Las jefas de hogar con pareja tienen mayor participación laboral (menor inactividad), lo que se podría explicar por una liberación parcial de tiempo en actividades domésticas, para una fracción de ellas, que además son quienes tienen mayores niveles educativos dentro de las jefas de hogar. En el resto de la sección se analizarán las características sociodemográficas y ocupacionales de los jefes de hogar, comparando la situación por género, y si los jefes tienen pareja o no.

Gráfica 4. Indicadores laborales de jefes de hogar por género.



Fuente: Elaboración propia con base en GEIH DANE (2018).

6. Caracterización sociodemográfica y laboral de jefes de hogar por género

Además de las problemáticas de segregación y discriminación laboral que enfrentan las mujeres en general, en el caso de las jefas de hogar la composición de los hogares bajo su responsabilidad y sus características demográficas, profundizan la vulnerabilidad en la que se encuentran. Más del 50% de jefas de hogar solteras integran hogares de más de 2 personas, cifra del 20% para los hombres solteros, de este modo, a pesar de ser solteras tienen a su cargo más personas, no solamente hijos, también en algunos casos sus padres. Al comparar los jefes hombres sin pareja, ellos, en la mayoría de casos, viven solos o con una persona a su cargo. Adicionalmente, las mujeres jefes de hogar solteras tienen mayor edad media que aquellas con pareja, y menores niveles educativos.

Como se indicó en secciones anteriores, las mujeres tienen mayores niveles educativos que los hombres. No obstante, al comparar las mujeres con y sin pareja, las solteras tienen menores niveles educativos, mientras que aquellas con cónyuge es el grupo con mayores niveles educativos de todos los grupos considerados. De este modo, el nivel educativo podría implicar un rol distinto de las mujeres al interior de sus hogares, y un reconocimiento que quizá no tienen las mujeres cuando tienen menores niveles de escolaridad, aun cuando trabajen, y mucho menos aquellas que realizan únicamente actividades de cuidado al interior de sus hogares. Por lo tanto, como se mencionó antes, la participación laboral femenina es una puerta para un mayor reconocimiento en la sociedad y en sus hogares, pero también, es esencial para una ampliación de libertades en otras dimensiones de su vida.

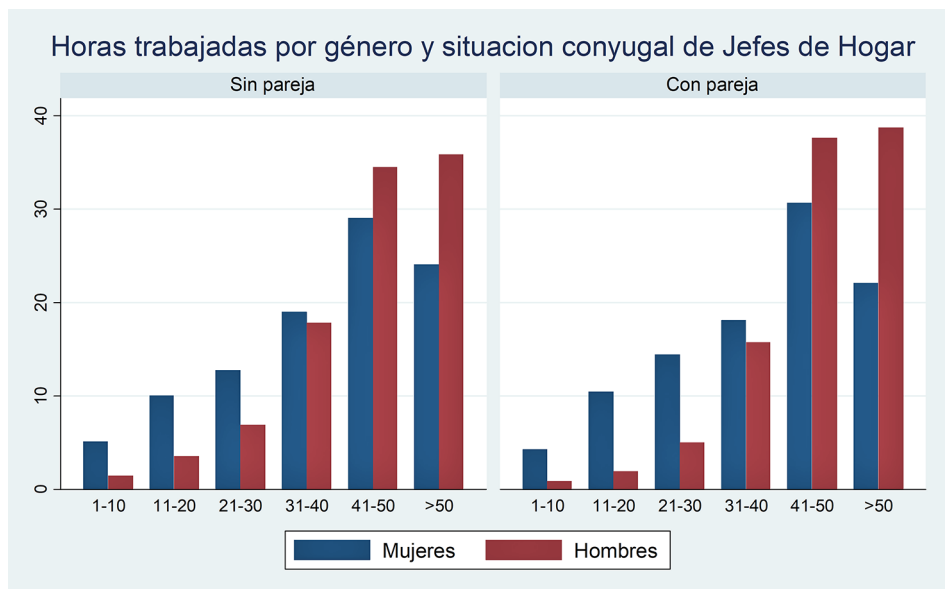
Tabla 1. Características personales de jefes de hogar por género y estado conyugal.

		Jefatura femenina		Jefatura masculina	
		<i>Sin pareja</i>	<i>Con pareja</i>	<i>Sin pareja</i>	<i>Con pareja</i>
Integrantes	1 o 2	47,3	17,4	79,6	16,4
	3 o 4	37,1	48,9	14,9	55,4
	más de 4	15,7	33,8	5,5	28,2
Edad	Menor a 24	3,8	6,4	6,3	3,5
	24 a 40	25,1	38,3	25,4	36,7
	40 a 60	39,8	42,0	39,8	41,2
	Mas de 60	31,4	13,3	28,6	18,6
Nivel educativo	Ninguna	8,3	5,7	9,6	5,6
	Primaria	33,1	28,6	33,0	34,2
	Secundaria	36,5	39,7	32,5	40,5
	Superior	22,2	25,9	24,8	19,7
Salud	Régimen contributivo	51,0	51,3	46,9	55,2
	Régimen subsidiado	44,1	44,0	42,5	38,6
	Sin afiliación	4,9	4,7	10,6	6,3

Fuente: Elaboración propia con base en GEIH DANE (2018).

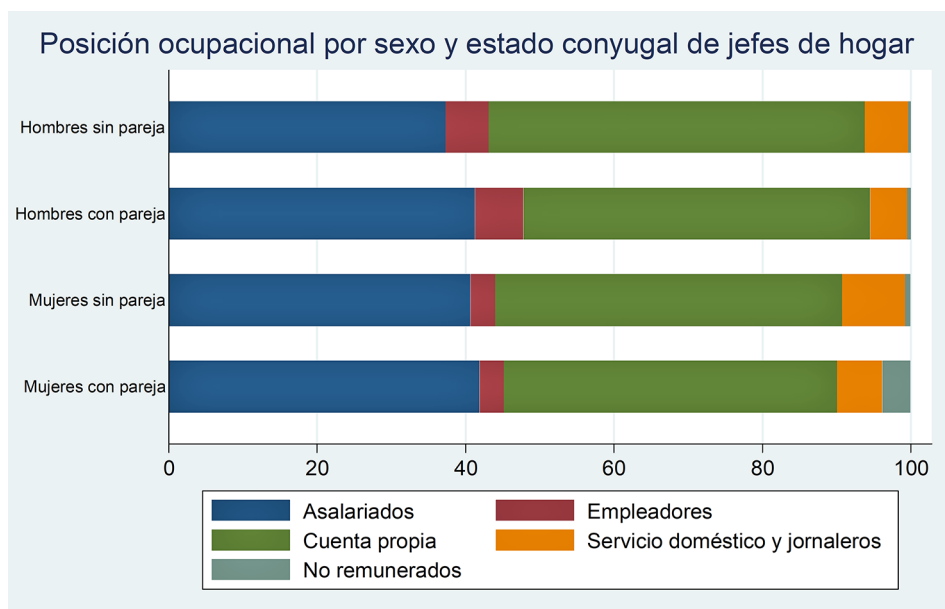
Las mujeres tienen empleos con características diferentes a los de los hombres, y en ciertos casos la situación entre jefas de hogar y composición del hogar (estado conyugal y número de integrantes) es distinta. Las mujeres se ocupan en actividades con menor intensidad horaria, y esto es así incluso para las jefas de hogar, sobre quienes recae no solamente el sustento económico de los hogares, también las actividades de reproducción doméstica y cuidado. En la gráfica 5 se observa que lo anterior es cierto, independientemente de la situación conyugal de las jefas de hogar, con o sin pareja la carga en las actividades de cuidado implicaría una menor disposición para realizar actividades laborales. En el caso de los hombres, los jefes de hogar con pareja tienen ocupaciones con un poco más de intensidad, por el incremento de la dependencia económica, dadas las menores tasas de participación laboral femenina.

Gráfica 5. Horas trabajadas por género y situación conyugal de Jefes de Hogar.



Fuente: Elaboración propia con base en GEIH DANE (2018)

Gráfica 6. Posición ocupacional por género y estado conyugal de jefes de hogar.

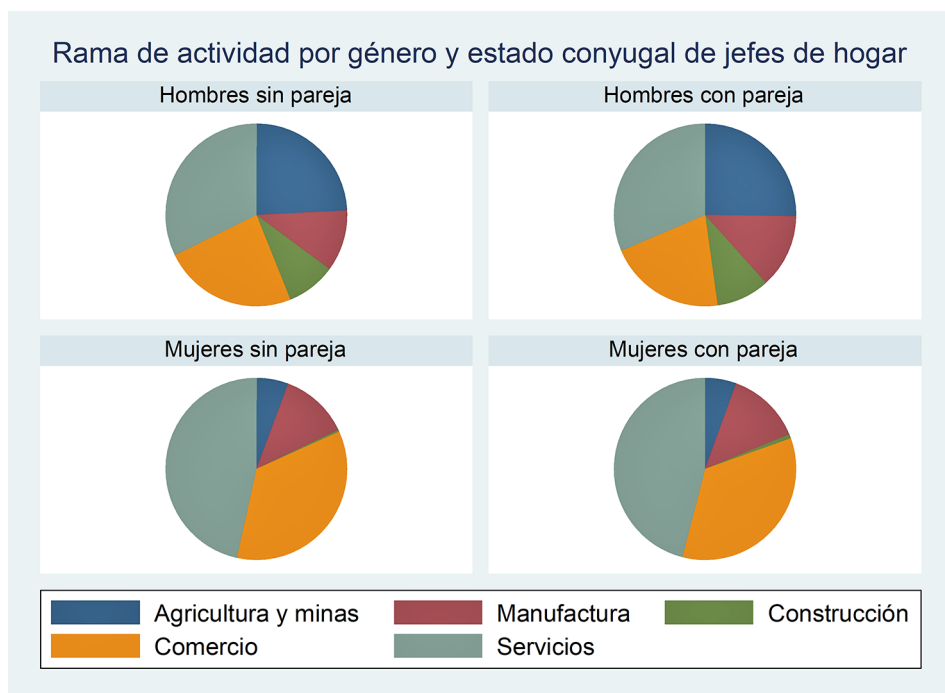


Fuente: Elaboración propia con base en GEIH DANE (2018).

La segmentación es una de las características del mercado laboral colombiano, lo que se manifiesta en la elevada participación del empleo por cuenta propia, doméstico, no remunerado, y en ocupaciones de baja calificación (Uribe, Ortiz y García, 2007). Las desigualdades laborales por género se manifiestan también en el tipo de vinculación laboral, las mujeres tienen mayor ocupación en relaciones laborales endebles y con subordinación personal y de hogares. Lo anterior, es más evidente cuando las mujeres no son jefas de hogar, pero, aun así, el 10% de las jefas de hogar con pareja son empleadas domésticas o trabajadoras sin remuneración.

Las ideas frente a los roles de género se reproducen en el ámbito laboral, y esto sucede a pesar del aumento de la participación laboral femenina. Gran parte de las ocupaciones y profesiones vinculadas con el cuidado, son realizadas por mujeres, profesoras de educación básica, enfermería, servicios estéticos, aseo, atención al cliente, y en general, una parte amplia de servicios personales son realizados por mujeres. En contraste, la agricultura y la construcción, que décadas atrás eran consideradas intensivas en requerimientos de fuerza y que, bajo la idea discriminatoria de menor capacidad de las mujeres, hacía que fueran realizadas en su gran parte por hombres. A pesar de los cambios en maquinaria, la evidencia en contra de la menor capacidad de fuerza de todas las mujeres, y el incremento de la participación de las mujeres en el mercado laboral, estas actividades siguen teniendo un carácter masculino. En consecuencia, el 82% de mujeres trabajan en el sector terciario (comercio y servicios), una participación similar a la de los hombres en la manufactura (12%), y menos del 1% trabaja en la construcción o la agricultura.

Gráfica 7. Rama de Actividad por género y estado conyugal de jefes de hogar.



Fuente: Elaboración propia con base en GEIH DANE (2018).

Conclusiones

La dinámica laboral del género femenino se ha venido transformando gracias a factores como el incremento de la formación académica y profesional de las mujeres, su mayor autonomía e independencia, la participación en los gastos del hogar, y el aumento de la inserción laboral. Sin embargo, aún persisten diversos tipos de desigualdades de género en el ámbito laboral que se manifiestan de varias formas. Se observa que existe una distribución de ingresos desigual, en donde los factores que determinan el nivel de remuneración no están directamente relacionados con el capital humano y las capacidades. Además, hay segregación de las mujeres a labores relacionadas con la economía del cuidado, el trabajo doméstico y actividades en los sectores servicios y comercio, lo cual limita las oportunidades que tienen las mujeres de insertarse laboralmente en algunas ocupaciones y sectores de la economía, y pone un obstáculo a la hora de ascender a cargos de mayor jerarquía y responsabilidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, lo ideal sería generar garantías equitativas para la inserción laboral y posterior ascenso para hombres y mujeres en todas las distribuciones de ingresos del mercado laboral. La dinámica del mundo laboral se ha venido transformando con el paso de los años, por lo cual es necesario que los gobiernos generen cambios en la manera en que se maneja el mercado de trabajo, en la medida en que la dinámica laboral se transforme y surjan nuevos sectores y empleos, es imperativo que se garantice igualdad en las oportunidades de empleo. De igual forma, se debe acabar con los estereotipos colectivos de las ocupaciones según el género; la discriminación y la segregación de las mujeres son problemáticas a las que se les debe hacer frente con medidas efectivas que les den fin a las desigualdades, buscando un desarrollo social y económico inclusivo.

Bibliografía

- Anker, R. (1997). La segregación profesional entre hombres y mujeres. Repaso de las teorías. *Revista Internacional del Trabajo* 116(3), 343 – 370.
- Archenti, N. y Tula, M. (2007). Cuotas de género y tipo de lista en América Latina. *OPINIÃO PÚBLICA, Campinas* 13(1), 185-218.
- Arriagada, I. (1990). La participación desigual de la mujer en el mundo del trabajo. *Revista de la CEPAL* (40), 87-104.
- Arteaga, C. y Abarca, M. (2018). Tensiones, limitantes y estrategias, de género en mujeres trabajadoras de grupos medios, obreros y populares en Chile. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* (4).
- Avolio, B. y Di Laura, G. (2017). Progreso y evolución de la inserción de la mujer en actividades productivas y empresariales en América del Sur. *Revista de la CEPAL* (122), 35-62.
- Ayala, J., Cabezas, A. y Filippis, G. (2011). La integración de la mujer en el ámbito laboral. *Revista Electrónica de Psicología Social «Poiésis»* (22).

- Badel, A., y Peña, X. (2010). Decomposing the Gender Wage Gap with Sample Selection Adjustment: Evidence from Colombia. *Revista de análisis económico*, 25(2), 169-191.
- Baquero, J, Guataquí, J. y Sarmiento, L. (2000). Un marco analítico de la discriminación laboral. Teorías, Modalidades y Estudios para Colombia. *Borradores de Investigación* (8). Universidad del Rosario.
- Barberá, E., Ramos, A., Sarrió M.y Candela, C. (2002). Más allá del «techo de cristal» Diversidad de género. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración* (40), 55-68.
- Benavente, M. y Valdés, C. (2014). Políticas públicas para la igualdad de género. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Borgeaud-Garciandía, N. y Lautier, B. (2014). La personalización de la relación de dominación laboral: las obreras de las maquilas y las empleadas domésticas en América Latina. *Revista mexicana de sociología* 76(1), 89-133.
- Bucio, R. (2012). Presentación. En Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Ed). *Género y Democracia* (pp. 7-16). México D.F: Conapred.
- Cárdenas, J. (2013). *El impacto de la participación femenina en el mercado laboral de los hombres en Colombia desde 1984 hasta 2012*. Universidad del Rosario.
- Cebrián, I y Moreno, G. (2018). Desigualdades de género en el mercado laboral. *Panorama Social* (27), 47-63.
- CEPAL, (2016). *Horizontes 2030: la igualdad en el centro del desarrollo sostenible*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- DANE (2017). Boletín Técnico. Cuenta Satélite de Economía del Cuidado (CSEC). Departamento Administrativo Nacional de Estadística –DANE

- DANE (2018). Gran Encuesta Integrada de Hogares GEIH.
- De la Cruz, C. (1998). *Guía metodológica para integrar la perspectiva de género en proyectos y programas de desarrollo*. País Vasco: EMAKUNDE.
- Eliosoff, M., Leiva, A., Marcelo, J. y Ramos, L. (2016). Las mujeres en la Economía: Una mirada crítica, feminista y periférica. *Cuadernos de Economía Crítica* 3(5), 173-181.
- Espino, A. (2012). Perspectivas teóricas sobre género, trabajo y situación del mercado laboral latinoamericano. En Valeria Esquivel (Ed), *La economía feminista desde América Latina: Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región* (pp. 190-246). Santo Domingo, República Dominicana: ONU Mujeres.
- Franceschet, S. (2008). ¿Promueven las cuotas de género los intereses de las mujeres? El impacto de las cuotas en la representación sustantiva de las mujeres. En Marcela Ríos Tobar (Ed.), *Mujer y política. El impacto de las cuotas de género en América Latina* (pp. 61-96). Santiago, Chile: Catalonia.
- González, S. (2004). *Igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres en el mercado laboral*. Encuentro de Empresarias de la Macaronesia: Las Palmas de Gran Canaria.
- Krook, M. (2008). La adopción e impacto de las leyes de cuotas de género: una perspectiva global. En Marcela Ríos Tobar (Ed.), *Mujer y política. El impacto de las cuotas de género en América Latina* (pp. 27-59). Santiago, Chile: Catalonia.
- Lobato, M. (2006). *Mujeres trabajando: Características generales de la participación de las mujeres en el mercado de empleo en Puerto Rico*. Universidad de Puerto Rico.
- Lora, E. (2016). Desempleo femenino en Colombia: visión panorámica y propuestas de política. En: Arango, L., y Castellani, F (Ed.). *Desempleo femenino en Colombia*. (pp. 1 - 27). Bogotá, Colombia: Banco de la República.

- Lozano, C. y Molina, E. (2014). La ley de cuotas como mecanismo eficiente en la participación política de las mujeres. *Justicia Juris* 10(2), 83-94.
- Mejía, D. y Sánchez, R. (2020). Metodologías estadísticas en el estudio de la discriminación laboral. Mimeo.
- Milosavjevic, V. (2007). Estadísticas para la equidad de género: magnitudes y tendencias en América Latina. *Cuadernos de la CEPAL* (92).
- Muñoz, C. (2019). Educación técnico-profesional y autonomía económica de las mujeres jóvenes en América Latina y el Caribe. *Serie Asuntos de Género* (155). Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- OIT (2003). *La hora de la igualdad en el trabajo*. Conferencia internacional del trabajo 91.^a reunión 2003: Ginebra, Suiza.
- OIT (2014). *Igualdad de género y no discriminación en la gestión del empleo*. San José, Costa Rica: Organización Internacional del Trabajo.
- OIT (2016). *Las mujeres en el trabajo: Tendencias de 2016*. Ginebra, Suiza: Organización Internacional del Trabajo
- Otero, C. (2002). Igualdad, género y medidas de acción-discriminación positiva en la política social comunitaria. *Revista de Derecho Comunitario* 6(12), 489-502.
- Prieto, C. y Pérez, S. (2013). Desigualdades laborales de género, disponibilidad temporal y normatividad social. *Revista española de investigaciones sociológicas* (141), 113-132.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2016). *Informe sobre Desarrollo humano 2016*. New York, Estados Unidos.
- Rauber, I. (2003). *Género y Poder*. Ensayo-Testimonio. Edición especial Parte I.
- Rodríguez, C. y Muñoz, J. (2015). Participación laboral de las mujeres rurales chilenas: tendencias, perfiles y factores predictores. *Cuadernos de Desarrollo Rural* 12(75), 77-98.

