

Narratives and Social Changes 3

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ

Lucia PICARELLA

(editores)

**LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL PARA EL
CAMBIO SOCIAL**
Perspectivas y problemas



OPEN ACCESS

NaSC Free Press

Narratives and Social Changes 3

Narratives and Social Changes

The Book Series “*Narratives and Social Changes*”, published in electronic Open Access with Creative Commons License, shall be a permanent platform of discussion and comparison, experimentation and dissemination, promoting the achievement of methodological action-research goals, in order to enforce: the proposition of theories, models, concepts, indicators and research methods that can be useful for identifying the priorities on which to intervene and testing them, verifying the validity of the application and the usefulness of the results. This will give rise to a process of “Learning on the Go” that can transform intervention and research methodologies relating to the issues and problems of narratives and social changes. All the research work revolves around the following research areas: Theory, Epistemology, Method; Methodology and Empirical Research; Culture, Knowledge, Change; Communication and Information Communication Technologies-ICT; Politics, Conflict, Participation; Rights and Development.

Each manuscript submitted in Italian and English and, if deemed necessary, in other commonly used languages (such as Spanish or French) will be subject to double-blind peer reviewing.

Editor: Emiliana Mangone

Editorial Board

Felice Addeo (University of Salerno, Italy), Gianmaria Bottoni (City University of London, United Kingdom), Mariarosaria Colucciello (University of Salerno, Italy), Virgilio D'Antonio (University of Salerno, Italy), Emiliana De Blasio (LUISS University, Italy), Stellamarina Donato (LUMSA University, Italy), Guido Giarelli (University “Magna Græcia” of Catanzaro, Italy), Pablo Guadarrama Gonzalez (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Estrella Gualda (Universidad de Huelva, Spain), Hande Eslen-Ziya (University of Stavanger, Norway), Marko Lovec (University of Ljubljana, Slovenia), Emiliana Mangone (University of Salerno, Italy), Rubén Martínez Dalmau (Universitat de Valencia, Spain), Paolo Montesperelli (Sapienza University of Rome, Italy), Graziano Palamara (Universidad Externado de Colombia, Colombia), Lucia Picarella (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Antonella Pocecco (University of Udine, Italy), Massimo Ragnedda (Northumbria University, United Kingdom), Giovanna Russo (University of Bologna, Italy), Carmen Salgado Santamaria (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Olga Simonova (National Research University, Russian Federation), Sorice Michele (LUISS University, Italy), Nikolay Zyuzev (Pitirim Sorokin Syktyvkar State University, Russian Federation).

Editorial Staff: Giulia Capacci, *Copy editor* (Independent Researcher - Scotland, UK); Paolo Rocca Comite Mascambruno, *Editorial Manager* (University of Salerno, Italy).

**Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
Lucia PICARELLA**

(editores)

**LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL
PARA EL CAMBIO SOCIAL**

Perspectivas y problemas



NaSC Free Press

Este volumen está disponible en:

<https://www.narrativesresearch.org/book-series/archive/>

ISBN: 979-12-80285-04-1

ISBN: 979-12-80285-05-8 (eBook)

<http://dx.doi.org/10.14273/unisa-4078>

Cómo citar este volumen:

Guadarrama González, P. & Picarella, L. (eds) (2022). *Libertad y justicia social para el cambio social. Perspectivas y problemas*. Fisciano, Italy: NaSC Free Press.

© NaSC Free Press 2022

Università degli Studi di Salerno

Via Giovanni Paolo II n. 132, 84084 Fisciano, Italy



Peer reviewed contents



Preámbulo por Series Editor

Libertad y justicia social de la teoría a la práctica

Los procesos de secularización, racionalización y, por último, individualización (Beck y Beck-Gernsheim, 2002), además de caracterizar el paso de la comunidad a la sociedad con el relativo reemplazo sustitución de la solidaridad mecánica por la solidaridad orgánica de durkheimiana memoria (Durkheim, 1893), han llevado también a una redefinición de la relación entre el individuo y el entorno social, que ha producido una especie de “ruptura” en los ritmos y estilos de vida, influyendo, en general, en la representación del mundo. Sin embargo, estas transformaciones no permiten una lectura de esta relación como una “crisis de la especie humana”, sino de una crisis que engloba una serie de elementos y factores, entre los que se encuentra el “vivir conviviendo con otros”.

Esto supone rediseñar un nuevo orden político y económico que sitúe al ser humano en el centro a través de la garantía de los derechos y la equidad (superación del principio de igualdad), lo que se traduce en: a) una distribución equitativa de los recursos entre los diferentes grupos (sociales, étnicos, etc.); b) un acceso equitativo a los recursos de forma independiente de los ingresos del individuo; y, por último, c) una igualdad de oportunidades de acceso para iguales necesidades y exigencias.

Los actuales sistemas políticos y de mercado son, de hecho, el resultado de una serie de cambios y de reformas impuestas por la necesidad de combinar las crecientes expectativas de la población con unos estándares de calidad cada vez más altos (que no siempre se corresponden con las necesidades reales) y la escasez y disminución de los recursos financieros. Los sistemas económicos, capaces de influir en los sistemas políticos, son el resultado de la progresiva instauración de la “economía de mercado” (Lee y Dot, 1991), lo que ha debilitado drásticamente el control político. Aunque los sistemas políticos son el resultado de la promoción de la cooperación entre los diferentes niveles de responsabilidad política (internacional, nacional y local), no son capaces (como acontecía también antes de la pandemia) de controlar las turbulencias monetarias y garantizar un sistema justo de bienes y servicios que satisfaga las necesidades reales de los ciudadanos.

Esto es válido tanto para el mundo occidental como para otras partes del mundo que ya estaban en condiciones difíciles (por ejemplo, el continente africano o América Latina) antes de la pandemia causada por la propagación del virus SARS-CoV-2. Es de esperar, por lo tanto, que nos alcance el virus de la “solidaridad global” - como dijo Žižek (2020) - para garantizar libertad y justicia social. La libertad y la justicia social posibilitan nuevas formas de convivencia social (Guadarrama González y Picarella, 2022), y el análisis de las acciones, prácticas o estudios de caso que han tratado de mover o han logrado remover las conciencias de toda o de parte de la población, y de los gobernantes, puede convertirse en una poderosa herramienta para el *empowerment* de los ciudadanos o sus formas asociadas.

Justamente en este sentido, se sitúa este tercer volumen (*Libertad y justicia social para el cambio social. Perspectivas y problemas*). También editado magistralmente por Pablo Guadarrama González (Universidad Católica de Colombia) y Lucia Picarella (Universidad Católica de Colombia), es una continuación natural del anterior volumen publicado.

Sin dejar de abordar cuestiones y temas relacionados con la libertad y la justicia social, este libro hace especial hincapié en la teoría aplicada a la realidad cotidiana, presentando perspectivas y problemas que surgen de estudios de casos, buenas prácticas o análisis detallados de algunos ámbitos emergentes.

La colaboración inter y multidisciplinaria de los académicos involucrados (de diferentes países) ha sido una valiosa peculiaridad que ha permitido el surgimiento y la apreciación de elementos que, probablemente, habrían permanecido latentes y, tal vez, poco considerados dentro del debate académico y público, e inherentes a la fuerte necesidad de abordar y promover la reducción de las desigualdades y, por ende, la aplicación de los principios de equidad y justicia social.

Fisciano, Italia
21 febbraio 2022

Emiliana Mangone

Bibliografía

- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2002). Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences. London -Thousand Oaks-New Delhi: Sage (e.o. 1994).
- Durkheim, É (1893). *De la division du travail social*. Paris: Alcan.
- Guadarrama González, P. y Picarella, L. (2022). *Libertad y justicia social para el cambio social. Teoría y conceptos*. Fisciano: NaSC Free Press.
- Lee, D. y Dot, J.L. (1991). *The Market Economy: A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Žižek, S. (2020). *Virus. Catastrofe e solidarietà*. Milán: Ponte alle Grazie.

Tabla de contenido

Introducción	pág.	1
1. Libertad, justicia social e independencia en Venezuela , por Carmen Bohórquez	»	9
2. La novela histórica de Mutis y de García Márquez. La lucha por la libertad en los últimos días de Simón Bolívar , por Mariarosaria Colucciello	»	37
3. El papel de las organizaciones internacionales (ONU, COE) en el debate sobre la libertad y la justicia social como parte de los derechos humanos: no es un ámbito de género, pero el género importa , por Stellamarina Donato	»	65
4. Justicia social en Gabriel García Márquez , por Ligia Estela Machado Pardo	»	87
5. El principio de subsidiariedad de la “Rerum Novarum” a “Fratelli tutti”: ¿hacia una nueva forma de sociedad civil para la solidaridad y la justicia social?, por Emiliana Mangone	»	109

6. Evolución del concepto de libertad en los andes indígenas del Perú , por Mario Mejía Huamán	» 135
7. Relaciones interamericanas y responsibility to protect. Una reflexión a través del asunto venezolano , por Graziano Palamara	» 161
8. Libertad y liberación: un mismo camino , por Juan J. Paz y Miño Cepeda	» 191
9. Lucha por la justicia social y desobediencia: el <i>Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra</i> , por Lucia Picarella	» 211
10. El papel de los intelectuales y de los artistas en el cambio social , por Antonella Pocecco	» 229
11. La Educación Bioética frente a las controversias entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión , por Aymée Rodríguez Aradas y Eliannys Zamora Arevalo	» 237
12. La idea de la justicia en Hostos, Betances y Albizu Campos , por Carlos Rojas Osorio	» 269
13. Procesos de desarrollo social comunitario y medios digitales para la promoción de la justicia social en el sur de Italia. Entre el apoyo y la resistencia al cambio social , por Andrea Volterrani	» 287
Resumen y abstract	» 327

Sobre editores y autores

Editores

Pablo Guadarrama González

Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación, Perú. Ha impartido cursos de postgrado y conferencias en numerosas universidades latinoamericanas, de España, Estados Unidos de América, Japón, Rusia, China, Italia y Alemania. Ha obtenido varios premios y distinciones por su labor intelectual. Actualmente es profesor la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno. id. ORCID: 0000-0002-4776-2219
Contacto: pabloguadarramag@gmail.com

Lucia Picarella

Ph.D. en Teoría e Historia de las instituciones políticas comparadas (Università degli Studi di Salerno), donde obtuvo también el postdoctorado en ámbito politológico. Ha desarrollado actividades de investigación en la Universidad Pompeu Fabra (España) y fue docente de Ciencia Política y de Ciencia de la Administración en la Facultad de Ciencias Políticas de la Università degli Studi di Salerno. Senior Researcher, desde 2013 es full professor de Ciencia Política y de Instituciones Políticas Comparadas en la Universidad Católica de Colombia (convenio internacional con la Universidad de Salerno). Profesora invitada y conferencista en congresos nacionales e internacionales, es autora de diferentes artículos de investigación y de monografías – entre ellas, *Democracia: evolución de un paradigma. Una comparación entre Europa y América Latina* –, es editor in chief de *Cultura latinoamericana. Revista de estu-*

dios interculturales y miembro del comité científico de varias revistas y colecciones de libros indexadas. Es investigadora del Grupo Aldo Moro (Universidad Católica de Colombia), del Cuerpo Académico “Interculturalidad y Estudios de Paz” (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México), del CECIES (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad-Pensamiento latinoamericano y alternativo, Argentina), del *International Network-Cultural Changes, Inequalities and Sustainable Development* (Universidad de Salerno), del CSI (Centro Studi Internazionali, Napoli). Además, es miembro fundador del *Narratives and Social Changes International Research Group* (NaSC-IRG, Universidad de Salerno), directora científica del ICAEPS (Instituto Caribeño de Altos Estudios Políticos y Sociales) y directora para Italia de la red internacional Mujeres Líderes Políticas (Chile). id ORCID: 0000-0001-5275-1111. Contacto: lpicarella@ucatolica.edu.co

Autores

Carmen Bohórquez

Doctorado en Historia (Estudios Ibéricos y Latinoamericanos), Universidad de la Sorbona, París, 1996 (Suma Cum Laude). Doctorado Honoris Causa. Universidad del Zulia, Profesora Emérita Titular de la Universidad del Zulia, Profesora visitante en universidades de Cuba y El Salvador. Investigadora reconocida por FONACIT (PPI, Nivel IV), Directora de la Escuela de Filosofía, LUZ, 1979-1981; Coordinadora de la Maestría en Filosofía, LUZ, 1981-1983. Directora del Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos, LUZ, 1989-1992. Integrante de la Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Expedición Revolucionaria de Francisco de Miranda, 2005-2006; Directora General de Relaciones Internacionales del Ministerio del Poder Popular para la Cultura. 2007-Mayo 2009 y desde el 1 de enero de 2016 hasta el 30 de junio de 2017. Integrante de la Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia de Venezuela, 2008-al 2017; Delegada por Venezuela en el Grupo Alba Bicentenario, 2008-2013; Viceministra de Cultura para el Desarrollo Humano, Febrero-Junio 2010. Diputada a la Asamblea Nacional, período 2011-2015; Coordinadora General de la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad, de 2005 a junio 2017. Actualmente, Investigadora del Centro Nacional de Historia. Contacto: cabohorquez@gmail.com

Mariarosaria Colucciello

Ph.D de la Universidad de Salerno, Profesora de “Lingua, Cultura e istituzioni dei Paesi di Lingua Spagnola” por el Departamento de Scienze Politiche e della Comunicazione de la Università di Salerno. Sus líneas de investigación son la teología de la liberación latinoamericana, la paremiología en lengua española, la historiografía lingüística y la traducción (*Libertà come speranza. Utopia e prassi politica in America latina: Gustavo Gutiérrez*, Le Càriti Editore, Florencia, 2011; *Asno, mujer y nuez... Origen y uso de la paremia en la lengua española*, Planeta, Bogotá, 2014; *Una Gramática para el Nuevo Mundo. De Nebrija a Bello (1492-1847)*, Penguin Random House, Bogotá, 2017; *Filosofia e Filosofia sin más. Filosofia, cultura e politica in Hispanoamerica. Introduzione, traduzione e note critiche a cura di Giovanna Scocozza e Mariarosaria Colucciello*, Guida Editori, Nápoles, 2019). Desde 2009 es Profesora Invitada Permanente por la Universidad Católica de Colombia, Bogotá. Forma parte de los grupos de investigación internacionales *Mediterranean Knowledge. International Centre for Studies and Research* y *Narratives and Social Changes-International Research Group* (Università degli Studi di Salerno) y del Comité de Redacción de numerosas revistas y colecciones (*Cultura Latinoamericana. Revista de Estudios Interculturales*; *Journal of Mediterranean Knowledge – JMK*; *Book Series. Mediterranean, Knowledge, Culture and Heritage*; *Working Papers. ICSR Mediterranean Knowledge*; *Topoi* Aracne Editore). También es miembro del Doctorado en “Scienze e culture dell’umano: Società, Educazione, Política e Comunicazione”, Università degli Studi di Salerno. id ORCID: 0000-0002-2053-8487. Contacto: mcolucciello@unisa.it

Stellamarina Donato

Candidata a Doctora en Desarrollo y bienestar del individuo y de las organizaciones en la Universidad LUMSA (Roma, Italia). Sus intereses de investigación abarcan las políticas de la Unión Europea y el Mediterráneo, con énfasis en la migración y el populismo, el género y las políticas centradas en los derechos de las mujeres y la violencia de género contra las mujeres. Forma parte del grupo de investigación de la Universidad de Salerno para el *International Network-Cultural Changes, Inequalities and Sustainable Development*, de la acción CA19112 *Women on the Move* (WEMov) financiada por la UE, en la que también es co-asesora de género, y de la Unidad de Investigación “Protagonismo y conciencia de la mujer en el nuevo milenio” (LUMSA Universidad de Roma). De enero de 2020 a junio de 2020 ha sido Doctora Visitante en la Universi-

dad de Zaragoza (UNIZAR). De enero de 2018 a junio de 2018 fue becaria de investigación en la Universidad de Liubliana (Eslovenia), Facultad de Ciencias Sociales. En 2017, obtuvo su maestría summa cum laude en Relaciones Internacionales por la Universidad de Bolonia (Italia). id. ORCID: 0000 0003 2382 3950. Contacto: s.donato@lumsa.it

Ligia Estela Machado Pardo

Licenciada en Ciencias Sociales. Universidad Distrital “Francisco José de Caldas”. Bogotá. Máster en “Pensamiento filosófico y educativo en América Latina”. Universidad INCCA de Colombia. Especialista en Gobierno Escolar “Universidad del Bosque” Bogotá. Diplomado en Gestión Comunitaria Universidad Javeriana, Bogotá. Diplomado en “Epistemología e investigación científica”. Universidad “Rafael María Baralt”. Maracaibo. Ha publicado varios ensayos sobre el pensamiento de varios autores latinoamericanos. Entre ellos Pensamiento educativo de José Martí; El concepto de democracia en Antonio García Nosa. Raíces filosóficas en el pensamiento de Jorge Eliécer Gaitán; Antonio García Nosa y/en las ciencias sociales en América Latina: el conflicto ciencia e ideología; La condición humana en Gabriel García Márquez; Ideas políticas y sociales de Gabriel García Márquez; Papel de la mujer en la independencia colombiana. Ponente en congresos internacionales y conferencista sobre pensamiento latinoamericano en Cuba, Venezuela, Panamá, Colombia, México, Argentina, España e Italia. Miembro de la Fundación de Pensamiento Colombiano y Latinoamericano. Contacto: ligiaestela1981@gmail.com

Emiliana Mangone

Profesora Titular de Sociología de los procesos culturales y comunicativos por la Università degli Studi di Salerno (Departamento de Scienze Politiche e della Comunicazione). Es Directora del *Narratives and Social Changes-International Research Group* (NaSC-IRG). Sus intereses de investigación se centran en los sistemas culturales e institucionales, en las representaciones sociales de las relaciones y del conocimiento como ejes de la acción humana, en los estudios migratorios y en el pensamiento de Pitirim A. Sorokin. Dentro de sus publicaciones más recientes: *Incertezza, futuro, narrazione* (Nasc Free Press, 2021); *Beyond the Dichotomy between Altruism and Egoism. Society, Relationship and Responsibility* (2020); *Pitirim A. Sorokin's Contribution to the Theory and Practice of Altruism* («Revue européenne des sciences sociales», 2020).