- Sabogal, A. (2012). Brecha salarial entre hombres y mujeres y ciclo económico en Colombia. *Coyuntura económica: investigación económica y social*, XLII (1), 53-91
- Sánchez, R. (2020). Caracterización laboral en Colombia por género 2008-2016. Mimeo.
- Santa María, M. y Rojas, N. (2001). La participación laboral: ¿qué ha pasado y qué podemos esperar? *Planeación y Desarrollo Vol. XXXII* (2001), 5-34.
- Santana, H. (2012). Mujer, desarrollo y democracia. En Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Ed). *Género y Democracia* (pp. 123-130). México D.F: Conapred.
- Uribe, J., Ortiz, C. y García, G. (2007). La segmentación del mercado laboral colombiano en la década de los noventa. *Revista de economía institucional* 9(16). 189-221.
- Urteaga, E. (2009). Las políticas de discriminación positiva. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época) (146), 181-213.
- Vásconez, A. (2012). Mujeres, hombres y las economías latinoamericanas: un análisis de dimensiones y políticas. En Valeria Esquivel (Ed), *La economía feminista desde América Latina: Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región* (pp. 42-97). Santo Domingo, República Dominicana: ONU Mujeres.

CAPÍTULO 12

LA RESPONSABILIDAD DE PROTEGER (R2P): UNA RESPUESTA A LOS RETOS HUMANITARIOS DEL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL

Hugo Fernando Guerrero Sierra¹
Angélica María Molineros Rodríguez²
María Fernanda Mogollón Martínez³

Introducción

Después de la caída del Muro de Berlín los conflictos interestatales empezaron a dar paso a un aumento exponencial de conflictos armados de orden intraestatal o, más comúnmente, guerras civiles. La clásica guerra en la que se incluían diferentes Estados pasó a establecerse como una guerra entre internos de una misma nacionalidad (Guerrero & Melamed, 2013). Lo anterior causó, entre otros, desplazamientos forzosos, debilidad institucional y confrontaciones entre los ideales y creencias de quienes pertenecían a diferentes grupos humanos (Fernández, 2013).

1 Doctor Cum Laude en Relaciones Internacionales y Globalización de la Universidad Complutense de Madrid. Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas CIS de la Universidad Santo Tomás – Tunja. Profesor-Investigador Titular de tiempo completo y director del Grupo Interdisciplinar de Política y Relaciones Internacionales (GIPRI), categoría A1 de Colciencias, de la Universidad de La Salle (Bogotá- Colombia). hfguerrero@unisalle.edu.co

2 Profesional en Negocios y Relaciones Internacionales de la Universidad de La Salle. Integrante del Semillero de Investigación en Procesos de Cambio y Transformación en el Sistema Internacional de la misma universidad. amolineros91@unisalle.edu.co

3 Profesional en Negocios y Relaciones Internacionales de la Universidad de La Salle. Integrante del Semillero de Investigación en Procesos de Cambio y Transformación en el Sistema Internacional de la misma universidad. mmogollon@unisalle.edu.co

Desde entonces, la agenda de seguridad internacional obtuvo una mayor relevancia en referencia a los asuntos que debían ser atendidos con mayor prioridad, entre estos, crisis humanitarias. Con los hechos ocurridos al final de la década de los noventa en Kosovo “la ONU comenzó a remarcar la idea de que la responsabilidad primera en la promoción y protección de los derechos humanos correspondía a los Estados” (Lastra, 2016, p. 2). A partir de lo anterior, la Comunidad de Estados manifestó la necesidad de establecer un consenso internacional capaz de respaldar y defender los derechos humanos, todo esto, a partir de una soberanía responsable por parte de los Estados.

Se requería atribuir a los Estados la responsabilidad de proteger a sus ciudadanos, sin embargo, Mejía y Kaiser (2004) indican que “la responsabilidad de los Estados inició con el surgimiento del Estado como miembro de la Comunidad Internacional [y qué] un Estado adquiere esta responsabilidad por la existencia de los principios generales del derecho y por la costumbre internacional” (p. 415). En el año 2005, se consolidó y reformó la idea de responsabilidad en una Responsabilidad de Proteger o R2P, “esta doctrina se refiere a la responsabilidad que se le otorga al Estado para proteger a su población contra crímenes de genocidio, lesa humanidad, crímenes de guerra y limpieza étnica” (ICCIS, 2001, p. 14). El R2P implica que los Estados sean el principal ente de justicia y de acción en pro de la defensa de sus ciudadanos, especialmente, ante crímenes ilícitos como los que señala el reporte de la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía de los Estados.

Sugiere además un lineamiento de acción para que los Estados que se adhieran a esta doctrina puedan garantizar la seguridad para sus nacionales, de esta manera, propone identificar todas las “amenazas bélicas que puedan desencadenar en crímenes atroces, reaccionar a través de la cooperación internacional si los medios pacíficos que se emplearon en un inicio no fueron efectivos y, asistir a la población para la recuperación, reconstrucción y reconciliación” (ICCIS, 2001, p. 15). Asimismo, el R2P propone la participación de la Comunidad Internacional de manera diplomática y a través del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para asistir a los Estados que se encuentran en la necesidad de proteger a su población, tal como sustenta Blackford (2014) “con esta nueva figura

la Comunidad Internacional busca priorizar la defensa de los derechos humanos y paz mundial a través de la imposición de jurisdicciones internacionales” (p. 19).

El R2P representa en la Comunidad Internacional una solución para el problema de responsabilidad actual que enfrentan los gobiernos de diferentes países, sin embargo, la implementación de esta doctrina ha generado diversos debates tanto al interior de la Comunidad de Estados como en los postulados académicos de diferentes autores que han estudiado este tema. Uno de los principales debates en torno a esta nueva figura jurídica internacional es sobre la contradicción que presenta con los principios del Derecho Internacional Público de soberanía y no intervención. Hasta el momento, la omisión a alguno de estos principios supone una violación al Derecho Internacional Público y, en consecuencia, una amenaza a la seguridad internacional, por tanto, el R2P se constituye como una nueva doctrina que no se contradice con dichos principios, sino que, por el contrario, se establece como una norma que respeta la soberanía responsable.

Sobre el porqué el R2P aún no es considerado una norma del Derecho Internacional Público, se puede inferir, en primer lugar, que se contraponen a los principios de soberanía y no intervención y, en segundo lugar, que procede de las disputas existentes sobre la autoridad que posee la Comunidad Internacional para intervenir en un Estado soberano si la población de éste así lo requiere. En el caso en que un Estado no tome acciones legales para contrarrestar los efectos internos de determinado conflicto, la Comunidad Internacional podrá intervenir con el fin de garantizar el establecimiento de la paz en dicho territorio; sin embargo, si los mecanismos utilizados por el Estado y por la Comunidad Internacional no son eficientes, ésta última podrá intervenir con el uso de la fuerza militar para reprimir a los actores del conflicto. Según Cremades (2014), el objetivo es que la “Comunidad Internacional asuma su responsabilidad de proteger a las poblaciones amenazadas y [se interprete] la soberanía no sólo como un derecho, sino como la responsabilidad que tienen [los Estados] para con sus ciudadanos” (p. 20).

Con relación al ejercicio del R2P, este concepto solo ha sido aplicado en el año 2011 en el caso libio cuando civiles de este país se convirtieron en blanco de atrocidades masivas a manos de las fuerzas armadas de Muhammad Al-Gadafi. Las consecuencias de dicha intervención demostraron que existía un consenso internacional por defender y proteger a civiles frente a los crímenes en masa, es decir, adoptan los principios del R2P. No obstante, también evidenciaron que la intervención militar en un Estado soberano seguía siendo inaceptable, tanto por la violación a los principios del Derecho Internacional Público como por la efectividad de las operaciones y el costo humanitario de las mismas (ICRtoP, 2011).

En síntesis, este estudio pretende analizar ¿De qué manera los retos humanitarios que afronta el sistema internacional contemporáneo imponen la necesidad de incorporar y sistematizar nuevos instrumentos jurídicos-internacionales que, como el R2P, proponen la obligatoriedad de reacción por parte de la comunidad de Estados en función de la protección de las eventuales víctimas? Como primera aproximación, se plantea que: las dinámicas y crisis contemporáneas propias de la interdependencia compleja, en el marco de un sistema internacional evidentemente globalizado, ha traído consigo una explosión de catástrofes humanitarias que necesitan ser solventadas por parte del conjunto de la Comunidad Internacional. En ese sentido, se hace necesario incorporar mecanismos que, como el R2P, introduzcan en el ordenamiento jurídico internacional la obligatoriedad global de proteger a las víctimas que soportan las peores consecuencias de estos fenómenos.

Esta investigación se desarrollará a partir de un debate teórico entre los principios de no intervención, soberanía, intervención humanitaria y R2P, basado en las opiniones y consideraciones académicas de diferentes autores. Con esto, se buscará realizar un estudio cualitativo sobre el marco conceptual y fundamentación jurídica de cada uno de estos conceptos, asimismo, se aplicará dentro del estudio de éstos el método histórico con el fin de describir los lineamientos cronológicos que permitieron el desarrollo y surgimiento del R2P. Lo anterior, permitirá establecer una caracterización moderna de cada uno de estos conceptos, puesto que, se parte desde la idea que han evolucionado a medida que los Estados se han transformado con el paso del tiempo.

Es menester la incorporación de un análisis del marco jurídico en el que se consagra la implementación y aceptación de cada uno de estos conceptos en el ámbito internacional. La opinión y posición de la Comunidad Internacional resultan relevantes para la investigación ya que, sustentan la posibilidad de incorporar el R2P en el Derecho Internacional Público. Se aplicará el Método de Interpretación Gramatical para el análisis técnico jurídico de la posible incorporación del R2P como norma efectiva del Derecho Internacional. En este sentido, el Método de Interpretación Gramatical al interpretar las normas internacionales, logrará determinar la significación propia e implícita del R2P tomando en cuenta su estado de evolución, así, el método aportará a la investigación el análisis de la normatividad desde su esencia e intencionalidad.

1. Debates contemporáneos sobre la responsabilidad de proteger de los Estados

El Derecho Internacional Público es una rama del Derecho Internacional que busca a través de principios y normas *ius cogens*⁴ o consuetudinarias, regular las relaciones existentes entre todos los sujetos del Sistema Internacional que poseen personalidad jurídica, tales como: Estados, Organizaciones Internacionales e individuos (Jofre y Ocampo, 2001). El principio de soberanía y el principio de no intervención hacen parte de este consolidado de normas del Derecho Internacional Público. Estos principios suponen el reconocimiento de la soberanía absoluta de los Estados y el rechazo a la injerencia dentro de los asuntos internos de un Estado soberano. Actualmente, son aceptados por toda la Comunidad Internacional, sin embargo, se han vulnerado a través de los años con la imposición de mecanismos jurídicos que la Comunidad de Estados ha instaurado en situaciones que amenazan la paz y seguridad mundial.

Uno de los mecanismos jurídicos que ya ha sido utilizado por la Comunidad Internacional es la figura de intervención humanitaria. Chesterman (2002) define esta figura como “el uso de la fuerza armada por un Estado,

4 Según Bermejo y López (2013) “la doctrina internacional entiende que esta es una norma imperativa de derecho internacional general, o sea de aquellas que no pueden ser dejadas de lado por los Estados en sus relaciones mutuas, ni aun mediando acuerdos en contrario, y que sólo puede ser modificada por otra del mismo carácter” (p. 65).

un grupo beligerante, o una Organización Internacional, en situaciones bélicas o de emergencia, con el objetivo de proteger los derechos humanos de la población civil” (p. 5). El autor señala que la legalidad de esta figura es cuestionable puesto que se opone a lo establecido en la Carta de las Naciones Unidas, en donde, se prohíbe la intervención y el uso de la fuerza de un Estado en otro Estado soberano.

El dilema contemporáneo en torno a este mecanismo jurídico responde de manera inicial a la contrariedad que presenta con los estatutos de la Carta de las Naciones Unidas y, en consecuencia, con el Derecho Internacional Público, con exactitud, los principios de soberanía y no intervención. Si bien, el objetivo de este mecanismo es la garantía de los derechos humanos, la constitución y aplicación de este siempre supondrá una violación a las normas establecidas y aceptadas por la Comunidad de Estados.

1.1 Sobre el principio de soberanía

Tras la Paz de Westfalia⁵ en 1648, se impuso un nuevo orden en Europa que promovió la creación del Estado-Nación y, en consecuencia, otorgó a los Estados una integridad territorial para que ejerciesen su soberanía sin la influencia externa de otros Estados. A partir de este momento, la noción westfaliana propuso entender la soberanía desde un enfoque tradicional. Pérez y Mendia (2013) indican que la soberanía tradicional se refiere a “la potestad del Estado de ejercitar su autoridad suprema sobre todas las personas y cosas dentro de su territorio” (p. 176).

En concordancia, Luck (2009) sostiene que “la soberanía westfaliana está basada en dos principios: la territorialidad (o base territorial) y la exclusión de actores externos de las estructuras de autoridad interna” (p.17). La soberanía desde este enfoque se concibe; en primer lugar, como un poder otorgado a los Estados para decidir sobre su jurisdicción nacional y, en segundo lugar, al considerar a un Estado como un organismo independiente frente a otros Estados.

5 La Paz de Westfalia, en tanto puso fin a la Guerra de los Treinta Años “se suele considerar, como el momento o suceso en el que se asienta y generaliza un sistema de Estados en Europa, como sistema de nuevas potencias que actúan con independencia y soberanía, coexistiendo como iguales” (Fiscalía General de la República de Cuba, 2016, p. 17).

Desde el Derecho Internacional, soberanía se entiende, según Hillgruber (2002) en dos variables “primero, en el reconocimiento del derecho exclusivo y universal del Estado a promulgar en su territorio normas jurídicas que vinculan a sus nacionales, [...], segundo, en las relaciones exteriores y la no sumisión a otros Estados” (p. 8). Sin embargo, esta noción de soberanía promueve un debate dentro del Derecho Internacional, puesto que, tal como afirma la Corte Permanente de Justicia Internacional (1931) “cualquier tratado en vigor entre Estados independientes restringe en alguna medida el ejercicio del poder incidental de la soberanía. Una soberanía completa y absoluta, sin restricciones por cualquier obligación impuesta por tratados es imposible y prácticamente desconocida” (p. 27). En otras palabras, el Derecho Internacional se manifiesta como un límite a la soberanía de los Estados y, a la vez, como una fuente de legitimidad de ésta puesto que sugiere la implementación de normas, principios y tratados que respeten y gestionen la soberanía estatal.

Desde una perspectiva jurídica, y posicionando este concepto en el ámbito internacional, Espósito (2010) indica que “la soberanía es un concepto que sirve para determinar cuáles son las libertades, prerrogativas y competencias de los Estados, pero también sus responsabilidades, que en la sociedad internacional se definen y encuentran dentro de las reglas del Derecho internacional” (p. 171). Este autor sostiene que; la “vieja noción westfaliana, aunque sigue teniendo una importante vigencia estructural y normativa, ha experimentado un cambio dramático” (p. 172). A este respecto, la coyuntura internacional y la contante evolución de los Estados han demostrado que con sucesos como la consolidación de la Realpolitik⁶ con la presencia de nuevas potencias y el nacimiento del Estado Totalitario⁷, el concepto de soberanía no puede ser entendido únicamente desde un enfoque westfaliano.

6 El término Realpolitik es conocido como política de la realidad y define que el Estado es la entidad base del sistema y actúa de manera racional, es decir, que trata de aumentar su potencia sin tomar el riesgo de autodestruirse.

7 Se conoce como todo régimen político en el que la vida cotidiana de sus ciudadanos es totalmente controlada por la autoridad única y exclusiva de un partido político.

En el informe de la Comisión Internacional Sobre Intervención y Soberanía de los Estados, se introduce el tema del desafío que presenta el R2P respecto de la soberanía de los Estados:

Hasta los más firmes partidarios de la soberanía estatal admiten que esta no consiste en que un Estado tenga poder ilimitado para hacer con su propio pueblo lo que le venga en gana. La Comisión, durante sus consultas por todo el mundo, nunca escuchó una afirmación en tal sentido. Se reconoce que la soberanía conlleva una doble responsabilidad: el deber externo de respetar la soberanía de otros Estados y el deber interno de respetar la dignidad y los derechos básicos de toda la población del Estado. (ICCIS, 2001, p. 9).

Desarrollando esta misma idea, en el año 2001, Kofi Annan entonces Secretario General de las Naciones Unidas sostuvo que “la soberanía estatal, en su sentido más básico, está [ba] siendo redefinida, en gran medida por las fuerzas de la globalización y la cooperación internacional. Los Estados [eran entendidos] como instrumentos al servicio de sus pueblos, y no viceversa” (Annan, 2001, p.1). Con esta postura, el exsecretario manifestaba la preocupación internacional que existía respecto al aumento de crímenes contra la humanidad y conflictos intraestatales. Para entonces, él buscaba establecer la necesidad de una intervención por parte de la Comunidad Internacional ante dichos conflictos con el fin de proteger los derechos humanos, sin embargo, dicha intervención debía considerar nuevas opciones, es decir, repensar “el Sistema Internacional con nuevos actores, nuevas responsabilidades y posibilidades de paz y progreso” (p.1).

De tal manera que, la soberanía debe entenderse como un concepto en constante evolución que, en su enfoque más moderno, se presenta en función de la protección y promoción de los derechos humanos. En relación, surge y empieza a considerarse como fruto de esta misma evolución teórica, transformaciones en conceptos derivados a la soberanía, por ejemplo, el concepto de no intervención y seguridad humana.

1.2 Sobre el principio de no intervención

El Derecho Internacional Público, establece el principio de no intervención como una norma consuetudinaria para dirigir las relaciones entre Estados y separar la política nacional de la internacional. Para 1942, la Comunidad

Internacional abogó la creación de los tribunales de Núremberg⁸ y Tokio⁹ con el fin de juzgar a los responsables de la violencia ejecutada contra estas poblaciones civiles. Allí se catalogaron por primera vez los crímenes de paz, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad. Más adelante, los crímenes al interior de la antigua Yugoslavia¹⁰ y Ruanda¹¹ suscitaron la creación de la Corte Penal Internacional como un actor complementario de las jurisdicciones penales nacionales.

La constitución de estos mecanismos reformó el concepto de soberanía y, a su vez, el concepto de no intervención debido a que la imposición de jurisdicciones internacionales sobre jurisdicciones nacionales suscitó una alteración en el planteamiento y percepción de la soberanía de los Estados. En tanto, “se hizo una abstracción del consentimiento del Estado soberano para establecer jurisdicciones internacionales que actuaran en su lugar” (Cassese y Delmas, 2004, p. 20). Si bien, el objetivo de estos mecanismos internacionales en su constitución era de juzgar y reparar a las víctimas de conflictos nacionales, también otorgó a la Comunidad Internacional la posibilidad de intervenir en asuntos correspondientes a un Estado soberano.

Sobre su definición, la no intervención en el Derecho Internacional Público es concebida como “un derecho de todo Estado a estar libre de la injerencia de cualquier otro en los asuntos de su jurisdicción” (Bergali, 1996, p. 58). La no intervención tiene validez a nivel universal pues está normalizada dentro de la Carta de las Naciones Unidas, el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia y, en general, en los principios del

8 Estos tribunales fueron creados en el 1945, con la finalidad de juzgar a los principales criminales del Eje europeo cuyos crímenes no tuvieran una localización geográfica determinada.

9 Estos tribunales fueron creados en el año 1945 como órganos jurisdiccionales ante los que se desarrollaron los vergonzosos juicios o procesos de Tokio, organizados contra los japoneses una vez terminada la Segunda Guerra Mundial.

10 La Masacre de Srebrenica, en 1995, consistió en el asesinato de miles de personas pertenecientes a la etnia bosnia musulmana. Las fuerzas serbobosnias cometieron genocidio con el fin de eliminar esta etnia, el resultado fue una limpieza étnica que incluyó el asesinato de niños, adolescentes, mujeres y ancianos.

11 El genocidio de Ruanda, en 1994, fue un intento de exterminio de la población tutsi por parte del gobierno hutu, en el que se eliminó al 75% de los Tutsis.