Para más informaciones, cfr. la página <https://emilianamangone.com/>. id ORCID: 0000-0002-9958-4346. Contacto: emangone@unisa.it

Mario Mejía Huamán

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Doctor en Educación por la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Docente Principal de la Universidad Ricardo Palma, Miembro Correspondiente de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Ricardo Palma, miembro fundador del Grupo de Investigación *Tlaminime sobre Ontología Latinoamericana* (GITOL) de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Docente de filosofía, lógica y quechua. Campos de investigación: Cosmovisión Andina del Mundo, Filosofía Andina, Teoría de la Investigación Científica, Didáctica del idioma quechua inca. id. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0543-1390>. Contacto: mejiahua-man@gmail.com

Graziano Palamara

Profesor Asociado de Historia de las Relaciones Internacionales en el Departamento de Ciencias Políticas y de la Comunicación de la Universidad de Salerno (Italia). En 2007 consiguió el Doctorado en Teoría e Historia de las Instituciones de la Universidad de Salerno. Desde 2015 hasta 2020 fue docente de la Universidad Externado de Colombia, Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales. Desde 2012 hasta mayo de 2015 fue docente de cátedra del Master Internacional en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia en convenio con la Universidad de Salerno. Actualmente también es Investigador Asociado del grupo de investigación *Observatorio de Análisis de los Sistemas Internacionales* de la Universidad Externado de Colombia y miembro del *Narratives and Social Changes International Research Group (NaSC-IRG)* de la Universidad de Salerno (Italia). Sus temas de investigaciones son el comportamiento internacional de los países latinoamericanos y las relaciones entre Italia y América Latina en la edad contemporánea. Entre sus últimas publicaciones se señalan: *La Doctrina Prado y la ilusión de un bloque latino en el marco de la Guerra Fría* (2021); *Nuevas estrategias de inserción internacional para América Latina* (2019); *Entre cóndores y turpiales. La diplomacia italiana en América Latina, 1945-1958* (2018); *Italia e America Latina agli inizi della*

Guerra Fredda. Colombia e Venezuela nella politica estera italiana 1948-1958 (2017). id. ORCID: 0000-0002-9667-3992. Contacto: gpa-lamara@unisa.it

Juan José Paz y Miño Cepeda

Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad de Santiago de Compostela, Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales (PUCE). Profesor Emérito de la PUCE. Ha sido profesor en la Facultad de Economía de la PUCE, Decano de la Facultad de Comunicación de la UTE, profesor invitado en universidades del Ecuador y otras de Norteamérica, América Latina y Europa. Fue Cronista de la ciudad de Quito. Es Director Académico de la Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe (ADHILAC) en Ecuador. Miembro de la Academia Nacional de Historia. Se especializa en historia económica y social. Ha publicado numerosos libros y artículos. Página web [www.historiaypresente.com]. Contacto: juan@pazymino.com

Antonella Pocecco

Socióloga de los procesos culturales y de la comunicación; es Ph.D. en Sociología de los Fenómenos territoriales e internacionales (Università degli studi di Trieste) e investigadora en la Università degli studi di Udine. Sus intereses de investigación son el papel de los medios de comunicación en la sociedad contemporánea, la memoria colectiva y sus dinámicas, y la comunicación intercultural. id. ORCID: 0000-0002-1993-2049. Contacto: antonella.pocecco@uniud.it

Aymée Rodríguez Aradas

Profesora auxiliar e investigadora en la Universidad de Oriente, Cuba. Licencia en Filosofía 2005, Máster en Desarrollo Cultural Comunitario 2018, Doctora en Ciencias Filosóficas 2021 (por la Universidad de Oriente) ha tenido una profusa labor como docente. Ha impartido disímiles asignaturas donde destacan las relacionadas con el pensamiento bioético y la filosofía, la sociología de la ciencia y la tecnología. Ha tutorado diversas investigaciones en pregrado relacionadas con estos y otros temas. Es miembro del equipo editorial de la revista *Santiago*. Ha participado en disímiles eventos tanto de carácter nacional como internacional donde ha socializado sus resultados investigativos. Su producción científica es avalada a partir de la publicación de los mismos en re-

vistas de alto prestigio nacional e internacional. Es miembro de la *Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas*, de la *Sociedad de Psicólogos de Cuba*, de la *Red de Docentes de América Latina y el Caribe*, del Claustro del *Programa Doctoral en Ciencias Históricas y Filosóficas* y del Claustro de la *Maestría Desarrollo Cultural Comunitario*. id. ORCID: 0000-0002-3337-9809. Contacto: aymee_ra@uo.edu.cu

Eliannys Zamora Arevalo

Profesora titular e investigadora en la Universidad de Oriente, Cuba. Licenciada en Filosofía 2005, Máster en Estudios Cubanos y del Caribe 2012, Doctora en Ciencias Filosóficas 2019 (por la Universidad de Oriente) tiene una intensa labor como docente. Ha impartido disímiles asignaturas donde destacan las relacionadas con el pensamiento cubano, latinoamericano y caribeño. Ha tutorado diversas investigaciones en pregrado y postgrado relacionadas con estos y otros temas. Es miembro del equipo editorial de las revistas *International Journal of Education, Cultura and Society* y de la Revista *Santiago*. Ha participado en diversos eventos de carácter nacional e internacional socializando los resultados de su investigación en revistas de alto prestigio y BDI y libros. Es miembro de la *Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas*, de la *Sociedad de Psicólogos de Cuba*, de la *Red de Investigación de Ciencias Sociales Interdisciplinarias*, de la *Red de Docentes de América Latina y el Caribe*, de la *Red de Educación, Ciencias Sociales, Ambientales, Tecnología e Innovación AC*, del *Tribunal Nacional Permanente en Ciencias Filosóficas*, del Claustro del *Programa Doctoral en Ciencias Históricas y Filosóficas* y del Claustro de la *Maestría en Estudios Cubanos y del Caribe*. id. ORCID: 0000-0002-2856-7389. Contacto: eliannys@uo.edu.cu

Carlos Rojas Osorio

Miembro de Honor de la *Sociedad Dominicana de Filosofía*. Profesor Emérito de la Universidad de Puerto Rico. Doctor en Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá. Cátedra de Honor “Eugenio María de Hostos”. Autor de varios libros entre los que se destacan: *Hostos: apreciación filosófica*, *Foucault y el pensamiento contemporáneo*, *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, *El asombro del pensar*, *Pensamiento Filosófico Puertorriqueño*, *Latinoamérica: cien años de Filosofía*, *La filosofía; sus transformaciones en el tiempo*, *Filosofía de la Educación*, *Martí: una filosofía de vida*, *La filosofía en Puerto Rico*, *Estética filosó-*

fica en Latinoamérica, Humanismo y soberanía, Corrientes estéticas latinoamericanas y El pensamiento vivo de Betances. Premio Franz Fanon por la *Caribbean Philosophical Association*. Contacto: cr9683309@gmail.com

Andrea Volterrani

Sociólogo de procesos culturales y de comunicación, investigador de la Universidad de Roma Tor Vergata, es director del Máster en Comunicación Social y del Máster en Agricultura Social. Coordina varios proyectos europeos sobre comunicación social, prevención, resiliencia comunitaria y formación para el desarrollo cooperativo. Participa en la investigación, la formación y el asesoramiento sobre comunicación social y prevención, el tercer sector y el voluntariado, las nuevas formas de mutualismo y el desarrollo social comunitario. Entre sus últimas publicaciones destacan (2021) *Comunicare per prevenire*, Meltemi, con Giulio Sensi; (2019) *Perché comunicare il sociale*, Maggioli, con Gaia Peruzzi; (2016) *La comunicazione sociale*, Laterza, en Estudio de Sociología; (2019) *Un modelo para comunicar los problemas sociales: percepción, conocimiento, incorporación y cambio* y (2019) *Desarrollo comunitario y comunicación: estudios de caso preliminares en Italia*. id. ORCID: 0000-0003-2453-0025. Contacto: andrea.volterrani@uniroma2.it

Introducción

Pablo Guadarrama González

Lucia Picarella

Sólo allí donde la democracia ha sido capaz de superar la miseria,
los ciudadanos confían en las instituciones democráticas
y están dispuestos a defenderlas a costa de su vida
(Piero Calamandrei)

Los retos que proceden de las actuales sociedades globalizadas y pluralistas requieren reinterpretar la compleja relación entre democracia, libertad y justicia social. La libertad y la justicia social están llamadas a reforzarse mutuamente, ya que la democracia y su incansable lucha hacia el bien común necesitan una armonización entre los términos de este binomio.

El modelo neoliberal de molde utilitarista ha empujado el péndulo hacia el extremo opuesto, declinando la libertad en la praxis política a costa de la justicia social. Por ende, el gran desafío en la actualidad consiste en la urgencia de encontrar un camino diferente, una alternativa reequilibradora que sepa oscilar entre la comprensión que, para los fines de la libertad, es necesario favorecer la solidaridad, la redistribución de la riqueza y superar las desigualdades en el acceso a los bienes y derechos fundamentales; asimismo, para los fines de justicia social, es esencial alimentar la libertad de expresión, de participación y de gestión en la vida pública, es decir, promover el virtuosismo cívico de los pueblos.

De esta forma, se propiciará un círculo incesante en el cual la democracia se desarrolla como un sistema institucional capaz de

fomentar el crecimiento de una ciudadanía democrática que, a su vez, está conformada por sujetos capaces de reformar las instituciones democráticas, haciéndolas más sensibles a las necesidades de las personas.

En las últimas décadas, la democracia se ha limitado a cuestiones mínimas y procedimentales, y la justicia social también ha sido reducida a una dimensión sencillamente institucional. No ha sido capaz de estimular demanda irrenunciable de servir al bien común. No ofrece una dimensión ética a la actividad democrática, ya que está plegada al servicio de unos pocos.

En una democracia eficiente es vital la posibilidad de una justicia sustancial, ya que cuando prevalecen estructuras formales, pasividad cívica y ausencia de un sistema político-institucional fundado sobre la equidad, se debilitan la libertad y la iniciativa privada, lo que implica graves consecuencias para la riqueza nacional, que, al reducirse, ya no puede distribuirse en función de las necesidades sociales.

En esta perspectiva, sería necesario una resignificación y resemantización de la justicia social, que permita a la democracia volver a ser eficaz para la totalidad de las dimensiones – institucionales, subjetivas, sustanciales – de la justicia social.

En las sociedades contemporáneas, dominadas por una cultura neomaterialista y capitalista, el bien común se reduce a una mezcla de intereses individuales, donde la ética pública se ve desbordada y doblegada por las preferencias particulares, por lo que corre el riesgo de ser manipulada por la arbitrariedad.

Es necesario superar la teorización y aplicación de la justicia sobre la base de la razón instrumental o la razón pública guiada por criterios formales; el intento de universalizar la justicia como igualdad, desvinculándola del bien humano, conduce a su anulación, reduciéndola a una concepción contextualista (neon contractualismo rawlsiano) o supeditándola a los intereses de la mayoría (neoutilitarismo).

Se debe restablecer la primacía del bien, dejando de medir la justicia social únicamente sobre la base de indicadores materiales. En las actuales democracias es indispensable promover una justicia social capaz de impulsar hacia la consecución de una convivencia que “basándose principalmente en un parámetro ético”,

oriente la realización de la libertad, así como la justicia jurídica y distributiva según opciones guiadas por el bien humano integral.