Derecho Internacional. Téllez (2009), indica que este principio prohíbe a todo Estado “intervenir directa o indirectamente en los asuntos internos o externos de otros Estados. La intervención prohibida debe recaer sobre materias respecto de las cuales el principio de soberanía de los Estados permite a cada uno de ellos decidir libremente” (p.25).

Se considera como uno de los principios aceptados por la Comunidad de Estados debido a que, bajo los estatutos del Derecho Internacional Público, se constituye como una norma consuetudinaria. La no intervención, provee a cada Estado la capacidad de decisión para ejercer un control efectivo dentro de su territorio, de esta manera, el Estado en cuestión puede evitar la intervención armada, económica, política o ideológica de cualquier otro actor internacional en su territorio. Si un Estado, concede un grado de intervención a una Institución Internacional, éste deberá ser de carácter coactivo, es decir, colaboraciones no armadas, a nivel humanitario, económico, de negociación, diplomática entre otras (Fernández, 2013).

Sumado a lo anterior, aceptar la no intervención como una norma consuetudinaria, justificada en mayor medida bajo los estatutos del Derecho Internacional Público, vincula de manera directa a los Estados con los valores que, enmarcados en el derecho, regulan las Relaciones Internacionales. Benítez (2005) indica que “la prohibición no está en contra de todas las formas de participación externa en los asuntos internos, sino sólo en aquellos en que el Derecho Internacional le reserva a los Estados para su propia toma de decisión autónoma” (p. 15).

En el caso en qué, dentro de un Estado soberano se requiera una intervención por parte de la Comunidad Internacional, ésta debería darse a través de los instrumentos que propone el principio de Solución Pacífica de Controversias. En el Capítulo VI de la Carta de las Naciones Unidas (1945) se establece que “los Miembros de la Organización arreglarán sus controversias internacionales por medios pacíficos de tal manera que no se pongan en peligro ni la paz y la seguridad internacional, ni la justicia”. En síntesis, los Estados con el fin de resolver cualquier controversia internacional deberán llegar a un acuerdo justo y pacífico a través de instrumentos, sugeridos por la misma carta, tales como; “la negociación,

investigación, mediación, conciliación, el arbitraje, arreglo judicial, el recurso a los organismos o sistemas regionales u otros medios pacíficos que ellos mismos elijan” (Rodríguez, 2014, p. 242).

Ahora bien, las consideraciones teóricas que se presentaron anteriormente sustentadas en mayor medida por la Carta de las Naciones Unidas han generado un debate en la Comunidad Internacional sobre la efectividad y operación del principio de no intervención. Desde el siglo XX, el aumento exponencial de crímenes contra la humanidad y, en consecuencia, crisis humanitarias han demostrado que el concepto de no intervención ha sido insuficiente, en especial, al considerar la no intervención un principio que reafirma la soberanía de los Estados. De la misma manera en que, la soberanía sufrió una transformación en función de los derechos humanos el concepto de no intervención también ha experimentado ese mismo cambio, por ejemplo, al considerar la intervención humanitaria una forma de intervención por parte de la Comunidad Internacional.

1.3 Sobre la intervención humanitaria

Una de las figuras internacionales que ha utilizado la Comunidad Internacional para justificar la intervención diplomática o armada en otros Estados ha sido la intervención humanitaria en pro de defender los derechos humanos de los individuos. La intervención humanitaria se desenvuelve de manera contraria a lo que propone la Carta de las Naciones Unidas. De manera invariable, suscita nuevamente el debate sobre la soberanía del Estado, la no intervención como norma consuetudinaria y el derecho a la autodeterminación de los pueblos (Guerrero, 2013).

Sobre su definición, Tesón (1988) indica que la intervención humanitaria “es una ayuda proporcional trasfronteriza, proporcionada por los gobiernos a las personas en otro Estado a quienes se les niega los derechos humanos básicos” (p.5). La intervención humanitaria reconoce el uso de la fuerza cuando la población civil de un Estado determinado requiere asistencia humanitaria durante o después de un conflicto, y dicho Estado impide tal asistencia. Además, busca establecer la paz en un territorio de conflicto y restaurar los derechos humanos de las poblaciones víctimas. Algunos ejemplos de intervención humanitaria en el contexto mundial fueron

las intervenciones en Irak¹² (1991), Somalia¹³ (1992) y ex Yugoslavia y Ruanda (1994), todas estas con la aceptación de ciertas potencias que a su vez aducen al concepto de soberanía.

Fue después de las intervenciones militares con fines humanitarios que realizó las Naciones Unidas ante los actos genocidas en Ruanda y Srebrenica, que el gobierno canadiense inició y patrocinó a la Comisión Internacional de Intervención y Soberanía Estatal (ICISS) para desarrollar un consenso internacional más allá de la noción de intervención humanitaria; a pesar de la desestabilización de autoridad percibida por la Comunidad Internacional tras la intervención de Kosovo¹⁴ por parte de los Estados de la OTAN.

Debido a dicha intervención, se tomaron distintas posiciones en cuanto a la jurisdicción por parte de las Organizaciones Internacionales, pues para la mayoría de los especialistas de Derecho Internacional, este tipo de intervenciones al no ser autorizadas por el Consejo de Seguridad bajo la premisa de mantener la paz y seguridad internacional son consideradas ilícitas. Aun así, mediante diversos tratados, los Estados han asumido compromisos de reconocer el orden interno de los derechos humanos y el respeto de estos mismos en el territorio de otros Estados.

La intervención humanitaria promueve dentro la Comunidad Internacional repensar la soberanía como responsabilidad. Si bien, los Estados ejecutan sus propias leyes, estas deben ser encaminadas a la protección y defensa de los derechos de sus nacionales sobre todo ante crímenes ilícitos como consecuencia de un conflicto bélico. El problema radica en que, como se evidenció anteriormente en este apartado, para llevar a cabo la

12 Esta invasión tuvo lugar el 16 de enero de 1991 cuando Estados Unidos decide iniciar la operación "Tormenta del desierto" donde desencadenó todo su poderío militar y el de sus aliados en contra de este país.

13 El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas aprobó la intervención en Somalia en el año 1992 encabezada por Estados Unidos bajo la presidencia de George Bush padre, con fines humanitarios para proteger a las más de 1000 personas afectadas a diario en dicho país.

14 Los Estados de la OTAN junto con el Consejo de Seguridad aprobaron la intervención humanitaria en Kosovo en el año 2004 para salvaguardar a la población civil de las fuerzas militares que se daban en Belgrado (Bermejo y López, 2013, p. 22).

intervención humanitaria los Estados emplean medidas coercitivas que como consecuencia aplacan la autoridad y soberanía del Estado, además, la consolidación de este mecanismo jurídico crea controversia con los estatutos y normas que ya han sido aceptados por toda la Comunidad de Estados.

1.4 Sobre la seguridad humana

El enfoque de seguridad humana apareció a principios de la década de los noventa como respuesta a la transformación que estaba experimentado el concepto tradicional de seguridad, “la seguridad humana aportó un cambio conceptual y normativo importante al centrarse en la seguridad de las personas con relación a su desarrollo humano y sus derechos [...] tomando como referente no tanto al Estado sino al ser humano” (Pérez y Mendia, 2013, p. 12). El término seguridad humana fue adoptado en 1994 en el Informe de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en donde se define que:

La seguridad humana tiene dos aspectos principales; en primer lugar, significa seguridad contra amenazas crónicas como el hambre, la enfermedad y la represión; y, en segundo lugar, significa protección contra alteraciones súbitas y dolorosas de la vida cotidiana, ya sea en el hogar, en el empleo o en la comunidad (p.26).

En este mismo informe se establecen los componentes del concepto de seguridad humana: la libertad respecto del miedo y libertad respecto de la necesidad; el primero, se refiere a estar libre de la amenaza de violencia física y, el segundo, a tener cubiertas las necesidades básicas mediante un cierto bienestar socioeconómico (PNUD, 1994). En 1999, el Secretario General Kofi Annan presentó igualmente sus reflexiones en torno a la seguridad humana y la necesidad de intervención, puso de relieve que la Carta de las Naciones Unidas es, en su esencia, una afirmación de los derechos humanos fundamentales. Por tal motivo, para alcanzar la paz, la dignidad y el desarrollo, era necesario adaptar los principios consolidados en la Carta a una nueva era en la que el concepto de soberanía ya no responde a las aspiraciones del Estado sino a la esperanza de hacer realidad las libertades fundamentales de los individuos (Naciones Unidas, 1999).

Este concepto debe entenderse como una doctrina que pretende cubrir las necesidades sociales en su conjunto; primero, al respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales de los individuos; y segundo, al proponer escenarios para la protección de la población ante crímenes masivos. Los estudios que se han desarrollado respecto a este tema, las diferentes consideraciones internacionales y los debates presentes en las Relaciones Internacionales, han causado que la seguridad humana sea cada vez más relevante en las agendas de seguridad internacional, logrando que, tal como mencionan Pérez y Mendia (2013) “la seguridad humana haya mostrado una mayor atención política y presupuestaria a determinados problemas relativos al bienestar, la justicia y los derechos de las personas y colectivos vulnerables” (p. 16). Como ejemplo, el paradigma de seguridad humana ha sido utilizado como eje de Política Exterior para países como Austria, Canadá, Chile, Irlanda, Japón, Suiza, Noruega, entre otros (Leal, 2016).

Como se ha demostrado a lo largo de este capítulo, los diferentes enfoques modernos de conceptos como soberanía y no intervención han causado que los esfuerzos internacionales se centren en la protección de los derechos humanos. Es precisamente, este tema, el que permite una adherencia y relación entre los principios del Derecho Internacional Público, los instrumentos de intervención utilizados hasta ahora por la Comunidad Internacional, el paradigma de seguridad humana y, en consecuencia, la responsabilidad de proteger. Hasta el momento, en términos de responsabilidad se ha mencionado que los Estados deben ejercer su soberanía responsablemente, enfocándola en la protección de sus ciudadanos y garantizando a éstos sus derechos humanos.

2. La Responsabilidad de Proteger

2.1 Consolidación del concepto de Responsabilidad de Proteger en el Sistema Internacional

La primera aproximación que surgió respecto a la Responsabilidad de Proteger sucedió en el año 2000 cuando líderes africanos consagraron este concepto en el Artículo 4 del Acta Constitutiva de la Unión Africana. La soberanía para esta organización no representaba un principio

absoluto e inviolable, en su lugar, proponía la injerencia en asuntos internos mediante el reconocimiento de la responsabilidad por parte de la Comunidad de Estados de proteger. La inclusión de este concepto según Mabera (2014) fue un “momento crucial para la organización porque esto simbolizó el cambio retórico de la Unión Africana desde una doctrina de no interferencia a una doctrina de no indiferencia ante acciones como crímenes de guerra, crímenes contra la humanidad y el genocidio” (p. 51).

Acto seguido, en la búsqueda de garantizar y defender los Derechos Humanos de los individuos, la Comunidad Internacional presencié un debate sobre el derecho a intervenir en un Estado soberano si se evidenciaba que en éste se estaban vulnerando los Derechos Humanos. Los hechos ocurridos en la antigua Yugoslavia y Ruanda provocaron que la Comunidad de Estados se preguntará “Si la intervención humanitaria es, un asalto inaceptable a la soberanía, ¿cómo se debe responder a una Ruanda, a una Srebrenica, a una violación grave y sistemática de los derechos humanos que ofenden todo precepto de nuestra humanidad común?” (Evans, 2008, p. 31).

La respuesta a esta pregunta fue sugerida por la Comisión Internacional de Intervención y Soberanía Estatal (ICISS). En su informe de 2001, la ICISS desarrolló por primera vez el concepto de Responsabilidad de Proteger planteando dos premisas fundamentales:

- I. La soberanía de un Estado conlleva responsabilidades e incumbe al propio Estado la responsabilidad principal de proteger a su población.
- II. Cuando la población esté sufriendo graves daños como resultado de una guerra civil, una insurrección, la represión ejercida por el Estado o el colapso de sus estructuras y ese Estado no quiera o no pueda atajar o evitar dichos sufrimientos, la responsabilidad internacional de proteger tendrá prioridad sobre el principio de no intervención. (ICCIS, 2001, p. 13).

De acuerdo con lo anterior, la Responsabilidad de Proteger se fundamenta en la aceptación y obligación de la soberanía como norma consuetudinaria. Todos los Estados, sin importar las condiciones internas que lo caractericen, tienen la obligación jurídica de salvaguardar y garantizar

los Derechos Humanos, así como las Organizaciones Internacionales de mantener la paz y la seguridad internacional. En este orden de ideas, esta comisión se propuso especificar las causas en las que se requería considerar la soberanía de los Estados como responsabilidad, para esto planteó tres responsabilidades específicas del R2P:

I. La responsabilidad de prevenir: eliminar tanto las causas profundas como las causas directas de los conflictos internos y otras crisis provocadas por el hombre que pongan en peligro a la población.

II. La responsabilidad de reaccionar: responder a las situaciones en que la necesidad de protección humana sea imperiosa con medidas adecuadas, que pueden incluir medidas coercitivas como la imposición de sanciones y las actuaciones legales en el plano internacional, y en casos extremos la intervención militar.

III. La responsabilidad de reconstruir: ofrecer, particularmente después de una intervención militar, plena asistencia para la recuperación, la reconstrucción y la reconciliación, eliminando las causas del daño que la intervención pretendía atajar o evitar (ICCIS, 2001, p. 13).

Asimismo, la ICCIS especificó que, si bien se proponía el R2P como medida de intervención con el fin de salvaguardar los Derechos Humanos, era imperante agotar toda vía diplomática, esfuerzos y recursos antes de recurrir a una intervención de carácter militar. Según esta comisión, la implementación de esta doctrina se debe formular en casos en los cuales se presente una gran pérdida de vidas humanas y la intención de intervención sea correcta, es decir, a través de operaciones multilaterales que incluyan la opinión pública y de las eventuales víctimas.

Expuesto el informe de la comisión, el concepto de R2P fue aprobado a través de una resolución de carácter no vinculante por la Asamblea General de las Naciones Unidas que se dio del 14 al 16 de septiembre del año 2005 durante la Cumbre Mundial en Nueva York. En esta Cumbre se acordaron los parágrafos 138 y 139 donde todos los jefes de Estado y gobierno afirman que cada Estado tiene la responsabilidad de proteger a su población civil de crímenes de genocidio, lesa humanidad, depuración étnica y crímenes de guerra, lo que incluía también, la responsabilidad de prevenir que se cometiesen estos actos.

Durante dicha asamblea, se estableció la responsabilidad que tenía la Comunidad Internacional de ayudar a proteger a las poblaciones utilizando medios diplomáticos, humanitarios y coercitivos si los medios pacíficos resultaban inadecuados, para ello, se acordaron tres pilares que fundamentan su función en el Derecho Internacional, estos tres pilares resumidos por Menéndez (2016) son:

- I. Incumbe al Estado la Responsabilidad de proteger a sus habitantes contra el genocidio, los crímenes de guerra, la depuración étnica y los crímenes de lesa humanidad, así como la incitación a ellos.
- II. La Comunidad Internacional tiene la responsabilidad de alentar y ayudar a los Estados a ejercer dicha responsabilidad.
- III. La Comunidad Internacional tiene la responsabilidad de utilizar los medios diplomáticos, humanitarios y otros medios apropiados para proteger a las poblaciones de esos crímenes. Si resulta evidente que un Estado no protege a su población, la comunidad internacional debe estar dispuesta a adoptar medidas para hacerlo, de conformidad a la Carta de las Naciones Unidas (p. 25-26).

Como ente interventor, se instituyó que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas sería el organismo encargado de tomar y emitir las decisiones respecto a un caso en el que se evidenciaran acciones en contra de los derechos humanos de la población civil, en específico ante delitos de atrocidades masivas. Seguido a esto, se resolvió que solo este órgano podría identificar qué tipo de crímenes requerían una intervención militar o con fines humanitarios por parte de las Naciones Unidas. De tal manera, si se requería una intervención por parte del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, los Estados deberían declararse dispuestos a cooperar cuando fuese oportuno. Según Bellamy (2009), “esto garantizaría a su vez que la fuerza solo se utilizara por las razones correctas y sólo cuándo es probable que hagan daño” (p. 3).

Acto seguido, en el año 2009, el Secretario General Ban Ki-moon, “ratificó lo establecido en su informe “Hacer efectiva la responsabilidad de proteger” y sucesivamente, elaboró el informe “Alerta temprana y evaluación y la responsabilidad de proteger” en donde se analiza la metodología para

conducir la responsabilidad de proteger” (Fernández, 2013, p. 16). En este informe, el Secretario General resalta la importancia de la cooperación multilateral entre organizaciones regionales e internacionales, víctimas y público en general para resolver los conflictos internos de un Estado a través de la doctrina de Responsabilidad de Proteger.

Según Fernández (2013), la consideración y aceptación del R2P como doctrina internacional en el marco de las Naciones Unidas infiere a modo de conclusión que el Estado en su condición soberana posee la responsabilidad de proteger a sus ciudadanos. Asimismo, existe una responsabilidad por parte de la Comunidad Internacional de respaldar dicha soberanía y otorgar la cooperación en términos diplomáticos. Esta misma autora afirma que “existe una voluntad – por lo menos del seno de las Naciones Unidas – de reforzar y dinamizar el sistema de seguridad colectiva de la organización al introducir conceptos como el de responsabilidad de proteger” (p. 17).

2.2 La Responsabilidad de Proteger y su fundamento como norma consuetudinaria o *ius cogens*

El Derecho Internacional Público, como se ha mencionado anteriormente, está compuesto por normas *ius cogens*, es decir, normas no derogables e imperativas que prometen ser vinculantes para todos los Estados del Sistema Internacional. Durante los últimos años, la coyuntura internacional ha demostrado un aumento de crímenes y atrocidades masivas al interior de los Estados que solicitan de manera inmediata un llamado a la acción global en función de proteger los principios humanos. La preocupación que estos hechos suscitan no sólo se da por el sufrimiento de las eventuales víctimas, sino también por la desestabilización de la paz y seguridad internacional que en otros términos podría desencadenar problemáticas mundiales de mayor magnitud.

Una de las características de la Responsabilidad de Proteger es la garantía y preservación de los principios humanos a través de la prevención de crímenes y violaciones masivas como genocidios, crímenes de guerra, lesa humanidad y limpieza étnica. Según Fernández (2013, p.43):

La Responsabilidad de Proteger se traduce en la obligación de los Estados de prevenir la comisión de estos delitos. Ahora bien, realizando una lectura amplia de este argumento, podríamos sostener que cabe a la comunidad en su conjunto, por ende, prevenir la comisión de dichos delitos. Entonces podemos considerar, por ende, que debido a que la responsabilidad de proteger constituye una evolución del concepto de intervención humanitaria y, son de aplicación los principios humanitarios, el *jus cogens* puede ser tenido como fundamento de la responsabilidad

Ahora bien, es importante considerar las distintas percepciones y respuestas de la Comunidad Internacional, en específico de los Estados frente al principio del R2P, debido a que son fundamentales a la hora de llevar a cabo la posible implementación de esta doctrina ante algún conflicto determinado que se presente en la actualidad, así como en su consolidación como norma consuetudinaria en las normas de Derecho Internacional.

La Responsabilidad de Proteger, según Bellamy (2014) “no actúa como una presión externa sobre la voluntad política de los Estados, sino que representa el aumento de los cambios e intereses de los propios estados” (p. 70). Por lo que se hace una distinción fundamental entre la política “normal” y la política de “emergencia” ante las atrocidades masivas, lo que conlleva a que se den distintas perspectivas ante la necesaria llamada de acción global para su eficiente utilización.

Sobre las posiciones de algunos estados se encuentra que, en primer lugar, China y Rusia han discutido repetidamente sobre el R2P y han emitido votos en la ONU a favor de dicho principio que la gran mayoría de las democracias occidentales, “hoy en día la mayoría de los gobiernos no cuestionan el principio con excepción de Venezuela, Cuba y Corea del Norte pues consideran este como una forma de facilitar la intervención en sus territorios donde ellos consideran tener potestad” (Bellamy, 2014, p.2).