De hecho, la justicia social adquiere todo su valor ético cuando, en primer lugar, se especifica adecuadamente a nivel jurídico, y, luego, se aplica mediante políticas y prácticas justas, que son tales porque apoyan el dinamismo que caracteriza las sociedades.

La justicia social está llamada a posibilitar un orden social mundial que permita brindar respuestas adecuadas a los problemas que atañen nuestra contemporaneidad, tales como la protección del medio ambiente, la tecnología y la educación, la inclusión y las cuestiones de género, la financiación de la economía mundial, la equidad de las relaciones comerciales, los derechos humanos, en especial, los de cuarta generación, y la paz.

Tales problemas pueden atenderse adecuadamente dentro de la perspectiva del bien común universal, promoviendo pensar en términos de justicia social global, en conjunción con los principios de subsidiariedad y de solidaridad. Es dentro de esta perspectiva en la que deben desarrollar su labor los legisladores, en función del bien común nacional, atreviéndose a realizar experimentos audaces con el apoyo de estudios científicos, preparando nuevas élites culturales, reformando profundamente las estructuras sociopolíticas y jurídicas, así como las instituciones existentes y promoviendo un pacto social global.

Las interesantes contribuciones que se publican en este segundo tomo retoman las reflexiones planteadas en el precedente volumen y, mediante enfoques interdisciplinarios y perspectivas multidisciplinarias, intentan llevarlas a la praxis analizando los dilemas actuales a través de puntuales estudios de casos.

Las páginas que siguen diseñan senderos críticos y abren espacios para debates enriquecedores. Carmen Bohórquez (Centro Nacional de Historia, Venezuela) en “Libertad, justicia social e independencia en Venezuela” ilustra, a través de las proclamas y las propuestas de Francisco de Miranda, uno de los primeros intentos que se producen en Nuestra América para restablecer la libertad y la justicia social. Además, subraya que la libertad, la equidad y la justicia social dejarán de ser una utopía cuando los pueblos sometidos tomen conciencia de su diferencia y alteridad

porque es justamente desde la misma que podrán luchar en contra de lo que les impidió una vida digna.

Se detiene en las enseñanzas de los próceres, Mariarosaria Colucciello (Università degli Studi di Salerno, Italia) con “La novela histórica de Mutis y de García Márquez. La lucha por la libertad en los últimos días de Simón Bolívar”. Trasponiéndonos en el ámbito de la novela histórica, la autora transmite los matices políticos de dos obras - El último rostro de Álvaro Mutis y El general en su laberinto de Gabriel García Márquez – que encarnan la lucha constante por la libertad, compartida con la misma vida, y que permiten reflexionar sobre la importancia de recomponer las piezas quizás recorriendo el camino andado, para trazar nuevas rutas de comprensión.

Stellamarina Donato (Università LUMSA, Italia) en “El papel de las organizaciones internacionales (ONU, COE) en el debate sobre la libertad y la justicia social como parte de los derechos humanos: no es un ámbito de género, pero el género importa” analiza algunos problemas de la realidad social contemporánea, especialmente los peligros que propician las violaciones de los derechos humanos. La autora repasa la evolución de los derechos de las mujeres como derechos humanos mediante el estudio puntual de los documentos de las organizaciones internacionales en esta materia, evidenciando los enfoques que caracterizaron la evolución de libertad y justicia social como constituyentes de los derechos humanos, incluyendo, sólo después, a los derechos de las mujeres en general. Exclusión, discriminaciones y violencia de género representan sin dudas una entre las irresueltas problemáticas de las sociedades contemporáneas, y el camino hacia la igualdad sustantiva parece más intrincado que nunca; pero, como recuerda Donato, para este fin las herramientas del derecho internacional se deben acompañar con un necesario cambio en las actitudes sociales.

Volvemos en Nuestra América con Ligia Estela Machado Parado (Fundación de Pensamiento Colombiano y Latinoamericano, Colombia) que en “Justicia social en Gabriel García Márquez” destaca como la problematización de la justicia social ha sido una constante en el pensamiento de los intelectuales del continente. Expresión del humanismo práctico del pensamiento latinoameri-

cano, en la evolución ideológica e intelectual de García Márquez tuvo fuerte incidencia la Revolución cubana, que cebó su optimismo respecto a la posibilidad de construir sociedades con mayores grados de justicia social. Esta vez la atención se centra sobre la labor de Gabo como periodista, porque fue justamente a través de esta actividad que se forjaron las más fuertes críticas del Nobel colombiano a la sociedad capitalista, a la injusticia social y a las explotadoras potencias imperialistas.

Solidaridad, justicia social, participación y doctrina social de la Iglesia fundamentan el análisis de Emiliana Mangone (Università degli Studi di Salerno, Italia), titulado “El principio de subsidiariedad de la “Rerum Novarum” a “Fratelli tutti”: ¿hacia una nueva forma de sociedad civil para la solidaridad y la justicia social?”. Significando el principio de subsidiariedad como mecanismo de responsabilidad generalizada para apoyar y fortalecer el desarrollo territorial y la valorización de la ciudadanía, Mangone posibilita entender que la justicia social no puede dejar de guiarse por el principio de subsidiariedad, ya que tal binomio se vuelve fundamental para construir una sociedad civil basada sobre la participación en la realización del bien común que, a su vez, se concreta en justicia y solidaridad. Escudriñando el tono social de la encíclica papal, la autora intenta proponer respuestas a su pregunta relativa a la posibilidad de aplicar el principio de subsidiariedad en las sociedades capitalistas insistiendo en la necesidad de implementar de manera cada vez más generalizadas prácticas de planificación y programación participativas, para así pensar la humanidad a través de sus formas de expresión de la solidaridad.

En la “Evolución del concepto de libertad en Los Andes indígenas del Perú”, Mario Mejía Huamán (Universidad Ricardo Palma, Perú) brinda un interesante análisis sobre el significado de libertad en el quechua inca, un concepto por supuesto diferente frente a la acepción occidental. Mediante un preciso estudio semántico de la noción de libertad en los Andes premodernos, y un examen de la visión de ‘liberación’ en la modernidad propagada por el clero, Mejía se sumerge en los Andes indígenas peruanos para apreciar desde el interior del idioma, los matices de las conceptualizaciones de independencia y libertad de los pueblos nati-

vos que, aunque desconocían el concepto de ‘libertad’, sin embargo, experimentaban perfectamente la opresión.

De las visiones ancestrales, se traslada la valoración al nivel de las relaciones interamericanas con la reflexión de Graziano Palamara (Università degli Studi di Salerno, Italia) sobre “Relaciones interamericanas y responsibility to protect. Una reflexión a través del asunto venezolano”. En los análisis contemporáneos relativos a la diplomacia internacional, adquiere sin dudas relevancia la querrela entre la no intervención y el principio de injerencia humanitaria. En este sentido, fundándose en la tradición internacionalista latinoamericana, el autor presenta el estudio de caso venezolano interrogándose sobre los confines de la doctrina de la R2P (responsibility to protect) – es decir, el deber de cada Estado de proteger la población de otros países frente a graves crímenes – como cimiento de un nuevo modelo de seguridad colectiva basado en el multilateralismo; un modelo al cual se oponen los más críticos que perciben tal doctrina como una interferencia que erosiona los pilares del moderno ordenamiento jurídico-político.

El análisis de tipo histórico caracteriza también la colaboración de Juan J. Paz y Miño Cepeda (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador) que en “Libertad y liberación: un mismo camino” evidencia como hoy en día las élites económicas neoliberales se han apropiado del concepto de libertad, identificándolo con la libertad del mercado y de las empresas. Sin embargo, en la historia latinoamericana, el eje central de toda protesta siempre ha sido la lucha para la liberación frente a la dominación. Por ende, la liberación social y nacional es un componente inseparable para la conquista de la libertad, creando una fusión entre estos dos términos que se materializan en caminos de luchas y movilización.

Resistencia, lucha y justicia social se cristalizan en “Lucha por la justicia social y desobediencia: el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra” de Lucia Picarella (Universidad Católica de Colombia, Colombia). La acción de desobediencia y de resistencia comunitaria de los Sem Terra tipifica la constante lucha latinoamericana para la tierra, favoreciendo la observación de la capacidad de presión e incidencia del movimiento a nivel político-

institucional. Con la elección de este case-study, la autora provee una significación de la capacidad instituyente de modelos experimentales por parte de los experimentos comunitarios, ya que, ampliando la mirada hacia la comprensión de los retos de la izquierda social en términos de reinención radical de lo político en contra de la explotación capitalista, centra la atención sobre los desafíos relativos a la articulación de la efervescencia contestataria en términos organizativos.

Antonella Pocecco (Università degli Studi di Udine, Italia) en “El papel de los intelectuales y de los artistas en el cambio social” utiliza el interesante ejemplo de la transición democrática de los regímenes soviéticos de la Europa Centro-Oriental para reflexionar sobre el deber de criticar al poder político por parte de intelectuales y artistas, muy a menudo atraídos por la superficialidad de la visibilidad mediática, contribuyendo así a una sencilla espectacularización de la cultura. Pocecco subraya la importancia, en época de posmodernidad, de que intelectuales y artistas se conviertan en promotores del cambio social, alimentando la creación de legitimación y consenso.

Aymée Rodríguez Aradas (Universidad de Oriente, Cuba) y Eliannys Zamora Arevalo (Universidad de Oriente, Cuba), entrelazan bioética, educación y justicia social en el trabajo “La Educación Bioética frente a las controversias entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión”. Más en particular, las dos autoras analizan mediante un enfoque dialéctico-materialista la instrumentalización de los recursos epistémicos de la bioética en la educación superior en Cuba desde estructuras de aplicabilidad que favorezcan conocimiento, libertad, inclusión y justicia social.

Pasando de la educación al derecho, en “La idea de la justicia en Hostos, Betances y Albizu Campos” Carlos Rojas Osorio (Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico) reflexiona sobre la ampliación por parte de los tres autores puertorriqueños del concepto de justicia del derecho romano. Una ampliación que se extiende a la lucha en contra de la esclavitud, de la independencia nacional y la autodeterminación, e incorpora la idea de guerra justa revolucionaria.

Cierra este tomo, Andrea Volterrani (Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Italia) con “Procesos de desarrollo social comunitario y medios digitales para la promoción de la justicia social en el sur de Italia. Entre el apoyo y la resistencia al cambio social”. El autor presenta la interesante experiencia empírica registrada en un barrio del sur de Italia, subrayando a través de este estudio el abanico de oportunidades, pero también de problemáticas, que proceden de la implementación de acciones y visiones participativas en contextos marcados por la mafia y por profundas desigualdades. Se trata sin dudas de una reflexión que contextualiza cuestiones tan actuales que oscilan desde el desarrollo comunitario a la justicia social, desde los procesos participativos y formativos a las prácticas sociales y comunicativas.

El hilo conductor que emerge de la articulación y combinación de los capítulos publicados en este tomo es, sin dudas, la consideración de la justicia social y de la libertad como pilares esenciales de una democracia sustancial y participativa, ya que no puede existir una sin las otras. Se trata de una coexistencia fundamental, para llevar de nuevo la dignidad y las necesidades de las personas a ser el centro, sustrayéndolas de la ‘dictadura’ mediática y de mercados sin reglas, que pueden ser enfrentados solo en presencia de democracias sólidas, capaces de empujar las élites hacia acuerdos cada vez más compatibles y sustentables para la sociedad, favoreciendo así un reequilibrio de fuerzas que mueve hacia un mayor bienestar colectivo eliminando las ficticias ventajas estructurales creadas por el orden capitalista.

Los editores agradecen a Mariarosaria Colucciello (Università degli Studi di Salerno) el apoyo y la colaboración por las revisiones y correcciones de estilo.

1. Libertad, justicia social e independencia en Venezuela

por *Carmen Bohórquez*

1. La situación originaria y la imposición de un orden nuevo

Discutir hoy sobre cómo fue abordado el problema de la libertad y la justicia social tras las revoluciones burguesas e independentistas del siglo XIX implica no sólo discutir sobre las visiones contrapuestas con las que dichos movimientos fueron vistos en aquel momento y sobre cómo siguen siendo vistos hoy, sino que resulta absolutamente necesario examinar también la comprensión de dichos conceptos en el momento anterior a esas independencias. En el caso de Nuestra América resulta imposible hacer abstracción del hecho de que hubo una interpretación muy interesada de lo que debía entenderse por libertad y por justicia social de parte del imperio español desde el momento de la conquista, en contraste con la visión que de estos conceptos tuvieron los cientos de culturas originarias que poblaban nuestro continente desde miles de años antes de la invasión española. Concepción esta última en la que, según prueban cada vez más los estudios de códices, de testimonios de la época y hallazgos arqueológicos, la justicia social y la igualdad entre los miembros de una comunidad constituían el rasgo más distintivo de las culturas que poblaban el continente americano.

Estas antagónicas concepciones parecieron conciliarse tres siglos más tarde durante el período de las guerras de independencia, desde el momento en que estas guerras adquirieron el carácter de revolución social; lo que ocurrió varios años después de haberse creado las Juntas de Gobierno Autónomo, que surgen con ocasión

de la ocupación de España por parte de Napoleón. Juntas que se constituyen en defensa de Fernando VII, pero cuyo propósito se transformará luego en proclamaciones de independencia absoluta respecto al imperio español. En el caso de Venezuela esta transformación se dará de manera casi inmediata, debido a la fuerte corriente revolucionaria que permeaba a la propia Junta, constituida el 19 de abril de 1810 y que, apenas dos meses después, llamará a elecciones para instituir un Congreso con representación de todas las provincias que conformaban esa Capitanía General, a fin de decidir entre todo el destino inmediato a seguir. Las elecciones comienzan a realizarse en octubre de ese mismo año y el Congreso se instala el 2 de marzo de 1811. De allí en adelante Venezuela se colocará a la vanguardia por la libertad definitiva respecto al imperio español: el 5 de julio se declara la Independencia absoluta; seis días más tarde estalla la primera insurrección realista contra la decisión de constituirse en república libre, dando inicio a las guerras de independencia; y el 21 de diciembre se promulga la primera Constitución Republicana, donde se declara que Venezuela se ha hecho libre de la dominación española y de cualquier otra dominación foránea.

Entre 1811 y 1816, del lado patriota estas guerras fueron lideradas por revolucionarios blancos criollos, la mayoría de los cuales eran propietarios de haciendas, de esclavos y con indios e indias a su servicio. Y es menester decir también que una gran parte de esa clase criolla se mantenía aún alejada de ese enfrentamiento bélico por cuanto para ellos la proclamada independencia no parecía ofrecerles ningún cambio o ventaja en cuanto a las condiciones en que se desenvolvía su vida, y sí en cambio podían ver empeoradas esas condiciones dados sus compromisos con las autoridades españolas. En otras palabras, esos primeros enfrentamientos parecieron concernir sólo a una parte de la población blanca. Dos repúblicas fueron pérdidas durante ese lapso: la primera vio su fin con la obligada Capitulación de Francisco de Miranda ante el Capitán español Domingo de Monteverde; la segunda cayó ante un ejército realista comandado por el asturiano José Tomás Boves, quien había logrado integrar al bando realista a

gran parte de los sectores marginales de esa sociedad de criterios elitescos y racistas, al ofrecerles ascensos militares y compartir las riquezas que pudieran encontrar tras el asalto a pueblos y ciudades; lo cual le abrió a estos sectores tradicionalmente marginados perspectivas de protagonismo social y de acceso a bienes que antes les estaban vedados.

Tras estas grandes derrotas los patriotas y el propio Simón Bolívar, quien ya se había convertido en la figura principal de la gesta libertaria, se ven obligados a salir del país y refugiarse en el Caribe. Los fracasos, la comprensión de sus causas y las alternativas a seguir para revertir la situación y, en general, las posibilidades que se presentaban ya para el resto de la América meridional serán analizadas por Bolívar en la Carta de Jamaica, y en otros documentos escritos en esa isla en 1815 (Bolívar, 1815). Al año siguiente Bolívar se traslada a Haití; está ahí que será decisiva para el curso que tomará el enfrentamiento con España. Allí examina, junto a Alexander Pétion, la experiencia de liberación de los esclavos de Saint Domingue que condujo a la proclamación de la República de Haití en 1804; así como la organización de un ejército formado fundamentalmente por esclavos liberados y otra gente de color oprimida, que había logrado resistir y vencer todos los intentos de reconquista por parte del ejército francés. Es entonces cuando Bolívar y el resto de los líderes patriotas se hacen conscientes de que si esa libertad y esa justicia por la que se luchaba no comprendía también a los sectores más relegados y explotados de la sociedad colonial, estos nunca se incorporarían de manera voluntaria a la lucha contra el imperio español y, por tanto, nunca se alcanzaría la victoria.

No fue ésta una empresa fácil. Tres siglos de coloniaje regidos por la dicotomía civilización-barbarie, bajo la cual se justificó, de manera indiscriminada, todo acto de violencia física, mental y cultural contra 80 millones de hombres y mujeres que habitaban el continente, reduciéndolos a tan sólo 4 millones en menos de un siglo; considerados estos además como “algo más que micos o monas”, o como seres sin alma contra los cuales se justificada todo tipo de desmanes, desde servir de carne para alimentar los pe-

rros del conquistador como ser empleados también como animales de carga; todo lo cual se tradujo en el mayor etnocidio de la historia de la humanidad, con una pérdida cultural insalvable en la que conocimientos científicos, astrológicos, médicos, arquitecturales, literarios, sociológicos, ecológicos, lingüísticos y hasta de tipo religioso fueron cercenados de raíz en aras de otra concepción del mundo que se creyó superior sólo por ser portada por gente “blanca, civilizada y cristiana”.

Concepción que desafortunadamente no ha desaparecido tras más de 500 años de implantada y que sigue moviendo ignominiosas manifestaciones de racismo, xenofobia y supremacismo; cual si no se hubieran producido y firmado miles de Declaraciones sobre los Derechos Humanos, Convenciones sobre la Soberanía e Igualdad entre las Naciones, y un sinnúmero de otros documentos que vienen acordándose entre pueblos y naciones desde que el suizo Emer de Vattel publicó, en 1758, *The Law of Nations*, traducida al español como *El Derecho de Gentes o Principios de la Ley Natural* (1822). Texto que sirvió de fundamento al Derecho Internacional moderno, pero que, al parecer, sólo tiene validez para los países que conforman la OTAN y no para aquellos que han sufrido en carne viva el acoso, el sometimiento y la ocupación foránea.

Otro curso habría tomado la historia de Nuestra América si, en lugar de partir de la dicotomía civilización-barbarie, se hubiera procesado racionalmente el hecho que inauguraría la modernidad occidental como un encuentro de culturas diferentes, pero igualmente válidas. Si éste hubiera sido el caso, quizás sí se hubiese podido hablar con cierta propiedad de un “Encuentro de Culturas” durante la conmemoración del Quinto Centenario; pero tal expresión se convirtió en ese momento más que en un eufemismo, en un grotesco encubrimiento de lo que realmente ocurrió desde el momento en que el término 'indio' totalizó de un solo plumazo la gran diversidad de culturas que poblaban el territorio americano desde miles de años antes de la llegada de los europeos y avaló la aplicación forzada, genérica y homogeneizante de leyes, cédulas u ordenanzas, y sobre todo de la moral cristiana; todo lo cual termi-

nó por disolver en el Ser de la nueva Totalidad, la especificidad y aún la diversidad lingüística y cultural de los pueblos conquistados.