De acuerdo con lo anterior, es sólo un pequeño puñado de Estados los que se oponen a el principio de R2P, lo que sucede principalmente por razones ideológicas, “es más, aunque estos Estados todavía pueden objetar al R2P cuando se les dé la oportunidad de hablar sobre el asunto, sus propios registros de votación ante la ONU sugieren que no les importa

profundamente” (Bellamy, 2014, p.12). Desde otra perspectiva, un mayor número de Estados procedentes de todos los rincones del mundo señalan su aceptación y apoyo al principio, por lo que más de 130 Estados han hecho y asociado declaraciones positivas sobre el R2P ante la Asamblea General de las Naciones Unidas.

3. Casos de estudio: Libia y Siria

3.1 Libia (2011)

La crisis en Libia fue el primer caso en el que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en aras de proteger a la población civil de su propio gobierno, adoptó la doctrina de Responsabilidad de Proteger a través del uso de la fuerza y la intervención militar en el Estado Libio. Blackford (2014) afirma que “muchos académicos, teóricos de las relaciones internacionales y funcionarios de la ONU consideran que la acción multilateral por parte de la ONU en Libia fue una clara victoria para el R2P” (p. 102). El caso libio representó la primera aplicación práctica del R2P en un escenario real en donde el Estado en cuestión, estaba generando graves violaciones a los derechos humanos y atrocidades masivas.

La crisis surgió debido a las problemáticas internas del país provocadas por disconformidades de la población civil ante las políticas implementadas por el gobierno. El 16 de febrero del 2011 en la ciudad de Benghazi, se levantó un movimiento de protesta civil que logró extenderse durante diez días llegando hasta la ciudad de Zaiya a pocos kilómetros de la capital; el objetivo principal de dicho levantamiento era derrocar la dictadura que venía rigiendo desde el año 1969 el coronel Muhammad Al Gadafi.

La situación se tornó más tensa cuando el 27 de febrero de 2011 se creó el Consejo Nacional Transitorio de las fuerzas opositoras al gobierno, encabezado por Mustafá Abdelyalil. Este hecho disgustó al coronel Gadafi y a su gobierno quienes a través del uso de la fuerza realizaron bombardeos aéreos sobre la población civil de dichas ciudades. Luego de esto, el conflicto logró extenderse hasta llegar a Trípoli, la capital de Libia, en donde se presentaron los peores enfrentamientos durante aproximadamente ocho meses.

Para entonces, el conflicto libio generó una mayor observancia internacional, especialmente por el incremento de civiles no combatientes muertos y heridos, por tal motivo, la comunidad internacional reaccionó inmediatamente a través de la ONU y la OTAN. Ambas se reunieron con el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para lograr consensuar un número de acciones internacionales que como fin tuviesen auxiliar y amparar a la población civil. Según Bellamy (2014) las acciones internacionales consistían en aprobar por unanimidad la resolución 1970, la cual fue “un documento extraordinario que, entre otras cosas, estableció un proceso diplomático, exigió medidas a las autoridades libias, remitió el asunto a la Corte Penal Internacional e impuso un embargo de armas y sanciones financieras” (p. 95).

Sin embargo, dicha resolución no fue suficiente puesto que el coronel Gadafi continuó ejerciendo el monopolio del uso de la fuerza hacia la población civil. Ante estos hechos, países como Reino Unido, Francia y Estados Unidos empezaron a “imponer presión al Consejo de Seguridad para que se implementara otra resolución que pusiera fin al conflicto, incluyendo una en la que se autorizan acciones militares para detener la masacre que se estaba desatando en contra de la población civil” (Ayala, 2011, p. 55). Como consecuencia, el 10 de marzo del 2011; con diez votos a favor y cinco abstenciones, se aprobó la resolución 1973 la cual reforzaba el embargo económico y autorizaba todas aquellas acciones que fueran consideradas necesarias, incluyendo acciones militares. Según Ayala (2011):

Los miembros del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en su mayoría fueron unánimes al condenar el comportamiento del gobierno libio y su competencia en este conflicto, dicha decisión fue aceptada por la mayoría de los países miembros de las Naciones Unidas como Bosnia-Herzegovina, Líbano, Francia, Estados Unidos, Italia y Gran Bretaña [incluido también el Estado colombiano] (p. 58).

La intervención militar en Libia comenzó el 19 de marzo de 2011, dicha intervención internacional supuso la aplicación del principio de R2P, que establece que un Estado ya no es considerado soberano cuando comete crímenes ante la población civil en su propio territorio “...y que, por

este motivo, pasa a estar sujeto a las decisiones que adopte el Consejo de Seguridad, aunque no agrede a nadie fuera de sus fronteras” (Ayala, 2011, p.55). La OTAN y los países colaboradores iniciaron una operación militar creando zonas de exclusión aéreas llamada Operación Odyssey Dawn, la cual mediante bombardeos ayudó a las fuerzas opositoras a avanzar en su deseo de derrocar a Gadafi, para ello Francia ante la aprobación de la OTAN entregó armas a las fuerzas opositoras. En octubre de ese mismo año, el conflicto empezó a disiparse cuando Gadafi fue herido por un bombardeo que llegó hasta la caravana de autos en la cual se transportaba, luego de ser capturado por las fuerzas opositoras, él fue linchado y su cuerpo fue llevado finalmente a Misrata junto con el de su hijo Mutassim Gadafi, de esta manera, se logró derrocar el gobierno de Muhammad Al Gadafi.

Según Bellamy (2014) las acciones tomadas por el Consejo de Seguridad sobre Libia fueron importantes por las siguientes razones:

En primer lugar, y tal vez lo más importante, por sorprendente que parezca, esta fue la primera vez que el Consejo autorizó el uso de la fuerza para fines de protección sin el consentimiento de las autoridades competentes reconocidas. En segundo lugar, el Consejo respondió a la crisis en Libia con extraordinaria rapidez y determinación. Antes de que autorizara el uso de la fuerza, el Consejo de Seguridad ya había lanzado casi todo el conjunto de herramientas de prevención a la situación en Libia; En tercer lugar, todo el tenor de la respuesta internacional a la crisis en Libia estuvo plagado de R2P y la necesidad de proteger a los civiles. (p.95)

La intervención en Libia supuso el inicio del R2P como doctrina internacional, desde entonces, se han manifestado diferentes posiciones respecto al concepto y a la forma en que esta doctrina fue invocada. Por un lado, algunos académicos sostienen que la implementación del R2P logró evolucionar y tener gran impacto al tratar de proteger a la población civil, tal como sustenta Bellamy (2014) “después de todo, todo el propósito de R2P es cambiar la forma en que los estados entienden sus valores e intereses a una posición de mayor solidaridad humana en el tema de las atrocidades masivas” (p.96).

En contraste, también han surgido posiciones contrarias al R2P en el caso libio, principalmente, por la capacidad de reacción, implementación y reconstrucción que propone esta doctrina; pues después de dicha intervención, Libia ha quedado totalmente devastada, política, económica y socialmente. Para Morris (2013), “la contrariedad más importante sobre este concepto resulta en que dicha intervención se dio sin el consentimiento por parte del propio Estado libio, debido a que las acciones internacionales fueron incitadas por los intereses económicos de los Estados implicados” (p.58). Lo anterior, permitió considerar que las acciones por parte de la OTAN y de los países colaboradores estaban estrechamente relacionadas con las grandes reservas petroleras de las que era propietario Libia, así como de su posición geoestratégica.

Sobre la posición de Rusia que también era respaldada por China, Goldberg (2012) explica que estos países lo que “esperaban esencialmente era la protección civil, pero en lo que realmente se convirtió el uso de la fuerza por parte de la OTAN fue en un suministro de armas a los rebeldes” (p. 55). No obstante, para este autor, el R2P más allá de haber sido implementado como una norma aún en desarrollo que presentó falencias en su aplicación, es una norma que, en el caso de Libia, otorgó los primeros resultados sobre el ejercicio de la doctrina, el autor indica que:

Sí, Libia es un caso de prueba para el R2P y el concepto de intervención internacional para evitar atrocidades masivas, que la comunidad internacional aprobó con gran éxito. Como dice Gareth Evans, el ex ministro de exteriores australiano que es uno de los padres intelectuales de la Responsabilidad de Proteger, “Libia es un caso de libro de texto para la aplicación de la R2P”. Tiene razón. La intervención sucedió rápidamente, ayudó a evitar una posible atrocidad masiva en Benghazi y contó con el respaldo formal del Consejo de Seguridad. Esto es más o menos cómo se supone que debe funcionar” (p. 58).

La interpretación acerca de la intervención de la OTAN en Libia y del mandato del Consejo de Seguridad, ocasionó que el R2P como doctrina obtuviera un menor consenso internacional para aplicaciones futuras. Sumado a lo anterior, tanto la OTAN como la ONU no se encargaron de implementar y cumplir uno de los principales lineamientos del R2P; el de reconstruir, tanto a las víctimas en su totalidad como a la infraestructura, economía y el gobierno.

La respuesta de la comunidad internacional ante los permanentes hechos que se han venido presentando en Libia, contemplan una nueva intervención para poner fin al sufrimiento de la población civil en aras de reconstruir el país, desde la restauración del Banco Central Libio y de toda su economía petrolera, así como de restablecer un gobierno elegido crucialmente democráticamente, en donde las fuerzas opositoras sean escuchadas y puedan dar sus respectivos argumentos en contra o a favor de las políticas que serán tomadas e implementadas de ahora en adelante en este país.

Desde la intervención en Libia, el futuro de R2P se ha hecho cada vez más incierto, en especial porque la implementación de este mismo no surge a partir de sus tres pilares, es decir; prevenir, reaccionar y reconstruir. Como se demostró anteriormente, en el caso de Libia, aunque no se pudo prevenir que se desencadenara un conflicto interno, se reaccionó rápidamente ante este, pero no se buscó reconstruir al Estado inmediatamente después de la intervención. Esto a su vez desencadenó controversias con respecto a la aplicación del R2P ante un conflicto interno o internacional que atente contra la población civil, sin embargo, cabe anotar que cada uno de los conflictos es diferente, por lo tanto, el R2P debe ser trabajado desde cada uno de estos.

3.2 Siria (2011)

La guerra civil en Siria comenzó a principios de 2011 cuando la Primavera Árabe se extendió rápidamente hacia el este desde Túnez y Egipto, el país se sumergió en una oleada de protestas por “cuestiones como la pobreza, la desigualdad, las restricciones a la libertad del discurso, el deseo de democracia y la exigencia de que se respetaran los derechos humanos” (Zifcak, 2015, p. 15). En un principio, las manifestaciones a pesar de convocar a un gran número de personas resultan pacíficas, sin embargo, para el mes de marzo, las acciones violentas por parte del gobierno para reprimirlas causaron que éstas se extendieron rápidamente desde Daraa hasta Damasco, Homs, Hama e Idlib. El 30 de marzo, el presidente Bashar al-Assad “denunció las protestas acumuladas, alegando que Siria estaba enfrentando una gran conspiración por parte de las fuerzas imperialistas” (Zifcak, 2015, p. 15).

El 16 de abril de 2011, al-Assad empezó a implementar medidas políticas para contrarrestar las acciones de los grupos opositores, según Solberg (2015):

El régimen sirio respondió con más y más violencia brutal a las manifestaciones pacíficas y en un esfuerzo por suprimir el malestar, las operaciones militares a gran escala se extendieron por todo el país. Las fuerzas de seguridad y militares que operaban junto con el shabiha, una milicia patrocinada por el Estado sometió a los civiles a un temor sin precedentes, incluido asesinatos sumarios, tortura y violencia sexual... Ubicados en puntos estratégicos, los francotiradores y la shabiha aterrorizaron a las poblaciones, atacaron y asesinaron niños, mujeres y civiles desarmados. La brutal represión causó numerosas muertes inocentes y el primer informe de la IICISyria confirmó que la mayoría de los civiles fueron asesinados en el contexto de manifestaciones pacíficas. En numerosas ocasiones, desertores de las fuerzas del gobierno informaron sobre la ejecución de los camaradas que se negaron para abrir fuego contra los civiles (p. 24).

Ante tales muestras de violencia por parte del gobierno, en junio de ese mismo año, se empezaron a formar coaliciones internas con el fin de poner fin a los ataques generalizados por parte de las fuerzas del gobierno y para obligar al presidente al-Assad a abandonar el poder. Una de las coaliciones más representativas sucedió entre algunos manifestantes junto con desertores de las fuerzas militares y de seguridad que no se encontraban de acuerdo con el régimen de al-Assad, así surgió el Ejército Libre Sirio (FSA, por sus siglas en inglés).

Las manifestaciones de violencia entre las fuerzas militares del gobierno y el FSA, ocasionaron que el conflicto abarcara más parte del territorio sirio a tal punto que llegó a convertirse en una guerra civil a gran escala; “la intensidad de los enfrentamientos causó grandes bajas entre los civiles como consecuencia del uso de artillería pesada, ataques aéreos indiscriminados, ataques de mortero y bombardeos” (ICRtoP, 2011, p. 12). Como consecuencia, incrementaron los delitos y acciones violentas como torturas, violaciones, detención arbitraria, y los malos tratos sin importar la edad o el sexo, para entonces, tanto las fuerzas opositoras como la milicia del gobierno utilizaban a los civiles como blanco.

En septiembre de 2011, el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas estableció una Comisión Internacional de Investigación independiente en septiembre de 2011 para investigar las presuntas violaciones de derechos humanos. Acto seguido, en noviembre de 2011, la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos declaró un estado de emergencia humanitaria en el país al manifestar que al menos 3.500 civiles no combatientes habían muerto de manera arbitraria y/o torturados (ICRtoP, 2011, p. 8).

El hecho de que la observancia internacional encontrará que el Estado sirio era uno de los principales agentes violentos del conflicto y que, adicionalmente, grupos como el FSA contribuyeran en la intensificación de este, generó que la Comunidad Internacional reconociera que en Siria estaban sucediendo crímenes de guerra, lesa humanidad y graves violaciones a los derechos humanos. El conflicto dio lugar a “asesinatos deliberados, ataques indiscriminados, tortura y trato inhumano, destrucción de la propiedad y desplazamiento forzado” (Solberg, 2015, p. 28).

Para noviembre de 2012, el conflicto continuaba aumentando y las fuerzas opositoras crearon una nueva coalición más representativa con el nombre de la Coalición Nacional para la Fuerza Revolucionaria y de Oposición de Siria, según Marrero (2013) la coalición “ha ganado reconocimiento internacional como el representante legítimo del pueblo sirio” (p. 15). El reconocimiento de esta coalición logró obtener el apoyo de grupos extremos como Al-Qaeda y otros manifestantes, no obstante, con el paso del tiempo ésta se vio fragmentada debido a que existían diferencias ideológicas al interior de esta.

Sobre las respuestas de las Naciones Unidas, además de la Misión de Supervisión de las Naciones Unidas en Siria (UNSMIS), también intervinieron los Asesores Especiales del Secretario General para la Prevención del Genocidio y la Responsabilidad de Proteger, según el IICISyria (2011), estos:

Expresaron su preocupación por los ataques generalizados sistemáticos del gobierno sirio contra civiles y recordaron al gobierno su responsabilidad de proteger a su población en una serie de declaraciones públicas. Notablemente, en su quinta declaración, publicado el 14 de junio de 2012,

pidieron a la comunidad internacional que “tome medidas inmediatas y decisivas para cumplir con su responsabilidad de proteger a las poblaciones en riesgo de nuevos crímenes atroces en Siria, tomando en consideración toda la gama de herramientas disponibles bajo la Carta de las Naciones Unidas” una remisión de la situación por parte del Consejo de Seguridad a la Corte Penal Internacional (CPI) (p. 13).

La crisis humanitaria en Siria causó que en el 2012 como afirma Milk (2014), que el conflicto armado calculará la muerte de entre 100.000 y 200.000 personas, un cuarto de la población desplazada y más de un millón y medio de personas buscando refugio en países vecinos. En este contexto, el 21 de agosto de 2013 ocurre un hecho determinante para lo que vendría en esta lucha armada:

Un ataque con cohetes que portaban gas sarín en un suburbio de Damasco provocó la muerte de 1.429 personas. Ante estos hechos, la comunidad internacional, los Estados Unidos y muchos otros Estados no sólo condenaron el ataque y culparon al régimen de haber utilizado armas prohibidas en contravención de las normas internacionales, sino que en un intento de frenar la escalada de violencia se sucedieron diversas reuniones diplomáticas de negociación con el fin de establecer una hoja de ruta para la paz. Dichas reuniones se conocen como las Conferencias de Ginebra I y II, que no dieron los frutos que se esperaba (López, 2015, p.75).

Debido a lo anterior, Estados Unidos encontró la necesidad de establecer alianzas internacionales para llevar a cabo en Siria una intervención militar, “el 2 de septiembre de 2013 Estados Unidos declaró abiertamente una intervención armada en Siria, sin embargo, admitió que requeriría una autorización por parte del Congreso estadounidense con el fin de justificar o legitimar su acción” (Carrasco, 2016, p. 17). Por tal motivo, el presidente Barack Obama llamó a once países del G-20 para conformar dicha coalición, no obstante, solo Francia y Turquía se mostraron interesados en realizar una intervención militar en el país sirio. Rusia por su parte, no se encontraba a favor de realizar una intervención armada, en primer lugar, porque desestimaba todo tipo de intervención que incluyera el uso de la fuerza en otro territorio desde los hechos ocurridos en Libia, también según Carrasco (2016) porque “Moscú se había encargado del suministro de armas, respaldo financiero y político al gobierno de Bashar Al Assad” (p. 17).

Por su parte, el Consejo de Seguridad además de condenar los actos terroristas por ambas partes, emitió resoluciones con el fin de poner un cese al fuego. La primera de estas fue la Resolución 2118 el 7 de septiembre de 2013, “que exige que Siria destruya su actual arsenal de armas químicas. Prohíbe a Siria el uso, desarrollo, almacenamiento y transferencia de armas químicas. Si Siria no cumple con los términos de la resolución el Consejo de Seguridad puede considerar sanciones” (IICISyria, 2011, p. 14). Acto seguido, en el año 2014, aprobó la Resolución 2165, que además de solicitar el alto al fuego también afirmó que el gobierno sirio tiene la responsabilidad principal de proteger a la población siria, estableciendo a la vez que “las agencias de la ONU y otras organizaciones humanitarias necesarias podrían entregar ayuda desde más allá de las fronteras de los países vecinos y que impedir la entrega de ayuda sería una violación del derecho internacional humanitario” (IICISyria, 2011, p. 15). Por lo que, se estableció una cooperación internacional en términos de ayuda humanitaria pese a la condición soberana de siria.

Sobre la responsabilidad de Proteger, aún desde el 2011, no ha sido implementada en Siria, especialmente por la oposición de China y Rusia de acceder nuevamente a esta doctrina, según Morris (2013):

La “comunidad internacional [estaba] alarmada” por la perspectiva de que Libia podría convertirse en “un modelo para futuras acciones de la OTAN implementando la responsabilidad de proteger”. Este es la única explícita referencia a R2P hecha en el Consejo hasta el momento por Rusia o China en relación con Siria (p. 1276).

Este mismo autor indica que, aplicar el R2P en Siria por parte de Rusia puede ser vetada por diferentes razones; en primer lugar, porque este país en específico no acepta el desarrollo de esta doctrina como una norma emergente, en especial, después de la violación a la soberanía que representó en el caso Libio, según Balckford (2014) “el representante ruso tampoco quiere que R2P se desarrolle en una dirección positiva como norma y, por lo tanto, es reacio a aplicarla en Siria pues teme que la aplicación servirá para reflexionar negativamente sobre ella y, por ende, deslegitimarla” (p. 106). En el caso de China, el país presenta la misma preocupación que Rusia y por tanto, ha vetado cualquier opción de

intervención militar por parte del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, no obstante, lo anterior no significa que estos países no se sumen al consenso internacional de solicitar el fin de la represión y los crímenes de guerra y lesa humanidad.