A ello habría que agregar – y no es un dato menor, aunque sí expresamente ocultado – el traslado a estas tierras de los propios problemas de identidad y de clarificación cultural que con respecto a judíos y musulmanes enfrentaba la naciente España en ese momento, tras ocho siglos de ocupación y dominio político de los musulmanes; quienes a su vez habían desplazado a los visigodos de ese territorio. La coincidencia temporal entre la expulsión definitiva de los musulmanes de la Península Ibérica y el “descubrimiento” de nuevas tierras y nuevos pueblos allende los mares, permitió que esa España en formación utilizara el combate y exterminio de nuestras culturas como mecanismo de reafirmación de sí misma en su propio territorio. No fue casual que entre las condiciones establecidas para aceptar a otro ser humano como su par se exigiera la demostración de que no tenía sangre judía ni musulmana por lo menos hasta cinco generaciones anteriores. A las que luego de avanzada la ocupación en lo que llamaron Nuevo Mundo, y establecida la esclavitud africana, agregarían ni sangre “india” ni “negra”. En otras palabras, el Nuevo Mundo se convirtió en el espejo donde la Hispania se fue construyendo a sí misma como pura, poderosa y absoluta¹. La expresión de este proceso en las tierras conquistadas a partir de 1492 fue la conformación de una sociedad que se estructuró sobre un conglomerado de castas (indios, negros y mestizos de diferente gradación, según su mezcla de sangre), en la que sólo los hombres y mujeres blancas, venidas directamente de la península, o los descendientes directos de estos, sin mezcla ninguna con cualquier otro grupo racial, podían tener derechos, cargos y ser considerados parte de la verdadera sociedad (Principio del *Ius Sanguinis*).

Para el resto de los habitantes la única opción que quedó, si querían sobrevivir, era la obediencia plena a leyes, normas, preceptos, ordenanzas, decretos reales, y otros cientos de prohibiciones establecidas por los dominadores; las que no sólo profundiza-

¹ El estudio y desarrollo de esta tesis es algo a considerar en futuros trabajos.

ban las diferencias entre los diversos sectores poblacionales bajo su dominio, sino que también servían para engrandecer la imagen de los peninsulares ante sí mismos y ante sus pares europeos. Imagen que se engrandecía mucho más en la medida en que se descalificaba cualquier virtud, conocimiento o capacidad que pudiera mostrar algún habitante originario de las tierras invadidas, e incluso cualquier manifestación o producto de la naturaleza americana que pudiera acercarse a la “perfección” de la suya².

El resultado de todo ello fue la conformación de una sociedad profundamente desigual, dividida en compartimientos estancos en la que cualquier prebenda, ventaja, ascenso social o económico estaba circunscripta a la población blanca descendiente de la peninsular, previa comprobación de su pureza de sangre, en tanto que el resto de los habitantes sólo podía dedicarse a los oficios “baxos y serviles”; tanto más bajos cuanto más oscura fuera el color de su piel y más marcados sus rasgos negros o indígenas. Por otra parte, se siguió manteniendo entre la propia población blanca una diferencia que, con el correr de los siglos de ocupación, estaría al origen de los movimientos de independencia: ningún blanco nacido en América, salvo poquísimas excepciones, podía ocupar cargos de alta responsabilidad política, tales como Virrey, Capitán General, Gobernador militar, o Arzobispo; el cual era también un cargo político dada la profunda imbricación entre el Papado y la Monarquía.

Desde el punto de vista sociocultural, el control absoluto que los peninsulares ejercían sobre toda expresión de poder político se sostenía sobre tres pilares: en primer lugar, en un desplazamiento de la identidad cultural de los blancos criollos no hacia la tierra en la que se nacía sino hacia la tierra de la que se descendía; la cual era reforzada, en segundo lugar, por una obligante e inalterable fe

² Ver las descalificaciones hechas sobre plantas y frutos, así como sobre los animales originarios y, por supuesto, la calificación reduccionista de humanidad aplicada a los oriundos del país, provista por los Cronistas de Indias; lo que se muestra fehacientemente hasta en las descripciones gráficas que estos hacían de los aborígenes (Rojas Mix, 1992). Más tarde se agregará la tesis de la “degeneración” que esa tierra malsana producía sobre los seres que la habitaban, como bien lo sostuvieron Buffon (1749-1767) y, sobre todo, De Pauw (1771).

en la religión católica, apostólica y romana; y, por último, en lo que debía ser una orgullosa obediencia al Rey de España. Tan introvertida estaba esta impuesta identidad que los criollos no consentían ser catalogados como “vasallos nacidos en Indias”, sino que se reclamaban como “españoles americanos”; en el que lo substantivo era el ser español.

En la medida en que los criollos se aferraban a esta identificación y que la Iglesia les alimentaba su sentido de grupo privilegiado, concediéndoles lugares y responsabilidades de honor en sus ceremonias, aumentaba el resquemor hacia ellos de parte de otros grupos sociales considerados inferiores dada su mezcla con sangres “impuras”, tal como los pardos y mestizos; los cuales, aunque se situaban por encima de negros e indios, siempre estuvieron marginados de las esferas de poder. Aún así, a todos los unía la absoluta y “dulce obediencia” al Rey, que por tres siglos constituyó la única identificación política posible.

En todo caso, esta población blanca (criollos en mayor proporción que peninsulares) que apenas representaba para el siglo XVIII un 15 ó 20% de la totalidad de los habitantes del territorio colonial español, mantuvo durante los siglos que precedieron a las luchas de independencia un control casi absoluto sobre el resto de la población. Control que estaba basado ya no tanto en la fuerza bruta, sino que era el resultado de la colonización ideológica que acompañó al genocidio original y que despojó a los pueblos originarios de todo pensamiento y sentimientos propios para imponerles, además de una lengua extraña, un marco de referencias totalmente ajenas a su tradición histórica. En este nuevo marco, aplicado también más tarde sobre la población esclava, se les hizo creer en un Dios implacable que los pondría a arder en el infierno tan sólo con que alojaran algún mal pensamiento contra el Rey; quien, por designio de ese mismo Dios, ahora era el dueño absoluto de la tierra toda y de todo cuanto se moviera sobre ella³.

³ La colonización no fue sólo un hecho sociopolítico, sino que abarcó todas las esferas del ser, del hacer y del sentir, incluido el mundo íntimo de las poblaciones originarias, donde resultó muy afectada la relación de pareja. Al respecto, ver Bohórquez, 2001.

Este grado de alienación que entre los criollos tomaba expresiones más veladas, estaba sin embargo tan acendrado entre esta población que, a pesar de las múltiples manifestaciones de descontento que se dieron a lo largo de los tres siglos de coloniaje, siempre se mantuvo fuera de ellas a la figura del rey⁴; convirtiéndose así éste en el freno más grande para que los criollos dieran el paso definitivo hacia la independencia total. De hecho, téngase presente que todas las primeras Juntas de Gobierno que se establecieron en América al iniciarse el siglo XIX fueron constituidas en defensa de los derechos del rey Fernando VII; y esto no fue una simple cobertura política. La misma obediencia era esperada y exigida del resto de los grupos sociales, por lo que la adquisición de todo nuevo derecho se entendía que estaría predeterminada exclusivamente por la voluntad del rey; no como resultado de algún movimiento de insubordinación o de rebelión, cualquiera que fuera su extensión o su fuerza. En resumen, mientras no se clarificara la identidad propia y se liberaran las conciencias hacia la conformación de un pensamiento original, toda idea de independencia y con ella de justicia social se hacía incluso impensable e inadmisibile.

Mediando el último tercio del siglo XVIII comienza a resquebrajarse ese férreo control con la filtración clandestina de las ideas ilustradas que en Europa estaban poniendo en cuestión la condición “divina” de los reyes y proponiendo una nueva manera de entender el Estado. El impacto de estas ideas se hará más intenso a fines de la década de los 80 de ese siglo, con la circulación de la Constitución republicana que se dan los nacientes Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que produce la Revolución Francesa. Ideas que, sin embargo, tendrán una circulación bastante limitada dado el férreo control que ejercía la Inquisición y la acendrada fidelidad al rey que mantenía y defendía la mayor parte de esa clase criolla; lo

⁴ Esta profunda adhesión al rey se manifestó en la expresión: “¡Abajo el mal gobierno, viva el rey!”, que coreaban los sublevados criollos, pardos o mestizos de entonces.

que será, como ya dijimos, el mayor impedimento para pensar realmente en alternativas políticas.

2. Francisco de Miranda: la conciencia de la propia identidad y el Derecho de Gentes

La primera condición que debe cumplirse para que un pueblo sometido se abra hacia la posibilidad de su liberación es llegar a tener conciencia de su diferencia respecto a la totalidad en la que ha sido subsumido; y será sólo desde esa conciencia desde donde podrá situarse para negar radicalmente lo que le ha impedido ser otro, así como afirmar, al mismo tiempo, esa alteridad.

Pocas veces en la historia se ha dado un proceso de negación ontológica tan radical como el que experimentaron los pueblos originarios que habitaban el continente llamado después América; y, particularmente, los que habitaban el territorio ocupado por España. En pocos años la población no sólo fue reducida físicamente a tan sólo un 5% del total, sino que toda su memoria y sus conocimientos fueron aniquilados y sustituidos a fuerza por memorias y conocimientos totalmente ajenos. Rota toda referencia propia, los seres que sobrevivieron perdieron también el sentido de su vida y con ello, el de imaginar cualquier futuro fuera de esa totalidad que los subsumía. Fue ésta, además, la única realidad que a sus descendientes les estaba permitido asumir y, a su vez, seguir reproduciendo. De modo que tres siglos después del inicio de la conquista la única identidad posible era la que afirmaba que todos y todas eran una proyección de España; con lo cual quedaba negada toda diferencia con esa totalidad y todo intento de búsqueda de caminos alternos. Es decir, pensarse como distinto era tenido como una barbaridad y una herejía.