En resumen, el R2P en Siria no ha sido una opción desde su aplicación en Libia, el veto de Rusia y China ha impedido una intervención militar por parte de la Comunidad Internacional para contrarrestar las acciones de los grupos armados y evitar, de una vez por todas, que se sigan cometiendo crímenes atroces. Podría decirse que una de las razones que se opone más a dicha implementación, es la idea de que los pilares del R2P ya no podrían ejercerse desde una vía diplomática, pues se considera que al ser el gobierno de al-Assad uno de los principales actores del conflicto, el Estado Sirio no es responsable de proteger a su ciudadanía, por tal motivo, la única opción internacional es la intervención militar.

El R2P en Siria, no puede ser entendido de igual manera de cómo se aplicó en Libia, en Siria no existe un consenso e institucionalización de las decisiones adoptadas, pues ni la ONU ni el Consejo de Seguridad han ejercido una condena contra el régimen sirio mientras que, si lo hicieron otras organizaciones de carácter regional, tales como, la Liga de los Estados Árabes y la Unión Europea.

El Consejo de Seguridad, en este caso, no puede actuar de la misma manera y autorizar una intervención militar, si bien es cierto que la doctrina del R2P no ha sido aplicada para proteger a la población de Siria y que la situación en este país ha sido más alarmante por la intensidad del conflicto y las graves violaciones a los derechos humanos por parte del propio Estado sirio, la responsabilidad de proteger en este caso se manifiesta impedida por las circunstancias políticas y geoestratégicas. Sumado a esto, porque desde el caso libio aún continúa cuestionando el tercer pilar del R2P sobre la reconstrucción y procurar que se den “las condiciones adecuadas para que no se produzcan de nuevo esas violaciones masivas de los derechos de los individuos” (Marrero, 2013, p. 142). Es decir, que la Comunidad Internacional continúe cooperando en la etapa del posconflicto.

Conclusiones

La investigación adelantada en este trabajo pudo constatar que el R2P representa en la Comunidad Internacional una solución para el problema de responsabilidad actual que enfrentan los gobiernos de diferentes países, sin embargo, la implementación de esta doctrina ha generado diversos debates tanto al interior de la Comunidad de Estados como en los postulados académicos de diferentes autores que han estudiado este tema. Esta investigación demostró que para el legítimo ejercicio de esta doctrina se hace necesario conciliar la intervención con el principio de soberanía de los Estados, todo con el fin de formular una nueva soberanía como responsabilidad. El R2P propone responsabilizar a los Estados de cualquier daño al que se pueda ver sometida su población y, a la vez, sugiere que la Comunidad Internacional asuma su responsabilidad de proteger a las poblaciones amenazadas, es decir, promueve una participación del Estado afectado por el conflicto y de la Comunidad Internacional.

Repensar la soberanía como responsabilidad implica que los Estados adopten la responsabilidad primaria de proteger la vida y seguridad de los ciudadanos, contribuyendo también, en la promoción de un bienestar general que refuerce la sensación de seguridad dentro de la comunidad política. Los debates contemporáneos sobre los principios del Derecho Internacional Público, más específicamente, los principios de soberanía y no intervención, plantean la transformación de la soberanía debido a la cambiante naturaleza del orden internacional y las relaciones que establecen las autoridades soberanas de un Estado y la ciudadanía.

Sobre la dimensión jurídica de este concepto, el R2P no tiene un fundamento jurídico como un tratado o convención internacional, no obstante, puede encontrar fundamento al considerarse una norma consuetudinaria. Hasta ahora, el R2P es considerado por la Comunidad Académica con una norma internacional en pleno proceso de formación, sin embargo, gran parte de la comunidad académica coinciden en que los pilares que sustentan esta doctrina le otorgan a ésta el potencial de evolucionar como una regla completa del Derecho Internacional Público. El R2P se constituye como un llamado de consenso internacional en respuesta a crímenes atroces en masa, es una respuesta efectiva y consensuada por parte de la Comunidad de Estados.

Sobre el debate que sustenta el marco de acción e implementación del R2P, las opiniones académicas concuerdan en que los fundamentos teóricos de esta doctrina reflejan intereses geopolíticos de algunos Estados. Por ejemplo, el caso de estudio de Libia promovió el primer ejercicio de la Responsabilidad de Proteger como doctrina internacional que, si bien, presentó disconformidades por parte de algunos miembros del Consejo de Seguridad debido a que manifestaban intereses geoestratégicos, ayudó a establecer y mejorar los fundamentos preliminares de esta doctrina. En el caso de Siria debido a las violaciones masivas de los derechos humanos, los proyectos que implicaban una intervención en este territorio bajo los lineamientos del R2P fueron vetados por Rusia y China, dos de los miembros que siempre han encontrado falencias en la forma en la que se debe implementar el R2P. Por tanto, la existencia de intereses geopolíticos de trasfondo recae en los vacíos que propone el marco jurídico que sostiene el R2P, como se demostró en el Capítulo II, la opción más viable para el ejercicio de esta doctrina es considerar el R2P como una norma consuetudinaria y no parte de la soberanía de los Estados; con esto, se lograría evitar intereses privados de carácter internacional.

Las intervenciones unilaterales, en el actual contexto de globalización, no responden a los intereses de la Comunidad Internacional puesto que supondría siempre una intervención a través del uso de la fuerza, pero con fines humanitarios. De esta manera, alcanzar un consenso que permita esta idea de intervención se hace cada vez más difícil por las diferentes perspectivas y alianzas que existen dentro del mismo sistema, por tanto, aceptar en medio de la búsqueda y garantía de los derechos humanos el R2P puede mediar las actuales problemáticas que surgen como consecuencia de crímenes atroces, siempre que, los Estados acepten su soberanía como una responsabilidad hacia sus ciudadanos.

Como se evidenció en este trabajo de investigación, el problema radicaría en los actuales vacíos que presenta el R2P, tal como se demostró; los principios y lineamientos de esta doctrina no establecen expresamente si en caso de aplicación del R2P, el uso de la fuerza está permitido o prohibido. Esto ha causado un debate al interior de las Naciones Unidas puesto que algunos países defienden la idea de intervenir unilateralmente sin autorización del Consejo de Seguridad en caso de crímenes atroces, lo que, en otras palabras, representaría un conflicto de intereses.

En síntesis, los elementos académicos que se señalaron a lo largo de este documento ofrecieron para esta investigación una aproximación a la consolidación del concepto de Responsabilidad de Proteger como un instrumento jurídico internacional aceptado por toda la Comunidad de Estados. Las controversias que se identificaron permitieron en el desarrollo de este trabajo de investigación analizar con mayor profundidad la posible incorporación de esta doctrina como figura de conciliación entre las normas aceptadas por todos los Estados y la necesidad imperante de proteger a las poblaciones ante el aumento de conflictos bélicos en la actual coyuntura internacional.

Finalmente, se demostró que las dinámicas y crisis contemporáneas en donde se registró un aumento de conflictos al interior de las naciones y, en consecuencia, catástrofes humanitarias como resultado de crímenes atroces, necesitan ser solventadas por parte del conjunto de la comunidad internacional; tal como se expuso en esta investigación a través del R2P como un mecanismo jurídico internacional de obligatoriedad global para proteger a las víctimas que soportan las peores consecuencias de estos fenómenos.

Bibliografía

- Agencia de la ONU para refugiados. (2017). Historia de Ruanda: los Hutus y los Tutsti. Recuperado de <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/eventos/genocidio-de-ruanda-la-historia-de-los-hutus-y-los-tutstis>
- Annan, K. (2001). ONU: Dos conceptos de soberanía. *Revista de Relaciones Internacionales*, (17), 1-3.
- Ayala, J.E. (2011). La intervención internacional en Libia. La operación aliada es un avance de la “seguridad de los Estados” a la “seguridad humana”. El doble rasero no implica que no sea una operación necesaria. *Ideas políticas*, (30), 55-58.
- Banco de la República. (2015). Régimen totalitario. Recuperado de https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php?title=R%C3%A9gimen_Totalitario

- BBC Mundo. (2016). Cómo fue la masacre de Srebrenica. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160324_como_fue_masacre_srebrenica_condenado_radovan_karadzic_dgm
- Bellamy, A.J. (2009). *Responsibility to protect: the global effort to end mass atrocities*. Malden, Estados Unidos: Polity Press.
- Bellamy, A.J. (2014). *The Responsibility to protect: A defense*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Benítez, I. (2015). El principio de no intervención: consagración, evolución y problemas en el Derecho Internacional actual. *Revista Ius et Praxis*, 21(1), 449-502.
- Bergali, R. y Resta, E. (1996). *Soberanía: un principio que se derrumba*. Barcelona, España: Ed. Paidós.
- Bermejo, R. y López, E. (2013). De la intervención por causas humanitarias a la Responsabilidad de proteger: fundamentos, similitudes y diferencias. *Cuadernos de estrategia*, (160), 18-76.
- Blackford, W. (2014). *The Responsibility to Protect and International Law: Moral, Legal and Practical Perspectives on Kosovo, Libya, and Syria* (tesis de maestría). Universidad estatal de Portland, Oregón, Estados Unidos.
- Cassese, A. y Delmas, M. (2004). *Crímenes internacionales y jurisdicciones internacionales*. Bogotá D.C., Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Comisión Preparatoria de la Corte Penal Internacional (PCNICC). (2002). *Historia de la evolución en materia de agresión*.
- Corte Permanente de Justicia Internacional. (1931). *Twenty-second session september 5th, 1931. Customs regime between Germany and Austria*. Corte Permanente de Justicia Internacional. Recuperado de <https://www.dipublico.org/1946/customs-regime-between-germany-and-austria-permanent-court-of-international-justice/>

- Chesterman, S. (2002). *Just War Or Just Peace?: Humanitarian Intervention and International Law*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Cremades, B. E. (2014). La Responsabilidad de Proteger en el marco de las Naciones Unidas (tesis doctoral). Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
- Diccionario Poder Mundial (s.f). Definición Realpolitik. Recuperado de: <https://poder-mundial.net/termino/realpolitik/>
- Espósito, C. (2010). Soberanía e igualdad en el derecho internacional. *Estudios internacionales*, 1(65), 171-196.
- Evans, G. (2008). *The responsibility to protect: ending mass atrocity crimes once and for all*. Washington D.C., Estados Unidos: The Brookings Institution.
- Fernández, J. (2013). La responsabilidad de proteger en la Comunidad Internacional (tesis de maestría). Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
- Fiscalía General de la República de Cuba. (2016). *La “responsabilidad de proteger”: un atentado encubierto contra los principios de la no intervención y la soberanía nacional*. Recuperado de <http://studylib.es/doc/5869186/1a-%E2%80%9Cresponsabilidad-de-proteger%E2%80%9D---fiscal%C3%ADa-general-de-la...>
- Genin, L. (2018). La Responsabilidad de Proteger. 81-103.
- Godoy, J.M. (2018). La Responsabilidad de proteger, la acción del Consejo de Seguridad y la defensa de los derechos humanos: crítica al sistema internacional. 1-37.
- Goldberg, M. (2012). How Libya’s success became Syria’s failure. *United nations news & commentary global news forum*. Recuperado de <https://www.undispatch.com/how-libyas-success-became-syrias-failure/>

- Guerrero, H. (2013). Los conflictos y las intervenciones armadas en contexto: un análisis retrospectivo del cambio de siglo. *Ciudad Paz-Ando*. 6(1). 27-40.
- Guerrero, H. & Melamed, J. (2013). Las nuevas guerras: Algunas consideraciones críticas acerca de esta categoría conceptual. *Academia y Virtualidad*. 6(1). 146-156
- Hillgruber, C. (2002). Soberanía: la defensa de un concepto jurídico. *InDret Revista para el análisis del Derecho*, 1(22). 1-20.
- International Coalition for the Responsibility to Protect (ICRtoP). (2011). The Crisis in Syria. ¿Recuperado de <http://www.responsibilitytoprotect.org/index.php/crises/crisis-in-syria?format=pdf>
- International Commission on intervention and state sovereignty (ICCIS). (2001). The Responsibility to protect. Ottawa, Canadá: International Development Research Center.
- Jofre, J. y Ocampo, P. (2001). *Responsabilidad Internacional del Estado por el incumplimiento de las obligaciones internacionales* (Tesis de grado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C., Colombia.
- Lastra, V. (2016). La responsabilidad de proteger: Una evolución desde el conflicto de Libia, al conflicto de Siria. Grupo de estudios en seguridad internacional, (22), 1-7.
- Leal, P.J. (2016, febrero). Libia; Una nueva excusa para invadir (Parte I). *HispanTV*. Recuperado de <https://www.hispantv.com/noticias/opinion/214946/libia-intervencion-militar-otan-eeuu-gadafi>
- López, M. Á. (2015). *Soberanía popular y derecho internacional*. Barcelona, España: Ed. Huygens.
- Luck, E. (2009): Sovereignty, Choice, and the Responsibility to Protect. *Global Responsibility to Protect*, 1(20009), 10-21.

- Mabera I. (2014). La Responsabilidad de proteger de la comunidad internacional en los casos de Libia y Siria: análisis comparativo. *Relaciones Internacionales*, (22), 1-51.
- Marrero, I. (2013). La responsabilidad de proteger de la comunidad internacional en los casos de Libia y Siria: análisis comparativo. *Relaciones Internacionales*, (22), 127-148.
- Mejía, M. y Kaiser, S. (2004). Responsabilidad Internacional: un término, dos conceptos, una confusión. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 15, 411-437.
- Menéndez, E. (2016). Responsabilidad de proteger: la ONU en acción. *Real Instituto ElCano*, 2(1), 1-44.
- Meza, C. (2010). La “Responsabilidad de Proteger” en Naciones Unidas y la doctrina de la “responsabilidad de proteger”. UNAM.
- Milk, T.F. (2014). La responsabilidad de proteger: la Guerra Siria reabre el debate sobre la justificación del uso de la fuerza en defensa de civiles. *Diario el país*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2013/08/28/actualidad/1377707182_380868.html
- Morris, J. (2013). Libya and Syria: R2P and the spectre of the swinging pendulum. *International Affairs*, 89(5), 1265-1283.
- Naciones Unidas (ONU). (1999). Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidas, United Nations. Recuperado de http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/Declaration/declaration_sp.pdf
- Pérez, K. y Mendia, I. (2013). *Seguridad Humana: aportes críticos al debate teórico y político*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (1994). Informe sobre desarrollo humano 1994, PNUD. Recuperado de

<https://derechoalaconsulta.files.wordpress.com/2012/02/pnud-informe-1994-versic3b3n-integral.pdf>

- Rodríguez, M.A. (2014). El principio de solución pacífica de controversias como norma de jus cogens del derecho internacional y los medios de resolución de controversias internacionales. *Revista de la facultad de derecho y ciencia política*, 15(20), 229-260. doi: <http://dx.doi.org/10.21503/lex.v11i12.2>
- Solberg, M. (2008). *De siria al mundo: Un conflicto Internacional* (Tesis de pregrado). Universidad Complutense, Madrid, España.
- Tesón, F. (1988). *Humanitarian Intervention: An Enquiry into Law and Morality*. Nueva York, Estados Unidos: Transnational Publishers.
- Zifcak, S. (2015). What Happened to the International Community? R2P and the Conflicts in South Sudan and the Central African Republic. *Melbourne Journal of International Law*, 16(1), 1-31.

CAPÍTULO 13

JURISPRUDENCIA DE LA TIERRA Y DERECHOS DE LA NATURALEZA: LA INMANENCIA DE LAS JUSTICIAS ECOLÓGICA Y COGNITIVA¹

Mariluz Nova-Laverde²
Juan Sebastián Acosta-Estrada³

Introducción

La confluencia de crisis financiera, económica, política, ambiental, social, migratoria, alimentaria, hídrica, sanitaria ponen en entredicho los principios, valores y ontología de la civilización moderna, esto es, expone una *crisis civilizatoria*.

La cuestión de que la humanidad ya ha sobrepasado los límites de la capacidad de carga de la Tierra (Lander, 2013) ha sido ampliamente difundido en una mezcla de lenguajes proféticos, códigos científicos, periodísticos, institucionales y publicitarios. La crisis climática, por poner un ejemplo, es un tema mediático, notificado y abordado desde los más diversos discursos (PNUMA-OMM, 2007; IPCC, 2019). En la *Primera Conferencia Mundial sobre el Clima* que se celebró en Ginebra en 1979, científicos de cincuenta países anunciaban la *urgencia* de las medidas

1 Resultado de investigación Unisalle- Red Multidisciplinar de Investigación en Derechos de la Naturaleza.

2 Docente-Investigadora de la Universidad de La Salle. Economista, magister en filosofía, doctora en estudios políticos y relaciones internacionales. Alianza Global por los Derechos de la Naturaleza (GARN)- Red Multidisciplinar de Investigación en Derechos de la Naturaleza

3 Artista plástico, Estudiante de la Maestría en Derechos de la Naturaleza y Justicia Intercultural de la Universidad Andina Simón Bolívar. Alianza Global por los Derechos de la Naturaleza (GARN)- Red Multidisciplinar de Investigación en Derechos de la Naturaleza.

necesarias para afrontar el cambio climático; cuatro décadas después, comunidades científicas insisten en que para la pervivencia humana es necesario modificar el estilo de vida predominante (Ripple, et. al., 2020).

En medio de la agonía entre los actores sociales, los factores económicos y las dinámicas del capital global, hay una disputa identitaria, una denuncia de que los ecodios entrañan epistemicidios (Santos, 2003; Santos, 2010; Santos, 2012). Aparecen nuevas dimensiones políticas de los conceptos de derechos, más allá de la concepción clásica de los derechos clasificados por generaciones, nuevas concepciones de ciudadanías e incluso nuevos sujetos políticos, múltiples resistencias a las injusticias sociales y ecológicas, así como distintas luchas por el *pluriverso*. Las *meta-ciudadanías ecológicas* restablecen el debate sobre lo plural, lo común, lo colectivo, sobre la representatividad en términos de políticas ambientales y sobre la posibilidad de construir mandatos ecológicos que contrarresten la catástrofe provocada por el consumismo y el extractivismo (Gudynas, 2009a; Gudynas, 2009b).

Así, la crisis civilizatoria convoca a una revisión colectiva del modelo hegemónico del desarrollo y plantea un desafío por gestar transiciones hacia a una relación comunitaria donde haya lugar para pluriversos, post-desarrollos y “buenos convivires”. En un mundo donde se ha relegado la comprensión de la interdependencia sistémica, se pone en evidencia la necesidad de articular la ecología ambiental con una ecología social y una ecología mental (Guattari, 1990); la importancia de trascender una idea de justicia intergeneracional con una justicia entre especies (Riechman, 2003); la urgencia de un giro bioético (Gudynas, 2019), hacia una ética de la Madre Tierra (Boff, 2017), para la resignificación las relaciones Humano- No Humano (Blaser, 2014).

Las fuentes por excelencia de tal pensamiento crítico posmoderno son las voces históricamente silenciadas, subalternas y periféricas (Santos, 2003). El punto de quiebre de los debates teóricos sobre el desarrollo se da por la efervescencia de resistencias desde abajo al modelo neoliberal y gracias al diálogo intercultural (Nova-Laverde, 2017). La jurisprudencia de la tierra, en general, y los derechos de la naturaleza, en particular, postulan un posdesarrollo desde comprensiones étnicas y sabidurías ancestrales de la justicia ecológica (Cullinan, 2019).

El objetivo de este capítulo es ilustrar la inmanencia de las justicias ecológica y cognitiva como resultado de un ejercicio de revisión documental, *diseño y ecología de saberes* dentro de la Alianza por los Derechos de la Madre Tierra-Colombia⁴.

En esta investigación, metodológicamente la acepción de “Diseño” corresponde con la reorientación ontológica del diseño que propone Arturo Escobar (2016), la cual lo comprende como práctica situada e interactiva, como conversaciones para la acción en respeto de la autonomía y para la realización de lo comunal, esto es, para el pluriverso. En este sentido, se emplearon estrategias de “ecología de encuentros colaborativos”.

El documento se estructura en cuatro partes: la primera, contextualiza los debates conceptuales sobre crisis civilizatoria y las alternativas al desarrollo; la segunda, analiza las críticas a la matriz de pensamiento modernidad/colonialidad que comportan la jurisprudencia de la tierra y los derechos de la naturaleza; la tercera, expone la ecología de saberes que se aglutinan en la Alianza por los Derechos de la Naturaleza-Colombia; luego, se presentan unas consideraciones finales.

1. Crisis civilizatoria y alternativas al desarrollo

El propósito de este apartado es dar cuenta de las múltiples respuestas sociales y prácticas alternativas que se despliegan frente a la *crisis civilizatoria* y las violencias del *desarrollo*, en otras palabras, se trata de poner en evidencia las territorialidades emergentes y las redes de gestión autónoma como modos de resistencia y propuestas creativas frente a una compleja red de problemáticas de origen moderno y colonial.

El problema del cambio climático no es un hecho aislado, es expresión de una crisis ecológica compleja y, más aún, de una crisis civilizatoria (Estermann, 2012; Esteva, 2013; Ornelas, 2013; Quintero, 2014; Grosfoguel, 2016). En palabras de Boaventura de Sousa Santos, el modelo de desarrollo capitalista se encuentra en crisis: “Las sequías; el cambio climático; la acidificación y elevación del nivel de los océanos; la

4 <http://www.facebook.com/AlianzaDMT>

destrucción de los bosques y las selvas; la extinción de miles de especies; el arrasamiento de los territorios de pueblos y poblaciones indígenas, cimarrones y campesinos: estos y otros muchos procesos depredatorios ponen en riesgo inminente la vida sobre la Tierra. Y ponen en el centro de las discusiones y las prácticas de derechos humanos los derechos colectivos y la defensa de la naturaleza, en contraposición con los modelos económicos neoextractivistas que, en América Latina y otras regiones, privilegian hoy la minería, la agroindustria y el crecimiento sin consideraciones ecológicas” (Santos, 2014, p. 20)

Frente a esta crisis civilizatoria, surge la necesidad de un pensamiento alternativo de alternativas que de-construya los paradigmas modernos (occidentales) acerca de las relaciones Humano- No Humano, Hombre/ Mujer- naturaleza con base en las formas de experticia (saberes, sentires, prácticas, experiencias) de la academia y de la sociedad civil, en general, y de los pueblos nativos, en particular. La efervescencia de movimientos sociales y populares con arraigo territorial y expresiones de resistencia al modelo hegemónico de desarrollo, profundizan los debates teóricos sobre el desarrollo, la diversidad epistemológica, la interculturalidad y la de-colonialidad (Escobar, 2016; Estermann, 2014; Santos, 2014; Nova-Laverde, 2017).

Es famosa la traducción del *kanji* chino para la palabra ‘*crisis*’ cuyos dos componentes por separado significan riesgo y oportunidad. No tan famosa es la etimología de origen griego, *κρίσις* *krísis*, que refiere a la acción de separar, se relaciona con *cernir* o discernir y hace alusión a analizar algo que se rompe. Esta *separación* en su sentido físico y también, de discernimiento atraviesa la civilización moderna. Las ciencias de la complejidad, así como las cosmovisiones de pueblos ancestrales cuestionan tal fragmentación y postulan la interdependencia de todos los seres en el entramado de la vida:

Para nosotros los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (la ontología del individuo, la propiedad privada, la racionalidad instrumental, y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. (Escobar, 2017, p. 131),

Las crisis son originadas “por un modelo particular de mundo (una ontología), la civilización moderna capitalista de la separación y la desconexión, donde humanos y no humanos, mente y cuerpo, individuo y comunidad, razón y emoción, etc. se ven como entidades separadas y autoconstituidas” (Escobar, 2017, p. 357).

El posdesarrollo comprende un espectro de críticas a la superioridad cultural del *desarrollo* como proyecto moderno y busca la construcción de otros mundos posibles con mayor justicia ecológica, social y epistémica. El pluriverso aglutina propuestas diversas como el decrecimiento, el buen vivir, la ecología profunda, ecofeminismos, por ejemplo. En general, las posturas anti-desarrollistas, implican discusiones filosóficas sobre el antropocentrismo, el dualismo cartesiano, la racionalidad instrumental, el patriarcalismo, el colonialismo del saber, la ética universalista, el liberalismo, entre otras, de manera que, las alternativas al desarrollo invocan cambios del paradigma y de la matriz de pensamiento modernidad/colonialidad (Kothari et al., 2019).

Vale señalar que incluso desde Europa surgen propuestas como es el caso del decrecimiento. Serge Latouche desarrolla sus planteamientos invocando un cambio de imaginarios y plantea que el decrecimiento “no es verdaderamente una alternativa concreta; sería, más bien, la matriz que daría lugar a la eclosión de múltiples alternativas” (Latouche 2008, p. 137).

Desde AbyaYala, el proyecto bio-político del extractivismo desencadena profundas violencias y conflictos eco-territoriales, (Campanini, Gandarillas & Gudynas, 2019) y en correspondencia fervientes luchas por la defensa de la vida, del territorio y de las autonomías de los pueblos originarios (Flores y Guerreiro, 2016):

El Consenso de los Commodities» marca el ingreso de América Latina en un nuevo orden económico y político-ideológico, sostenido por el boom de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes. Este orden consolida un estilo de desarrollo neoextractivista que genera ventajas comparativas visibles en el crecimiento económico

al tiempo que produce nuevas asimetrías y conflictos sociales. Esta conflictividad marca un nuevo ciclo de luchas, centrado en la defensa del territorio y del ambiente (Svampa, 2012, p. 1).

A las discusiones por el sentido del “desarrollo” se suman empoderados movimientos sociales y populares que en América Latina abogan por alternativas al desarrollo como el “buen vivir” con la defensa local y la lucha por el reconocimiento global de los derechos de la naturaleza (Svampa, & Antonelli, 2009; Haidar & Berros, 2015; Schavelzon, 2015).

La estrecha relación entre los derechos de la Naturaleza y los derechos de los pueblos indígenas abre paso a un debate sobre la plurinacionalidad y la democracia ambiental. Por una parte, los poderes transnacionales privados arrasan los ecosistemas y tratan de silenciar los saberes locales; la pérdida acelerada de diversidad cultural y biológica alarga las separaciones entre diferentes visiones del mundo o modos de interpretación de las problemáticas sociales, en especial las que están asociadas a conflictos ambientales. De otro lado, diversas herencias culturales devastadas y marginadas incuban posibles salidas de la tecnocracia neoliberal, luchan por re-existir en medio de la guerra climática.

En el marco de los múltiples conflictos por la tierra, la alimentación y la habitabilidad, acá convergen postulados de la soberanía alimentaria, los feminismos comunitarios, la permacultura, la agroecología, otras nuevas-antiguas tecnologías, circuitos alternativos de producción y distribución autónomos y sostenibles. La comunidad es el escenario de auto-realización cooperativa (*Ubuntu*: Soy porque nosotros somos); la naturaleza no se mira como objeto, no es recurso productivo, es Madre. La otra economía, la del buen vivir, se guía por los principios de la relacionalidad, complementariedad, correspondencia y reciprocidad, no por el individualismo posesivo de mercado, la competencia y la productividad (Vergara & Nova, 2020). El territorio no es un terreno cercado, es tejido vivo material y espiritual, el cuerpo es territorio. En resumen, plantea el desafío de comprender la complejidad de lo que significa volver a reconocer el valor propio de la vida en todas sus formas para cambiar el paradigma de la dominación por el del cuidado. En palabras de Acosta,

el Buen Vivir y los derechos de la naturaleza constituyen una propuesta de cambio civilizatorio desde la periferia del mundo (2013) y Estermann (2006) una sabiduría antigua para un nuevo mundo.

Los Derechos de la Naturaleza, además de suponer un giro bioético (Gudynas, 2019), aluden al ejercicio de la democracia cultural y a una revalorización de las comunidades y los sujetos del conocimiento, esto es, convocan un empalme de diversos niveles de entendimiento para la construcción participativa y vinculante de acuerdos de resistencia frente a la mercantilización de la vida.

Así, la variedad de enfoques alternativos al desarrollo permite apreciar dos grandes tendencias y rupturas epistemológicas, por una parte, la progresiva disposición al diálogo entre disciplinas sobre un concepto que en principio se atribuyó a la economía⁵ y se posicionó como un discurso político; por otro lado, la expresión de una ecología de saberes en las propuestas de posdesarrollo.

2. Jurisprudencia de la tierra y derechos de la naturaleza

El nuevo constitucionalismo latinoamericano tiene como casos emblemáticos los de Ecuador y Bolivia (Santamaría, 2019). Ecuador tiene la primera Constitución política que reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos y Bolivia con base en lo que en su momento fue el proyecto de ley de derechos de la madre convoca en 2010 la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Tiquipaya, encuentro del que se desprende la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, expuesta en Rio+20.

Martínez y Porcelli (2017) valoran la manera como esta Declaración representa otra visión de mundo, un cambio de paradigma que se sustenta en una teoría ancestral: Madre Tierra o Pachamama, la cual encuentran filial

⁵ Incluso nacen acepciones alternativas a la economía neoclásica tales como economías comunitarias, economía del don, economía democrática, economía popular, social y solidaria. Véase (Kothari et al., 2019).

a la ecología profunda. Como lo explica Giorgia Pavani, el reconocimiento de los derechos de las poblaciones indígenas, y con ellos la pluralidad cultural, jurídica y territorial, confrontan las categorías clásicas de la organización del Estado de manera que “la presencia de estas comunidades se ha transformado en un elemento clave de contraposición al paradigma de soberanía clásica de huella occidental-liberal” (Achury, Stornini, Martínez & Dantas, 2019, pp. 20-21). Medina (2006) nuestra cómo estos procesos, particularmente el boliviano, esboza un nuevo paradigma desde el diálogo de civilizaciones. Los Derechos de la Naturaleza plantean una visión emergente de la concepción jurídica y cultural de los ecosistemas y la Madre Tierra superando la tradicional relación de garantía del derecho humano al medio ambiente sano, transitando hacia una valoración intrínseca de la Naturaleza.

En Colombia se han experimentado de manera particular las tensiones entre el desarrollo neoliberal neoextractivista y los derechos ambientales, la libre determinación de los indígenas y el derecho de los pueblos a liberarse del colonialismo y neocolonialismo. Los inicios de la década de los 90 del siglo XX representa un punto de quiebre en la historia de Colombia. La apuesta por la apertura económica del país y la promulgación de la Constitución Política de 1991 (CP91) marcarán los rumbos y tensiones entre el modelo de desarrollo y los derechos. La CP91 inaugura el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano (Salazar, 2013) (Navas, 2017) y trae importantes innovaciones en relación con la anterior constitución de 1886: la configuración de un Estado Social de Derecho y de una democracia participativa, así como la inclusión del derecho a un medio ambiente sano (Art. 79). Esto último le valió la denominación de “constitución verde” o “constitución ecológica” (Amaya 2002), no obstante, la CP91 es expresamente antropocéntrica.

Los avances en materia de derechos de la naturaleza, se ha dado por vía jurisprudencial como respuesta a acciones ciudadanas apelando a la estrecha relación del medio ambiente sano con los derechos fundamentales a la salud y a la vida, como se ha definido que es un derecho colectivo que puede ser protegido como derecho conexo a través de la acción de

tutela. En la sentencia de Tutela 622 de 2016, que la Corte Constitucional reconoció al Río Atrato como sujeto de derechos, fallo que abrió el camino para las demás sentencias que dan reconocimiento a lo No humano como sujeto de Derechos (Ver anexo 1).⁶

Es de anotar que la jurisprudencia nacional configura una narrativa distinta a la de países de la región pioneros en derechos de la naturaleza como Ecuador y Bolivia, toda vez que las cosmovisiones y saberes de los pueblos originarios⁷ no son centrales, como si ocurre, por ejemplo, con la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien en Bolivia⁸

Así mismo, las acciones populares en defensa de la naturaleza en Colombia no se agotan en esta lista de jurisprudencia. Múltiples son las luchas sociales en este país y evidencia de ello fue la concurrencia de diversos movimientos, voces y experiencias en el 3er Foro Internacional por los Derechos de la Madre Tierra, Bogotá, 2019 (3FIDMT), encuentro convocado por la Alianza por los Derechos de la Madre Tierra-Colombia (Alianza, 2019).

Como lo expresa claramente Cullinan, el reconocimiento legal de los derechos de la Naturaleza es un aspecto de un discurso más amplio sobre la jurisprudencia de la Tierra y otros enfoques ecológicos para gobernar las sociedades humanas. La jurisprudencia de la Tierra es una filosofía del derecho y de la gobernanza cuyo objetivo es guiar a las personas para que coexistan armoniosamente dentro de la comunidad planetaria, en lugar de legitimar y facilitar su explotación y degradación. (Cullinan, 2019).

6 Fue gracias a este mecanismo de participación ciudadana, acción de tutela interpuesta por el Centro de Estudios para la Justicia Social “Tierra Digna”, en representación del Consejo Comunitario Mayor de la Organización Popular Campesina del Alto Atrato (Cocomopoca), el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (Cocomacia), la Asociación de Consejos Comunitarios del Bajo Atrato (Asocoba), el Foro Inter-étnico Solidaridad Chocó (FISCH) y otros, contra la Presidencia de la República y otros (Corte Constitucional. Sentencia T-622 de 2016)

7 Preferimos abstenernos de usar la palabra indígena por su carga colonial

8 Estado Plurinacional de Bolivia. (2012). Ley 300 de 2012. Obtenido de: <http://gacetaoficialdebolivia.gob.bo/>

Por otro lado, siguiendo a Gudynas, los derechos de la naturaleza no son un fenómeno jurídico aislado, ni menor: Los derechos de la Naturaleza son mucho más que una mera adición ambientalista... esos derechos implican un cambio radical en los conceptos de ambiente, el desarrollo y la justicia, entre otros (Gudynas, 2010). Esperanza Martínez y Alberto Acosta denotan el potencial emancipatorio de los derechos de la naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible (2017). Los derechos de la naturaleza, de fondo, postulan un cambio civilizatorio, una des-colonialidad de la naturaleza (Escobar, 2010).

El tránsito de la comprensión de la naturaleza como ambiente y de la naturaleza como objeto a la naturaleza como sujeto de derechos postula una ética biocéntrica que representa una ruptura filosófica, ontológica y epistemológica con la visión utilitarista moderna de la relación ser-humano/ambiente y con el antropocentrismo (Prado, 2015). El giro biocéntrico o la transición a una ética biocéntrica implica la transformación de las lógicas de valoración de la naturaleza, pasando de apreciar a ecosistemas y seres vivos en relación con la utilidad para la sociedad humana a una valoración intrínseca en la que cada entidad tiene dignidad propia (Gudynas, 2009a; Gudynas, 2019).

Adicionalmente, los derechos de la naturaleza confrontan el androcentrismo Shiva, Flores & Martínez, 2012). En esta perspectiva, se integra también, la mirada ecofeminista, una filosofía y una práctica activista que afirma que el modelo económico y cultural occidental “se constituyó, se ha constituido y se mantiene por medio de la colonización de las mujeres, de los pueblos “extranjeros” y de sus tierras, y de la naturaleza” (Mies y Shiva, 2014, p, 73). Mies y Shiva revelan que:

la subordinación de las mujeres a los hombres y la explotación de la naturaleza son dos caras de una misma moneda y responden a unas lógicas comunes: la ilusión de poder vivir al margen de la naturaleza, el ejercicio del poder patriarcal y del sometimiento de la vida a la exigencia de la acumulación (Mies y Shiva, 2014, p, 8).

Así mismo, el feminismo comunitario, propio de los pueblos originarios de América Latina (quechua, aymara y xinkas), articula las luchas por la defensa de la Pachamama con posturas anti-patriarcales y anti-

coloniales: en acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro territorio cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos (Gargallo, 2014, p. 156).

Así, en el escenario de una “crisis civilizatoria” los derechos de la naturaleza representan un espacio fértil del pluriverso con al menos seis rasgos: el primero, constituyen una narrativa de encuentro con los saberes ancestrales de nuestros pueblos originarios (Flores y Guerreiro, 2016; Martínez y Porcelli, 2017; Medina, 2006); el segundo, configuran una puerta de entrada a otro mundo posible bioético (Martnez y Acosta, 2017; Ávila, 2019); el tercero, representan un camino de resistencia al modelo de desarrollo neoliberal en su fase neo-extractivista (Machado-Aroz, 2014; Svampa & Antonelli, 2009); el cuarto, son una vía para la descolonización epistémica y política del paradigma dominante en economía (Acosta, 2012); el quinto, concretan una estrategia para descolonizar la naturaleza y los territorios (Escobar, 2016; Santos, 2014; Rivera, 2010); el sexto, son una oportunidad para reivindicar los feminismos comunitarios de Nuestra América (Gargallo, 2014; Guzmán y Paredes, 2014; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014; Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014; Aguinaga, 2010)..

De esta manera, el estudio de los Derechos de la Naturaleza como una de esas respuestas/resistencias complejas frente a las grietas en las lógicas del sistema depredador, involucra reflexiones que aluden a múltiples experticias y códigos. Ante esta transversalidad de contenidos es indispensable una mínima ecología de saberes (Santos, 2012). Por tanto, es necesario ir más allá de las posturas académicas e institucionales y recuperar de entre una cacofonía de voces y discursos, algunas pistas sobre la paz territorial, la democracia cultural y la sustentabilidad comunitaria.

La cuestión de los nuevos sujetos de derecho no-humanos completa décadas de debate y trasciende el ámbito jurídico, abriendo el abanico de modos y lugares de enunciación hacia otros saberes, visiones y correlatos no necesariamente rastreables en las doctrinas académicas. Por esta misma vía de análisis es posible captar lo importante de las experiencias de autonomía territorial, la escucha, revisión e integración de otras formas de comprender el territorio y sus relaciones, de las otras ontologías políticas y relacionales. Siguiendo a Escobar (2016, p. 12), “los saberes derivados

a través de las *epistemologías del sur* ofrecen mayor profundidad que los saberes hasta ahora surgidos en el ámbito académico en el contexto de la transformación social”. Los sentidos y lógicas propias son el principal referente y no uno secundario.

3. Justicia ecológica en ecología de saberes

El movimiento por los Derechos de la Madre Tierra en Colombia cuenta con importantes precursores como el movimiento *TodosATierra* creado por la líder indígena Ati Quigua, quién tejió con numerosos artistas y líderes sociales en torno a la iniciativa de referendo por los derechos de la Naturaleza en 2010; otros antecedentes importantes fueron los procesos de Liberación de la Madre Tierra en el Cauca y algunos movimientos de articulación en torno al arte como herramienta de sensibilización y activación social como Festival de la Tierra (2012-2016), Festival Planetario 8000 Tambores por los Derechos de la Naturaleza (2012-2016), CantoALAgua (2012-2020), entre otros.

La Alianza por los Derechos de la Madre Tierra (DMT) Colombia, ha sido conformada de manera voluntaria y autogestiva como fruto del 1er Foro Nacional por los Derechos de la Naturaleza realizado el 22 de abril de 2018, el cual tuvo como escenario de encuentro el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación en Bogotá. Sus intereses se centran en sembrar una cultura del cuidado de la armonía con la Naturaleza, también trabajan por incidir en la política pública, para lo que han logrado apoyo de numerosas organizaciones, especialmente de centros de investigación vinculados a la Red Multidisciplinar de investigación DMT y redes de activismo internacional junto a las cuales fueron realizadores del 3er Foro Internacional por los Derechos de la Madre Tierra (3FIDMT) Colombia en agosto de 2019⁹. Actualmente la Alianza DMT hace parte de Global Alliance for the Rights of Nature GARN-Latinoamérica¹⁰.

9 Luego del foro internacional, la Alianza DMT Colombia participó en el proceso de declaración de los Derechos de la Naturaleza de los ecosistemas estratégicos del departamento de Nariño, como asesores del equipo conformado por la Secretaría Departamental de Ambiente y Cambio Climático de Nariño y el PNUMA de la ONU. La estrategia de respeto y protección de los Derechos de la Naturaleza en Nariño fue aprobada como Ordenanza departamental.