Cierto es que desde mediados del siglo XVIII comenzaron a surgir discursos que contradecían las tesis de la inferioridad de la naturaleza del hombre y la mujer americanos; tesis que, como todos sabemos, estaban dirigidas a impedir que se buscara en lo propio las cualidades que la totalidad dominante valoraba como

buenas y que, como tales, sólo se podían encontrar en su seno. Fue ésta la función que cumplieron desde los primeros cronistas hasta Buffon y De Pauw. La contradicción a estas tesis negadoras de un ser propio comenzará a estar a cargo de algunos americanos que se habían hecho jesuitas y, por tanto, habían accedido a niveles mayores de conocimiento y cultura. Entre estos cabe señalar a Juan Ignacio Molina, quien refutará con fuerza dichas tesis negadoras en su *Ensayo sobre la Historia Natural de Chile* (1782); así como Francisco Javier Clavijero, quien escribe la *Historia Antigua de México* (1780/81), en diez libros, más nueve *Disertaciones*; en los cuales narra con orgullo la historia de las culturas que habitaban ese territorio desde antes de la llegada de la invasión española, hasta la toma de Tenochtitlán por Hernán Cortés en agosto de 1521; refutando además con fuerza argumental la distorsión hecha por los conquistadores sobre la cultura de esos pueblos, que incluso habían alcanzado avances culturales tan equiparables o mayores que los de muchos pueblos europeos.

Por esos mismos años, un joven nacido en la Provincia de Venezuela está viviendo una experiencia que habrá de determinar tanto el curso de su vida como el de todo el continente americano. Nacido en Caracas en 1750, se embarca hacia la Península Ibérica en marzo de 1771; llevando en su haber lecturas clandestinas sobre las nuevas ideas del Estado y sobre monarquías no absolutistas que defienden los Ilustrados. Ingresado al ejército real, que era por lo general el destino de los jóvenes americanos que viajaban a la metrópoli, profundizará estas lecturas al punto que muy pronto comenzará a ser vigilado y procesado por la Inquisición. El contacto con las nuevas ideas, más su experiencia personal sobre la manera en que “los vasallos nacidos en India” son tratados en la metrópoli, lo obliga a hacerse la pregunta sobre su propio estatus ontológico y a comparar la realidad americana con la que se vive en España; al punto que muy pronto comienza a precisar y contrastar las virtudes de los americanos contra los vicios de los españoles, rompiendo así con la noción aprendida de España como el modelo a imitar.

Este joven, llamado Francisco de Miranda, tras ocho años sirviendo en el ejército real, se embarca en Cádiz hacia América a fines de abril de 1780, para apoyar a los norteamericanos en su lucha por liberarse del imperio inglés. Experiencia ésta que lo enfrentará con la pregunta sobre su responsabilidad ante la suerte de su propia patria, sometida al yugo del imperio español, de cuyo ejército forma parte. En junio de 1783, dos años después de su participación en la batalla de Pensacola⁵ y de evadir órdenes de captura por parte del Estado español y de la Inquisición, deserta del ejército real y navega oculto desde La Habana hacia Charleston, en Carolina del Sur. Ese mismo año declara que dedicará su vida a lograr que la América del Sur se independice también de su yugo colonial, e inventa el nombre de *Colombia* para designar lo que sería esa su América, una vez libre del imperio español y unida en una sola nación.

Esta decisión lo lleva, por una parte, a asumir la responsabilidad de autoformarse para estar a la altura de los conocimientos y destrezas requeridas para llevar a feliz término esa extraordinaria empresa; en segundo lugar, a tratar de conocer de primera mano las experiencias que en ese sentido se están dando en el mundo, comenzando por el proceso de liberación que está en marcha en Norteamérica y, en tercer lugar, a forjar y organizar un cuerpo de ideas que recojan y den respuestas a las necesidades y anhelos de sus compatriotas de la América del Sur por llegar a ser verdaderamente libres. Nos concentraremos en esta parte del ensayo en examinar cómo se conjugan en sus escritos políticos las ideas de

⁵ El enfrentamiento con las tropas inglesas se da entre el 23 de abril y el 8 mayo de 1781. El procesamiento de esta experiencia bélica no fue inmediato para Miranda; incluso se alegra de que el rey haya reconocido su acción ascendiéndolo a Teniente Coronel. Para ese momento, sigue manteniendo los prejuicios de la sociedad blanca sobre los indios y los negros esclavos, lo que le tomará todavía varios años en comprender y superar. Sin embargo, pocos meses después comenzará a sentir la presión de los Comisarios de la Inquisición y el efecto de los juicios negativos que algunas autoridades españolas en el Caribe comienzan a levantar contra él, y que lo obligan a reflexionar con mayor profundidad sobre el lugar que ocupa como americano en ese ejército imperial (Bohórquez, 2016).

libertad y justicia social, y cómo habrían éstas de garantizarse una vez alcanzada la independencia definitiva⁶.

Fuerza es decir que para el momento en que Miranda toma la decisión de emprender la lucha por la liberación de las colonias del sur de América del yugo español, no se ha producido aún la Revolución Francesa, ni menos aún la posterior ocupación de España por parte de Napoleón y, por tanto, tampoco se vislumbra la necesidad de formar Juntas de Gobierno autónomo en algunas provincias de España para la defensa de su propia soberanía; en tanto que en la América Meridional, si bien se ha producido el grande y extenso levantamiento de Túpac Amaru, el mismo no llegará a oídos de Miranda sino cuando ya esté haciendo el recorrido europeo⁷. Entretanto, se mantienen en América los principios de obediencia al Rey y la fidelidad a la nación española; todo ello sustentado sobre una profunda exclusión social por razones de color de la piel. Es decir, la única justicia social que se reclama para ese momento en América es la que pide igualdad política entre blancos peninsulares y blancos criollos en el ejercicio de las altas funciones de gobierno; pero sin que se pretenda ningún cambio en el resto de la estructura social⁸.

⁶ Para un conocimiento más específico sobre la vida y aportes de Miranda a la liberación de Nuestra América del dominio español, ver Bohórquez, 2016.

⁷ Dicho levantamiento se extendió desde Perú hasta el Virreinato del Río de la Plata en el sur y hacia el de Nueva Granada en el norte, llegando a juntar a decenas de miles de indígenas y mestizos que exigían el fin de la explotación colonial y la recuperación de su cultura ancestral. Traicionado por un español y un mestizo que se le habían unido, Túpac Amaru fue capturado por fuerzas españolas y sometido a crueles torturas que le causaron la muerte. Su hazaña y ejemplo sigue siendo muy valorados hasta el momento presente.

⁸ No quiere esto decir que no se siguieran produciendo rebeliones y actos de libertad entre la población indígena y negra, pero estas se circunscribían al entorno propio. Por parte de la población esclava eran frecuentes las fugas de los centros donde eran explotados, hacia montañas u otros lugares alejados del control de los blancos, donde establecieron zonas en las que pudieron desarrollar una vida autónoma; tales los llamados *Cumbes* o *Quilombos*, algunos de los cuales llegaron a concentrar un alto número de esclavos que ahora se habían hecho libres. Igualmente está documentada la huida de muchos indígenas hacia los montes y otros lugares inaccesibles, donde pudieron también librarse de la servidumbre y de los trabajos forzados. La rebelión más grande y de

Bajo estas circunstancias, cuando luego de cuatro años (1785-1789) viajando por el mundo para conocer experiencias de otras formas de gobierno distintas a las monarquías absolutas y exponiendo ante reyes, zarinas, políticos e intelectuales la verdadera situación de explotación y sometimiento en la que la Corona española mantenía a los habitantes del Nuevo Mundo, Miranda regresa a Londres, decidido a poner en marcha el proceso de liberación de la América del Sur.

La primera constatación de cuán lejos ha avanzado en cuanto a la conciencia de la injusticia que se vive en América es la afirmación que hace en 1790 ante William Pitt, primer ministro de Inglaterra, al momento de solicitar el apoyo de esa nación para la expedición militar de liberación que ya tiene concebida: “América ha sido constituida como oprimida”. Es decir, su constitución se hizo a partir de una negación radical, ontológica, de su ser original y de los derechos esenciales que definen y conforman históricamente a cada pueblo, y que en este caso fueron subsumidos en la totalidad de una cultura ajena. No entra todavía, en esta primera fase de su pensamiento liberador, el análisis de las relaciones internas de exclusión social; las que se le revelarán con mayor claridad luego de su experiencia en la Francia revolucionaria, donde servirá como militar de alto rango al servicio de la misma, pero donde también sufrirá persecuciones y prisión, e igualmente participará en su vida política entre marzo de 1792 y enero de 1798, unas veces públicamente y en otras desde la clandestinidad. De modo tal que, de regreso en Inglaterra, a principios de 1798 viene decidido no sólo a acelerar la expulsión de los españoles del territorio americano sino también decidido a lograr una revolución social; la que describe sin embargo como “un cambio sin convulsiones”⁹.

mayor duración, con propósitos verdaderamente autonomistas fue, como ya dijimos, la encabezada en Perú por Túpac Amaru, en 1780.

⁹ Influido por los excesos experimentados en carne propia durante el gobierno de Robespierre y fiel a los principios de la Ilustración de buscar siempre el término medio entre la anarquía y el totalitarismo, Miranda abogaba por una “libertad racional”; de allí su empeño en que aún los cambios más radicales

Vale examinar a este respecto su *Proclama a los Pueblos del Continente Colombiano (alias Hispano-América)* (Colombeia, Tomo III, fs. 53-62), escrita en 1801, en la que desmonta, en primer lugar, todos los argumentos esgrimidos por España para justificar su dominio sobre América, tanto los basados en la “donación” que le hiciera el Papa Alejandro VI, la cual, dicho sea de paso, considera tan absurda como ridícula; como su pretensión de que había tomado posesión de tierras, que si bien estaban habitadas, lo estaban por seres inferiores y desconocedores del verdadero Dios. Para la refutación de este segundo argumento tomará como referente las tesis más avanzadas en ese momento sobre el Derecho de Gentes, tal la del ya referido Emer de Vattel, y en tal virtud declara que, habiendo reducido España a los habitantes de América a un estado de esclavitud, no sólo había hecho subsistir el estado de guerra entre ella y dichos pueblos, sino que, además, lo único que podría ofrecer para reparar este mal, de por sí irreparable, es “la evacuación inmediata de sus tropas del Continente Americano”.