10 <https://therightsofnature.org/>

La Red Multidisciplinar de investigación DMT es uno de sus principales frentes de trabajo, comenzó como Grupo de Estudios en Derechos de la Naturaleza, una iniciativa de la Universidad de Sabiduría Ancestral Sede Baqatá, y acogida a partir de febrero de 2018 por el Programa en Economía de la Universidad de La Salle. El propósito de la red es generar diversos espacios de diálogo de saberes que profundicen la comprensión sobre el papel de las sociedades humanas como reguladoras de la armonía con la Naturaleza. Ejemplo de estos encuentros colaborativos es justamente el 3FIDMT que convocó la participación de expertos internacionales en el tema jurídico de los derechos de la naturaleza, así como sabios y sabias de diferentes comunidades nativas.

La organización parte entonces de la premisa de que para ahondar en la comprensión de otras formas de vida es necesario pasar de la interdisciplinariedad a la transdisciplinariedad; es preciso vivenciar, encarnar, participar del *ser y estar siendo* con los otros pueblos, naciones y culturas, para retroalimentarse en torno a sus dimensiones de sentido y poder. Como explica Ariel José James en su caracterización de los saberes *otros*, por fuera de la epistemología hegemónica del mundo autorizado, todavía queda la posibilidad de lo maravilloso, lo ilimitado, lo fantástico-real que reside dentro de la conciencia y que desborda las líneas de lo plausible para sumergirse en el mar de la creación sin punto final (2004, p. 14). Autores como James Lovelock (2020), Bruno Latour (2017), Tim Ingold (2013) y Carlos Páramo (2019) en Colombia, cuestionan las bases filosóficas de las ciencias a partir de los saberes ancestrales. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, se trata de *descolonizar el saber y reinventar el poder* (2003).

Ante la crisis civilizatoria, mientras el paradigma científico moderno ha tenido que venir reconociendo no sólo sus límites, sino su responsabilidad ideológica y su dependencia de los centros de poder y de los grupos económicos, las cosmovisiones de los pueblos originarios cobran resonancia y su ancestral comprensión de la Naturaleza como Madre, el sentido otorgado al habitar el territorio en armonía y balance entre lo que ella provee y lo que retorna al ciclo de la vida, se convierte en fuente de inspiración para la transición a otros mundos con mayor justicia

ecológica. Entender el territorio como un ser-sistema vivo no es una cuestión exclusivamente conceptual o mítica, es una realidad tangible que ordena la vida.

La ONU en la resolución por la cual decide designar el 22 de abril como *Día Internacional de la Madre Tierra*, reconoce tal noción, Madre Tierra, como una expresión común utilizada para referirse al planeta Tierra en diversos países y regiones, lo que demuestra la interdependencia existente entre los seres humanos, las demás especies vivas y el planeta que todos habitamos (2009, p.1).

Existen diversos nombres míticos de la Naturaleza como Madre: *Pachamama* en *quechua*, *Hitcha Guaia* en lengua *Muisclubum*, *γαία* o *Gaia* en griego antiguo. En algunas cosmovisiones como la de los *Kogui*¹¹ o los *Murui-Muninane*¹² la Madre antecede al Padre en el proceso de manifestación del universo.

La ecología de saberes desde la Alianza por los Derechos de la Madre Tierra-Colombia permite apreciar las voces de las y los sabedores tradicionales, de las guardianas y guardianes de los conocimientos y los territorios, visibilizar las relaciones milenarias de las culturas nativas y pervivientes a lo largo del continente. Por ejemplo, Berito Kwaruwa y su titánica labor de litigio internacional paralelo al trabajo espiritual comunitario en defensa de la Sangre de la Madre Tierra desde el territorio U'wa, la Mama Palía Nacoggi, sabedora y guía espiritual del pueblo Wiwa y portavoz del mensaje *ikwshendzwna* o plan de salvaguarda de la vida en La Tierra.

Son los relatos e imaginarios, o mejor, los saberes, códigos y normas de vida propias de los pueblos originarios, los que permiten *extender el pensamiento* o *tejer las palabras de vida* para, como dice el Abuelo Sabedor y antropólogo *Kulchavita Bouye* o Antonio Daza, hacer amanecer, cultivando

11 *Kaggabba*. Pueblo originario de la Sierra Nevada de Santa Marta, reconocidos por el grado de conservación de sus tradiciones.

12 Pueblo originario de la Amazonía colombiana y peruana, hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce.

el antiguo-nuevo orden; es junto a la tierra y sus abogados cósmicos que se puede hacer frente a los intentos de extinción cultural, como puede ejercerse un modo especial de re-existencia que no separa la Naturaleza de la Cultura. La manera más fidedigna de dialogar con una lógica no racionalista como la que está guardada en la *Ley de Origen* es operando bajo sus propias normas, *sentándose en el territorio a escuchar los cantos del origen* (Cabildo Indígena Mhuysqa de Bosa, 2013).

En general y a lo largo de los tiempos, las comunidades o pueblos asentados en la región Andina han constituido su cosmología sobre el cuidado del *alliu*, la casa, o la naturaleza (Quinde, 2001). Ésta mirada es totalmente distinta del enfoque de dominio y control propia de la modernidad y del desarrollo antropocéntrico. La Pacha o Pachamama es a la vez tiempo, espacio y mundo (Tekumuman, 2003). El territorio es relacionalidad. En ese mismo sentido, la matriz de pensamiento muisca (*Tchiminigagua, Bachue Guaiá- Mox*) es tejido de los ciclos de la vida que busca la humanización de lo moderno desde la madre tierra (Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca [car] y Universidad Nacional de Colombia [un], 2014) y la ley de origen muisca comprende el mapa espiral de la vida, cuyo simbolismo rompe con la visión lineal de tiempo, propia de la modernidad:

La matriz *Tchiminigagua* representa las cuatro dimensiones de los seres humanos, que, a su vez, se relacionan con los cuatro elementos de la naturaleza: Capacidad de pensar. Elemento: aire... Capacidad de sentir. Elemento: fuego... Capacidad de tener emociones. Elemento: agua... Capacidad de hacer. Elemento: tierra. Estas cuatro dimensiones se proyectan hacia una quinta dimensión, el objetivo de toda vida: la relación con los otros. La matriz comprende el cuerpo de la tierra, imbricado en el cuerpo humano como territorio y comunidad (Vergara & Nova, 2020, p.31).

El principio de relacionalidad según el cual todo está unido en una gran red de interacciones, resignifica el territorio, la naturaleza y la sociedad. En la cosmovisión muisca el territorio es “un organismo con cuerpo, mente y espíritu, entregado para ser cuidado y leer en ‘la ley de origen’, siendo su principio la *comun unidad*” (CAR & UN, 2014, p. 9). En tal sentido, la vida

plena corresponde con la experiencia relacional en comunidad y con la Madre Tierra y el ser humano es comprendido como hijo de las montañas y las lagunas como el útero de la Madre.

De allí se desprende una noción de justicia ecológica interespecífica. Desde la cultura sagrada de “Ser Gente” la natura-humanización significa obedecer al orden natural para transitar de la resistencia a la re-existencia en una “cosmogeografía” (Cabildo Indígena Mhuysqa de Bosa, 2013)

Así como para la nación *Mhuysqa*¹³, la constitución es un canto (Suaie, 2016), uno que se repite y se hereda, para muchos otros pueblos indígenas en Colombia y el mundo, sus mandatos y leyes están codificados por las figuras propias de su lengua y cosmovisión. Un ejemplo de especial importancia es el del pueblo Misak Misak¹⁴, para quienes:

El Kaampáwam es la columna vertebral que da origen a la sabiduría y conocimiento de la norma de vida ancestral *Misak-Misak* y sus relaciones con la salud y enfermedad integral del *Nupirau* o macrocosmos. Ellos hablan de la existencia de un ir y venir de los espacios-tiempos finitos e infinitos que se mueve constantemente en comunicación y diálogo entre los seres humanos y la naturaleza, en equilibrio para el respeto y reciprocidad colectiva (humanos y no humanos) para la salud integral del macrocosmos (Yalanda, 2016, p.1).

Podría hablarse en un sentido homólogo sobre la palabra *Sé* o la ley de origen del pueblo *Iku* en la Sierra Nevada de Santa Marta, o de *U'wachita* en la Ley del Pueblo U'wa, en torno a la cual se han suscitado abundantes reflexiones y publicaciones, y que con asombro y sentido de emergencia las autoridades espirituales de este pueblo tratan de ilustrar en la Carta del Pueblo U'wa al hombre Blanco (2008) que a su vez recuerda y de algún modo actualiza el espíritu de la Carta del Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos (1854). Asimismo, el principio de la complementariedad fundamenta el tejido comunitario presente en el lugar. Desde el pueblo *Kuna*, Wagua plantea:

13 Pueblo Indígena del Altiplano de la cordillera central en Colombia.

14 Pueblo Indígena protagonista en procesos de resistencia y recuperación de territorios en el suroriente del Cauca. Ver (Yalanda, 2016; Schwarz, R. 2018).

Nuestro abuelo Ibeorgun también embarró sus manos en la arcilla. Orgun cultivó maíz, cultivo otoo, cultivo cacao y seleccionaba las mejores cepas de plátano. Orgun cuidó así de la madre-tierra. ¡Hermanos míos, –orientaba Orgun–, Paba no nos hizo para vivir solos!, Paba nos creó necesitados unos de otros, como el puar del tior, como el arroyo del agua, como el árbol más resistente y fornido de la tierra blandita y húmeda. Es contra Paba el acaparar todo para uno mismo. Tenemos que compartir, compartir nuestro trabajo, compartir nuestras menudas y nuestras grandes cosas. Entonces el abuelo Orgun inspiró una norma. Nuestra gente participaría de los bienes de todos. Desde el bebé hasta el más viejo debían participar de los bienes de todos (1986, p. 9).

En síntesis, principios filosóficos de los pueblos originarios como la relacionalidad, complementariedad, correspondencia y reciprocidad aportan una comprensión compleja y no antropocéntrica de la justicia ecológica, sobre la cual se configura una alternativa ontológica en medio de una crisis civilizatoria.

Conclusiones

La posibilidad de salir de la crisis civilizatoria hacia otros mundos con mayores justicias ecológica y social exige replantear los modos de comprensión modernos sobre la naturaleza y las relaciones Humano-No Humano, Hombre/Mujer- Naturaleza. Romper con el paradigma antropocéntrico y utilitarista de la dominación y explotación permite un giro bioético, un tránsito de la idea de justicia intergeneracional a la de la justicia inter-específica.

El diálogo de saberes con las cosmovisiones, principios filosóficos y prácticas de los pueblos originarios de Nuestra América son un fértil camino en esta dirección. En el marco hegemónico del sentido capitalista del mundo, los dualismos, las fragmentaciones y jerarquizaciones modernos han favorecido ecocidios y epistemicidios. De ahí que, como afirma Boaventura de Sousa Santos, la resistencia política deba estar acompañada de una resistencia epistemológica. Se trata de un ejercicio de justicia cognitiva, esto es, de develar un universo de sentidos que pervive en medio de otro que desea negarlo. Dentro del espectro del *pluriverso*,

la jurisprudencia de la tierra, en general, y los derechos de la naturaleza, en particular, dan cuenta de la inmanencia de las justicias ecológica y epistémica, plantean un retorno a la sabiduría ancestral.

Si bien fácticamente se han constatado las limitaciones de las constituciones y marcos normativos para frenar los intereses económicos extractivos que depredan la tierra, tal situación precisamente muestra que, para constituirse los derechos de la naturaleza como estrategia de transición y el buen vivir como modo civilizatorio emancipatorio, se requiere de fondo una nueva ontología, una bio-civilización. No se trata de conceder derechos a los ecosistemas, sino de reconocer la relacionalidad de la vida, la *común unidad*, que se es Naturaleza, que la humanidad es parte de un sistema vivo y a partir de ello construir horizontes de sentido de posdesarrollos propios.

Bibliografía

- Acosta, A. (2012). *La Naturaleza con Derechos. Una propuesta para un cambio civilizatorio*. Disponible en https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Espanol/Acosta_DDN_2012.pdf
- Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Achury, L., Stornini, C., Martínez, R. & Dantas, F., (2019) *La Naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático*. Bogotá. Universidad Libre.
- Alianza por los Derechos de la Madre Tierra. (2019) *Reporte sobre el 3er Foro Internacional por los Derechos de la Madre Tierra*. Registro digital consultado en: <https://mailchi.mp/7a88240124d7/el-3-foro-internacional-por-los-derechos-de-la-madre-tierra-colombia-2019-estuvo-lleno-de-sabidura-arte-magia-y-amor?e=1022e215a8>
- Amaya, O. (2002). *La Constitución Ecológica de Colombia*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá D.C.

- Ávila, R. (2019). *La utopía del oprimido. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*, Madrid.
- Blaser, M. (2014) Political Ontology of Heterogenous Assemblages”. *Cultural Geographies* 21 (1): 49-58. <http://dx.doi.org/10.1177/1474474012462534>.
- Boff, I. (2017). *Una ética de la Madre Tierra. Cómo Cuidar la casa Común*. Madrid: Trotta
- Cabildo Indígena Mhuysqa de Bosa. (2013). Retornando por el camino de los antiguos. Convenio interadministrativo N° 169 de 2012 entre el idt. Alcaldía Mayor de Bogota. <http://www.bogotaturismo.gov.co/sites/default>
- Campanini, Gandarillas y Gudynas. (2019). *Derechos y violencias en los extractivismos. Cochabamba: LaLibre*
- Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca (car) e Instituto de Estudios Ambientales. (2014). *El camino de la casa madre: La vision Muisca para volver a ser gente*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cullinan, C. (2019). *Derechos de la Naturaleza en Pluriverso*. Un diccionario del postdesarrollo. Icaria: Barcelona
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Enviñón Editores
- Escobar, A. (2016) Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.
- Escobar, A. (2017). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América.1 Arturo Escobar https://intervencioneseecc.files.wordpress.com/2017/01/n3_art06_escobar.pdf
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Ediciones Abya Yala.

- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. *Polis. Revista Latinoamericana*. [En Línea], 33 URL: <http://polis.revues.org/8476>
- Estermann, J. (2014). Ecosofía Andina. En F. Alvarez, J. Estermann, E. Gudynas, J. Esteva, Gustavo (2013). “La insurrección en curso” en Raúl Ornelas (Ed.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: UNAM.
- Flores, P., y Guerreiro, L. (Eds.). (2016). *Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. doi:10.2307/j.ctvtwx1v1
- Gargallo, F. (2014) *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*. Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, Primera edición digital, Obra disponible en: <http://francescagargallo.wordpress.com/>
- Grosfoguel, Ramón. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153-174, julio-diciembre 2016
- Guattari, F., Bittencourt, M. C. F., & Rolnik, S. (1990). *Las tres ecologías* (Vol. 11). Campinas: Papirus. Gudynas, E. (2009a). *El mandato ecológico: Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Gudynas, E. (2009b). Ciudadanía ambiental y meta-ciudadanías ecológicas. Revisión y alternativas en América Latina. En *Urgencia y utopía frente a la crisis de civilización*. Javier Reyes Ruíz y Elba Castro Rosales (comp.), 58-101. México: Universidad de Guadalajara.
- Gudynas, E. (2010). “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica” *Tabula Rasa*, 13, 45-71, Julio-diciembre 2010.

- Gudynas, E. (2019). *Derechos de la Naturaleza, ética biocéntrica y políticas ambientales*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú.
- Haidar, V., & Berros, M. (2015). Hacia un abordaje multidimensional y multiescalar de la cuestión ecológica: La perspectiva del buen vivir. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número 108, 111-134.
- Ingold, T. (2013). Anthropology beyond Humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3).
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). (Septiembre de 2019). Special Report on the Ocean and Cryosphere in a Changing Climate. Disponible en <https://www.ipcc.ch/srocc/>.
- James, A. (2004). *Chamanismo. El Otro Hombre, la Otra Selva, el Otro Mundo*. ICANH. Bogotá
- Jefe Seattle (1854) *Carta del jefe Seattle al presidente de los estados Unidos de América (1854)*. Consultada en <http://herzog.economia.unam.mx/profesores/blopez/valoracion-swamish.pdf>
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A. Demaria, F y Acosta, A (coords.). (2019). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria
- Lander, E. (2013). Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. *Estudios Latinoamericanos*, (36), 29-58.
- Latouche, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento*. Barcelona: Icaria.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. John Wiley & Sons.
- Lovelock, J. E. (2020). *Gaia-Um novo olhar sobre a vida na Terra*. Leya.
- Machado-Aráoz, H. (2014) "Territorios y cuerpos en disputa: Extractivismo minero y ecología política de las emociones" *INTERSTICIOS. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 8 (1) 54-71,

- Martínez, E y Acosta, A. 2017. “Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible”. *Revista Direito e Práxis* 8 (4): 2927-2961, disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/rdp/v8n4/2179-8966-rdp-8-4-2927.pdf>
- Martínez, A. y Porcelli, A. (2017). Una nueva visión del mundo: la ecología profunda y su incipiente recepción en el derecho nacional e internacional (primera parte). *Revista Lex* 15(20), 395 – 440.
- Medina, J. (2006). *Diarquía. Nuevo paradigma, dialogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente*. La Paz: Garza Azul editores
- Mies, M. y Shiva, V. (2014). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Icaria.
- Navas, M. (2017). Claves metodológicas para la investigación del nuevo constitucionalismo latinoamericano. Una mirada socio jurídica/ claves metodológicas para a pesquisa do novo constitucionalismo latino-americano: uma visão sociojurídica. *Revista Culturas Jurídicas*. 4 (9) 1-23). Recuperado de: <http://www.culturasjuridicas.uff.br/index.php/rcj/article/view/465>
- Nova-Laverde, M. (2017). Tras las huellas del pensamiento y la acción social: Visibilizar el territorio, de-construir el desarrollo. En: Cuaderno de Seminario No. 7 del Doctorado en Agrociencias. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Ornelas, R. (2013). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas
- Organización de Naciones Unida. ONU. (2009). Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de abril de 2009. Disponible en <https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/RES/63/278>
- Páramo, C. & Saade, M. (2019) *Lugares sagrados: definiciones y amenazas. Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

- Prado, J. (2015). El antropocentrismo sociológico: La sociología como una ciencia no humana. *Sociológica*, 207-227.
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y Organización Meteorológica Mundial (PNUMA-OMM, 2007). Informe del Grupo Intergubernamental sobre Cambio Climático, IPCC: Ginebra
- Pueblo U'wa. (2008). *Carta del Pueblo U'wa al hombre Blanco*. Consultada en <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/29.pdf>
- Quinde, I. (2001). Valores, costumbres y símbolos indígenas. En P. Davalos (ed.), *Yuyarinakui: "Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos": una minga de ideas* (pp. 85-91). Instituto Científico de Culturas Indígenas, icci, Amauta Runacunapac Yachai, ary.
- Quintero, P. (Ed.) (2014), *Crisis civilizatoria, desarrollo y bien vivir*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Riechmann, J. (2003). "Tres principios básicos de la justicia ambiental". En: RIFP 21, 103-120 disponible en <http://es.scribd.com/luisdo/d/17114109-Riechmann-J-Tres-principiosbasicos-de-justicia-ambiental-2003>
- Ripple, W., Wolf, C., Newsome, T., Barnard, P., Moomaw, W. (2020). *World Scientists' Warning of a Climate Emergency*, *BioScience*, 70 (1), 8-12 <https://doi.org/10.1093/biosci/biz088>
- Salazar Ugarte, P. (2013). "El nuevo constitucionalismo latinoamericano (una perspectiva crítica)", en González Pérez L.D. Valadés (comps.): *Constitucionalismo contemporáneo. Homenaje a Jorge Carpizo*. México. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=3271> Acceso: marzo de 2018

- Santamaría, R. Á. (2019). Los derechos humanos y los derechos de la naturaleza en el neoconstitucionalismo andino. Hacia un necesario y urgente cambio de paradigma. En *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, 109. Bogotá, Colombia. Universidad Libre de Colombia.
- Santos, B.S. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, B.S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE. ¾
- Santos, B.S. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. REMTE, Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía.
- Santos, B.S. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia
- Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Argentina: CLACSO. Disponible en https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/contador/sumar_pdf.php?id_libro=1073
- Schwarz, R. (2018) *La gente de Guambía. Continuidad y cambio entre los Misak de Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
- Suaie, I. (2016). *Kyqa Mhuysqa: Ty Zahana (Pueblo Muisca: Canto y Danza*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=JD0QiMJX7U>
- Svampa, M. (2012). Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina. Clacso, 1-25. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>
- Svampa, M., & Antonelli, M. (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.

- Tekumuman. (Solsticio de Verano de 2004). Sobre la supuesta pasividad del hombre Andino. *Abya Yala: una mirada indígena sobre el mundo*, 2 (1). Centre de recherches et d'études des traditions amerindiennes.
- Vergara-Crespo, R. & Nova-Laverde. (2020). *Relacionalidad en la región andina: la importancia de lo comunitario en la transformación del territorio en Ecología y Sociedad*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Wagua, A. (1986). Asi habla mi gente. Uegii an tule sunmake. *Publicaciones Emiski, Equipo misionero de Kuna Yala*. <https://www.onic.org.co/canastadesaberes/112-cds/publicaciones/cosmovision-indigena/1815-asi-habla-mi-gente>
- Yalanda, M.D. (2016). *Origen de la sabiduría y conocimientos de la norma de vida ancestral misak-misak y sus interrelaciones con la salud y la enfermedad integral del macrocosmos*. (Tesis de grado para optar el título de Antropóloga, Universidad Externado de Colombia). Recuperada de: <https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/273>.

Anexo 1. La naturaleza como sujeto de derechos en Colombia. Elaboración propia

AÑO	SENTENCIA	INSTITUCIÓN
2016	Reconocimiento río Atrato como sujeto de derechos.	Corte Constitucional
2017	Reconocimiento de los animales como sujetos con derechos (oso andino).	Corte Suprema de Justicia
2018	Orden al Estado de Colombia proteger y preservar la vida de las abejas como agentes polinizadores.	Primer Tribunal Penal del Circuito de Cartagena
2018	Reconocimiento de la región amazónica como sujeto de derechos.	Corte Suprema de Justicia
2018	Declara Páramo de Pisba como sujeto de derechos.	Tribunal Administrativo de Boyacá,
2019	Reconocimiento el río La Plata como un sujeto de derechos.	Tribunal Civil Municipal Colombiano de La Plata – Huila
2019	Orden de detener la explotación minera de los ríos Coello, Combeima y Cocora, junto con sus cuencas, reconociéndolos como sujetos de derechos de protección, conservación, mantenimiento y restauración.	Tribunal Administrativo de Tolima
2019	Reconocimiento al río Cauca, su cuenca y afluentes como sujeto de derechos.	El Tribunal Superior de Medellín
2019	Decreta a la Naturaleza como sujeto de derechos.	Gobernación de Nariño
2019	Declara que “el río Magdalena, su cuenca, sus afluentes son una entidad sujeta de derechos a la protección, la conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado”.	Juez penal del circuito de conocimientos de Neiva

EPÍLOGO

Miguel Andrés López Martínez¹

El cierre de esta obra se concibió siguiendo la orientación dada en la introducción: leer este libro como se haría con *Rayuela*. Así, la obra maestra de Julio Cortázar permite múltiples lecturas, una lineal que inicia en el primer capítulo y va hasta el número 56, y otra que va de salto en salto (haciendo honor al título) y deja ver que existen otras historias cuando se incluyen los llamados capítulos prescindibles. Aunque en este caso todas las contribuciones son imprescindibles, también se pueden leer de múltiples maneras: como ya se esbozó por los editores académicos, como los demás lectores lo consideren más adecuado, o como se propone en este epílogo. En este último caso, se presentan tres “hilos argumentales” que rompen el orden de la tabla de contenido, buscando formular preguntas para continuar el diálogo sobre la justicia. A continuación, se expondrán los tres argumentos centrales de esta re-lectura y luego se dejarán planteados algunos aprendizajes e inquietudes que nacieron por el camino.

Primer hilo argumental. La Justicia como la Dama que debe abrir y cerrar los ojos (Capítulos 1,10)

El primer argumento del texto conecta las contribuciones de Catalina López (capítulo 1²) y la de Suelen Castiblanco e Iván Medina (capítulo 10³). Ambas invitan a pensar en la recurrente imagen de la Justicia como la dama dotada de espada y balanza, y dejan en el aire la siguiente pregunta: ¿Debe aquella mujer cerrar sus ojos, o por el contrario abrirlos? En el

1 Doctor en el Programa de Doctorado de la Universidad de Ámsterdam. Magíster en Derecho Administrativo-Universidad del Rosario (2013). Abogado de la Universidad Santo Tomás Tunja (2009). Docente de la Universidad Santo Tomás Tunja (2009-2016) y de la Escuela Superior de Administración Pública –ESAP (Cetap Boyacá-Casanare) (2012-2014). miguelandreslopezmartinez@gmail.com

2 Justicia, Libertad y Derechos Diferenciados.

3 Justicia social y justicia de género: la tríada reconocimiento-redistribución participación.

capítulo 1, López informa que la protección diferenciada de los derechos de algunos grupos minoritarios se justifica y no pone en riesgo los derechos individuales de la sociedad mayoritaria, pero que el delicado balance entre comunidad e individuo, derechos minoritarios y garantías mayoritarias, debe buscarse en los casos concretos y no en formulaciones generales. La justicia entonces se debería presentar con los ojos bien abiertos.

De manera similar, Castiblanco y Medina proponen una imagen de la justicia como un ejercicio de discernimiento en el que deben reconocerse las diferencias, pero también superarse las distinciones. En el primer sentido, siguiendo a Iris Young, las autoras proponen que cualquier ejercicio de justicia (entiéndase aquí como el reparto de riqueza, reconocimiento, oportunidades de participación) debe tener en cuenta diferencias entre quienes serán objeto de su aplicación, para que el resultado no sea que unos terminen afectados por motivos como su raza, sexo-género, clase, o su propia voluntad (por ejemplo, al elegir ciertas profesiones y oficios que no son bien remunerados). En el segundo sentido, alineándose con Nancy Fraser, la justicia implica superar aquellas diferencias artificiales, fruto de nuestra imaginación y juicios (o prejuicios). La idea entonces es que se cuestionen aquellas explicaciones y justificaciones que soportan distinciones aparentemente justas. En resumen, se trataría de una dama que abriría sus ojos para usar la balanza, y los cerraría para valerse de la espada.

Segundo hilo argumental. La Justicia como una ficción para la dominación que debe cuestionarse “desde adentro” y “desde abajo” (Capítulos 5, 4, 11, 2, 3, 13)

El segundo hilo lo conforman los textos de Libardo Pérez (capítulo 5⁴), Juan Camargo (capítulo 4⁵), Laura Maturana y Roberto Sánchez (Capítulo 11⁶); continúa con los de Iván Rodríguez (capítulo 2⁷), Hernán Rodríguez

4 Democracia y Educación Intencionada: ¿más equidad que justicia para el desarrollo humano?

5 De la sociedad pedagogizada a la comunidad de los iguales: emancipación y justicia

6 Trabajo y desigualdades de género en el mercado laboral

7 Injusticia global y emancipación Local

(capítulo 3⁸), y cierra con el de Mariluz Nova y Juan Acosta (capítulo 13⁹). Estos trabajos dejan ver que la justicia es una ficción que disfraza relaciones de dominación y afirma desigualdades artificiales. Pérez y Camargo, por ejemplo, muestran que la visión occidental hegemónica de lo que se considera justo está cimentada sobre relaciones desiguales de poder, en las que quedan por fuera las perspectivas de quienes participan como dominados. Los autores encuentran que la educación es una herramienta con el potencial para desenmascarar esta imagen y cuestionar sus fundamentos. Proponen entonces que la justicia es un proceso que comienza con la enseñanza, reconociendo al otro como igual e invitándole a apropiarse de sus capacidades (emanciparse). La contribución de Maturana y Sánchez desnuda el carácter artificial y esquizofrénico de las ideas dominantes de justicia, al evidenciar que la ley de oferta y demanda aplicada al mercado laboral profundiza la desigualdad entre hombres y mujeres, pues la mayor productividad de ellas no se refleja en mayores salarios en comparación con los que ganan ellos.

Sumándose a la tarea de cuestionar la idea de justicia “desde abajo”, Iván Rodríguez y Hernán Rodríguez invita a sospechar de las teorías universales y objetivas de la justicia, pues están construidas a partir de interpretaciones parciales de la realidad que omiten visiones locales y alternativas. Por eso sugieren pensar en teorías particulares-locales, que escuchen a aquellos pueblos silenciados y en desventaja (*justicia hermenéutica*). En la misma línea, Nova y Acosta enfatizan en la necesidad de reconocer las cosmovisiones de los pueblos originarios como versiones válidas de la realidad (*justicia epistemológica*), para así poder ampliar el alcance de la justicia no solo a las futuras generaciones (*justicia inter-generacional*), sino también, a los seres no-humanos con los que compartimos la vida en el planeta (*justicia inter-específica*).

8 Injusticia hermenéutica: la perversión del mal político

9 Jurisprudencia de la Tierra y Derechos de la Naturaleza: la inmanencia de las justicias ecológica y cognitiva

Tercer hilo argumental. La Justicia como Derecho debe ser dotada de referentes alternativos que vayan más allá de lo estatal (Capítulos 8, 9, 2, 7, 13, 6, 12)

El tercer argumento se construye alrededor de los textos de Jaime Wilches y María Rodríguez (capítulo 8¹⁰), Andrea Franco - Hugo Guerrero-Mauricio Hernández- Emerson Devia - Ana Sofía Sarria (capítulo 9¹¹), Iván Rodríguez (capítulo 2¹²), Mauricio Hernández - Ángela Pinto (capítulo 7¹³), Mariluz Nova - Juan Acosta (capítulo 13¹⁴), además de los capítulos escritos por Javier Ortiz (capítulo 6¹⁵) y Hugo Guerrero-Angélica Molineros - María Mogollón (capítulo 12¹⁶).

Estos textos sugieren que la idea de la Justicia como Derecho está en crisis y por eso debe revisarse dicha asociación, nutriéndola de elementos alternativos que trasciendan la dimensión estatal. En primer lugar, Wilches y María Rodríguez muestran cómo la cultura del narcotráfico fracturó la relación entre legalidad y legitimidad en Colombia: lo legal no es necesariamente legítimo y lo legítimo no necesariamente es legal. A su vez, los autores del capítulo 9 evidencian las limitaciones de la Justicia cuando esta se reduce al aparato estatal de jueces y tribunales, pues no deja ver con nitidez el problema de la desigualdad y la pobreza. En este sentido, sugieren una idea de *justicia como bienestar*, que debe permear las políticas públicas y promover el bienestar de los jóvenes dentro y fuera del conflicto armado colombiano.

10 Una justicia tan lejos del Estado de Derecho y tan cerca de la Mafia legitimada: las herencias de Pablo Escobar en la narcocultura

11 De la justicia social a la medición de oportunidades desde el enfoque de capacidades de Sen: una aplicación a jóvenes víctimas y no víctimas en Colombia

12 Injusticia global y emancipación Local

13 El olvido como posibilidad de reconciliación y justicia en Colombia

14 Jurisprudencia de la Tierra y Derechos de la Naturaleza: la inmanencia de las justicias ecológica y cognitiva

15 Los mínimos éticos: una propuesta filosófica para garantizar los derechos de las víctimas en escenarios de justicia transicional

16 La Responsabilidad de Proteger (R2P): una respuesta a los retos humanitarios del nuevo orden internacional

En segundo lugar, Iván Rodríguez nuevamente llama la atención sobre la necesidad de pensar en usos alternativos del derecho como una opción para superar el limitado alcance de las teorías jurídicas estatales. En esa línea, Hernández y Pinto contribuyen con una visión del olvido como una facultad de las víctimas que podría construir paz y reconciliación, mientras Nova y Acosta invitan a ampliar las fronteras del derecho hacia territorios no-humanos.

Finalmente, pensando en la justicia como una manifestación de la soberanía estatal, Ortiz nota sus limitaciones y llama la atención sobre la necesidad de dotar esta interpretación con referentes éticos universales, tales como la protección de los derechos humanos, para el caso de las víctimas del conflicto colombiano en el marco de iniciativas de justicia transicional. De manera similar, aunque enfocándose en el ámbito internacional, Guerrero, Molineros y Mogollón plantean una re-interpretación de la soberanía estatal como un mandato de protección de los ciudadanos del mundo, que involucra no solamente a los estados sino a la comunidad internacional.

Es posible que algunos elementos importantes de los capítulos hayan quedado por fuera de esta síntesis y re-lectura, por lo que se presentan excusas a sus autores. Sin embargo, el esfuerzo por ser fiel a sus argumentos y dejar abierto el diálogo con todos ellos resultó en valiosos aprendizajes, que a su vez dejaron algunas inquietudes.

Aprendizajes e Inquietudes

Cada capítulo aporta valiosos insumos para enriquecer la perspectiva que un abogado puede tener sobre la justicia. Por un lado, la obra interpela la idea inofensiva y neutral de la justicia con la que algunos estudian las normas y su interpretación, sin reparar mucho en los fines que con estas se persiguen. Por otro lado, el libro llama la atención de los más críticos, para quienes el derecho es un instrumento de dominación y emancipación, en el sentido de reclamarles propuestas sobre cómo integrar las visiones alternativas del derecho y la justicia en un diálogo necesario con aquellas versiones estatales dominantes. Esta obra siembra inquietudes para los dos tipos de juristas. En lo que queda del epílogo, se indicarán algunas preguntas que estimularon la curiosidad al recorrer sus páginas con los

ojos del positivista y los del discípulo de la escuela crítica del derecho. Se trata entonces de una selección de aquellas preguntas que se pudieron plantear con mayor claridad y simplicidad, invitando a todos los autores a continuar el debate a la justicia.

Hecha la advertencia, una de las inquietudes nace de las contribuciones de Catalina López (capítulo 1) y la de Suelen Castiblanco e Iván Medina (capítulo 10), quienes muestran que la justicia debe ser dinámica, es decir, superar distinciones artificiales y reconocer diferencias sustanciales. En Derecho, esta idea se manifiesta en la prohibición de trato discriminatorio (por razones de raza, sexo-género, edad, filiación política y religiosa) y en la obligación de proteger con tratos más favorables a quienes se encuentren en posiciones de desventaja o requieran mayor protección (como es el caso de los menores de edad). Sin embargo, saber cuándo debe la dama de la justicia abrir o cerrar los ojos no parecer ser una cuestión sencilla, ya que, eso dependerá de las circunstancias de cada caso. Queda entonces la pregunta: este principio jurídico de la igualdad,¹⁷ ¿Admite algún cuestionamiento desde los referentes teóricos que emplearon en sus textos?

En el trabajo de Laura Maturana y Roberto Sánchez (Capítulo 11), las mujeres siguen siendo protagonistas, pues asumen mayores cargas de trabajo (remunerado y no remunerado) por menores salarios. Al parecer, el mandato jurídico de igualdad y no discriminación por razones de sexo o género no logra cristalizarse en las dinámicas del mercado laboral. ¿Cómo pueden entonces las herramientas jurídicas disponibles ajustarse para que se corrijan estas desigualdades injustificadas?

17 El artículo 13 de nuestra Constitución lo resume de la siguiente manera:

“Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica.

El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados.

El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que, por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan.”

Los textos de Iván Rodríguez (capítulo 2) y Mariluz Nova - Juan Acosta (capítulo 13) son un llamado a rescatar las teorías jurídicas particulares, locales, construidas “desde abajo” (entiéndase desde las cosmovisiones marginadas por la teoría jurídica hecha con pretensiones de universalidad). Se trata de una tarea necesaria pero difícil, porque implica establecer diálogos con los emisarios de las teorías generales, hegemónicas, pensadas “desde arriba”. Las preguntas que rondan estos aportes son las siguientes: ¿hasta dónde la apuesta por una justicia intergeneracional e inter-específica puede quedarse en un monólogo sofisticado de la humanidad de la generación presente?

Las contribuciones de Hernán Rodríguez (capítulo 3), Juan Camargo (capítulo 4), y Libardo Pérez (capítulo 5) incitan a pensar que el Derecho es parte de esa “sociedad pedagogizante” que los autores denuncian, pues su dinámica de producción y reproducción se dibuja “con el lápiz de la desigualdad”. En otras palabras, el derecho no solo distingue entre lo permitido y lo prohibido, sino que además construye jerarquías en las que no siempre los menos aventajados salen bien librados. Estos textos sugieren que la educación es un acto de justicia cuando funciona como cultivo de la capacidad de autodeterminación (sometimiento a la razón y no a la autoridad). La invitación, muy sugestiva para quienes asumen la tarea de enseñar el derecho alguna vez, despierta otra inquietud: ¿Cómo hacer para que la enseñanza del derecho sea un acto emancipatorio cuando su práctica está basada en el ‘sometimiento a la autoridad’ (de la ley, del juez, del precedente)?

En línea con estas inquietudes sobre la pedagogía del derecho, y pensando en el capítulo de Jaime Wilches y María Rodríguez (capítulo 8) sobre las profundas implicaciones del narcotráfico en la fractura entre legalidad y legitimidad, surgen estas preguntas: Desde las facultades de derecho ¿Cómo se puede volver menos atractivo el sendero ilegal pero legítimo del narcotráfico? Si la sociedad global legalizara el tráfico de drogas ¿Se debería deslegitimar desde las aulas su herencia cultural? En caso afirmativo ¿De qué manera se lograría?

Javier Ortiz (capítulo 6), Mauricio Hernández y Ángela Pinto (capítulo 7) ponen nuestra atención en los dilemas que implica la justicia transicional. A su juicio, cualquier iniciativa dentro de este marco es injusta cuando

se aleja de referentes éticos universales y desprecia la voz y sentir de las víctimas. Sin embargo, ¿Cómo se logra que los referentes éticos universales (como la protección de los derechos humanos) no se queden en expectativas irrealizables, cuando la escasez de recursos o de voluntad política de las partes en conflicto impone limitaciones? Además, ¿cómo hacer para que el respeto por las decisiones de las víctimas (como aquella de olvidar) no se convierta en la excusa del victimario para callar?

La protección de las víctimas invita a pensar en los jóvenes que sufren la guerra y en el capítulo 9, escrito por Andrea Franco y otros. Este estudio indica que las iniciativas de justicia, entendidas como generación de capacidades y promoción del bienestar, extienden su impacto a toda la población, incluso aquellos sectores que no han sido victimizados. Entonces, ¿Hasta dónde deben trasladarse los esfuerzos de justicia restaurativa y justicia distributiva?

Tristemente, los conflictos armados vuelven a ser el centro de atención. Esta vez, Hugo Guerrero, Angélica Molineros y María Mogollón (capítulo 12) demuestran que en el ámbito internacional la realización de la justicia se puede quedar en promesas, si la comunidad de Estados sigue asumiendo la protección de los derechos humanos como un acto de solidaridad con la especie humana, y no como su obligación. Los casos revisados de Libia y Siria evidencian una tendencia a castigar al agresor, dejando a su suerte al agredido. Queda en el aire la pregunta: ¿será suficiente con la consolidación jurídica de la R2P? ¿No será que una vez exista la norma más estricta en este sentido, su aplicación seguirá estando mediada por el ajedrez de la geopolítica global?

La presentación de la re-lectura, los aprendizajes e inquietudes generadas a partir del texto no pretenden ser un “orden cerrado”, sino apenas una invitación a que otros lectores se aproximen y re-vivan un debate que siempre estará vigente. En este caso, como lo diría Morelli: “...no hay mensaje, hay mensajeros, y eso es el mensaje...” (Rayuela, 78).



Se terminó de editar el libro electrónico en agosto
de 2021 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S.
Tunja, Boyacá Colombia.