A todo lo cual agregará una acusación que era impensable hasta ese momento: la responsabilidad de los Reyes de España en todas esas atrocidades, pues habían sido ellos los que autorizaron

a sus gobernadores y demás oficiales civiles y militares de las Indias Occidentales, a llevar por fuerza la mujeres e hijos de aquellos indios que no quisiesen reconocer su soberanía y a hacer esclavas a estas mujeres y estos muchachos ... a apoderarse de sus bienes y hacerles todo el mal posible, matándoles como vasallos desobedientes y rebeldes. He aquí el lenguaje paternal de la Corte de Madrid.

A partir de esta radical afirmación que reclama el reconocimiento del Otro y de todos sus derechos materiales y culturales, el discurso de Miranda se radicalizará aún más hasta terminar con-

debían hacerse sin convulsiones, es decir, reduciendo al mínimo los enfrentamientos graves o el derramamiento de sangre.

cretándolos en un Proyecto de Constitución¹⁰, escrito el 2 de mayo de ese mismo año, que se puede resumir en el siguiente principio: los verdaderos dueños del país son los nacidos en América, “cualquiera que sea la casta a que pertenezcan”. Con ello está oponiendo el *Ius Solis* al pretendido *Ius Sanguinis*, como fundamento del poder y la propiedad: el suelo pertenece a quienes nacen en él, no a quien se lo apropia por la fuerza; y sobre este *dictum* instituye que sólo los verdaderos “hijos del país” podrán decidir el destino de dichos territorios y de sus habitantes. A más de eso, revertirá por completo las creencias vigentes hasta ese momento sobre los derechos ciudadanos, al estipular que todos tendrán el mismo derecho a elegir o a ser electos para dirigir los órganos políticos de gobierno; estipulando incluso que, dado que rige el voto censitario, se repartirán tierras a quienes no las posean, entre los cuales “indios y gentes de color”, a objeto de que todos puedan ejercer sus derechos.

Aunque no llega todavía a reclamar la abolición de la esclavitud, estos derechos ciudadanos se aplican por igual a todos los “hijos de padre y madre libres”; y un tercio de los miembros de los Cabildos deberá ser “escogido entre los indios y gente de color de la Provincia”. Estas y otras estipulaciones igualmente radicales formarán parte de ese Proyecto de Constitución que Miranda elabora en 1801 y que presentará, con ligeras variantes, al primer Congreso Constituyente que se instala en Caracas en marzo de 1811 para decidir la Independencia absoluta respecto a España y a cualquier otro poder imperial. Asimismo, será este Congreso el que redacte la primera Constitución de la primera provincia que se proclama República Independiente en las posesiones españolas de América; lo que ocurre el 21 de diciembre de 1811.

Podría decirse que estas propuestas de Miranda constituyen uno de los primeros intentos que se dan en Nuestra América para

¹⁰ Dicho proyecto constitucional contiene dos secciones: un Proyecto de Gobierno Provisorio y un Proyecto de Gobierno Federal, donde se estipulan los nuevos derechos civiles y políticos que regirán en la América liberada (Colombéia, Tomo III, fs. 94-102).

restablecer la libertad y la justicia social¹¹, las que según sus propias palabras habían reinado entre los habitantes del continente americano antes de la conquista española. No obstante, no todos eran de este mismo parecer. Bien sabemos que los prejuicios de clase son los más difíciles de superar y mientras estos no se vean seriamente cuestionados por una rebelión popular o por la fuerza de una situación incontrolable como en las situaciones de guerra, difícilmente se podrá abrir la posibilidad de una sociedad más justa.

Lo cual no quiere decir que este anhelo de justicia no siga estando presente en cada sector oprimido, en cada víctima de la exclusión, en cada ser menospreciado por razones de su color de piel, su origen geográfico, su género o su procedencia social.

3. Exclusión social y racial como obstáculos para la unidad necesaria. El dilema de Bolívar

Tras Miranda, la cuestión de la exclusión racial y social, y con ella de la lucha por la libertad plena y la justicia social no volverán a estar en el centro de las preocupaciones y de los objetivos a alcanzar hasta que, en 1814, Simón Bolívar se ve enfrentado y derrotado por un ejército de soldados que, nacidos en territorio de Venezuela, la mayor parte mestizos o de padres esclavos, enfrentados a la pobreza y a una vida de penurias al servicio del sector blanco y adinerado, seguían ahora a un caudillo realista que les ofrecía tierras y libre saqueo si peleaban bajo su mando en la defensa de Fernando VII. Se trató de la pérdida de la II República.

¹¹ Otro intento radical de libertad e igualdad social fue el que se originó en La Guaira, al centro norte de Venezuela en 1797, conocido como Conspiración de Gual y España, el cual fue develado el propio día señalado para su ejecución (13 de julio), con el consabido arresto, muerte y persecución de todos los implicados. Manuel Gual y José María España lograron huir hacia las Antillas, pero meses después España regresó a La Guaira, siendo capturado y ejecutado; en tanto que Manuel Gual se refugió en Trinidad, donde fue envenenado por un agente español en 1801. Ambos mantuvieron contactos con Miranda, en especial Manuel Gual.

Esta experiencia y la reflexión que le producirá el convivir en 1816 con Alexandre Pétion y el pueblo de la República de Haití, donde los antiguos esclavos negros habían logrado expulsar a sus amos franceses y proclamarse libres, lo lleva a comprender que la guerra no era sólo contra el dominio español, sino que era fundamentalmente una guerra por el derecho de todos y todas a ser plenamente libres sin exclusiones de ningún tipo. Producto de esta experiencia, Bolívar proclamará en dos ocasiones la necesidad imperiosa de abolir para siempre la esclavitud: la primera vez el 2 de junio de 1816, en Carúpano, al desembarcar en tierra venezolana para reiniciar la lucha contra el dominio de España. En esta ocasión dicta una Proclama en la que llama a los esclavos a incorporarse al ejército patriota ofreciéndoles la libertad al término de un cierto tiempo de servicio; incluyendo al mismo tiempo una indemnización a sus propietarios (Larrazábal, 2007, p. 29). La segunda vez, el 6 de julio, en Ocumare de la Costa, villa cuya población era mayoritariamente negra por ser asiento de haciendas de cacao que funcionaban sobre esa fuerza esclava. Allí produce una segunda Proclama donde plantea nuevamente la necesidad de la emancipación de los esclavos, pero esta vez sin condiciones y como un reclamo imperioso de “la naturaleza, la justicia y la política”; agregando que “en adelante sólo habrá en Venezuela una clase de hombres: TODOS SERÁN CIUDADANOS” (Larrazábal, 2007, p. 31).

Aunque ambas resoluciones tenían para Bolívar plena vigencia y, según sus propias palabras, las mismas iban siendo ratificadas mediante bandos en cada pueblo tomado por las fuerzas patriotas, la realidad decía todo lo contrario. Como él mismo lo reconoce en su Discurso de Instalación del Congreso de Angostura en 1819, no bastaban los decretos, no bastaba reconocer los derechos individuales en leyes o pronunciamientos, para que tales derechos fueran respetados. El principal problema era que las leyes o decretos que establecían tales derechos y que proclamaban la igualdad de todos los habitantes del país sin distinción de clases o de color de piel resultaban inútiles si no se establecían penas correctivas para quienes las infringieran pero, sobre todo, si no se logra-

ba que esa igualdad – y con ella la justicia social – además de estar *establecida* por las leyes, fuera efectivamente *practicada* por toda la sociedad. Y esto sólo podía lograrse mediante la educación de todos sus habitantes, mediante la prédica constante y, sobre todo, del ejemplo.

La propia resolución final – y nada complaciente hacia el Libertador – que este Congreso produjo sobre la libertad absoluta de todos los esclavos, y que Bolívar les había implorado como “imploraría mi vida y la vida de la República”, muestra que más pueden los intereses egoístas que el mayor de los desprendimientos. Aunque Bolívar había dado el ejemplo liberando a todos los esclavos de sus haciendas, esta imploración será torpedeada por los propios integrantes de ese Congreso; muchos de los cuales eran, ellos mismos, propietarios de esclavos. Y en cuanto a la igualdad establecida (en las leyes) y practicada (en la realidad) que Bolívar exige para que todos sean respetados y gocen de la posibilidad de realizarse plenamente en la sociedad, la misma no parecía afectar la conducta de los miembros de este Congreso respecto a los esclavos pues estos, para ellos, no eran considerados ciudadanos y, por tanto, la aplicación de la igualdad no les atañía.

De modo que, sin sentirse comprometidos ante la petición de Bolívar, postergan la decisión sobre la abolición total de la esclavitud para más adelante, sin precisión de fecha. En esa misma ocasión se crea la República de Colombia, que determina la unión de las provincias de Venezuela, Nueva Granada y Quito, sin mención alguna a la libertad de los esclavos.

Dos años más tarde tiene lugar la Batalla de Carabobo, que será decisiva para la retirada total del ejército español del territorio venezolano y que abrirá las puertas de la independencia definitiva de Venezuela y del resto de Nuestra América. Triunfo que fue posible, a más de una impecable y ejemplar estrategia militar, por el empeño de Bolívar de incorporar a esa lucha a todo el pueblo, independientemente de su estatus social o su color de piel; es decir, de facto la revolución se había transformado de una revolución política en una revolución social, y durante el tiempo que ésta duró desaparecieron, en cierta manera, los estamentos estancos que

caracterizaron a la sociedad colonial; o al menos pareció desaparecer la discriminación social. La guerra permitió que pardos, mestizos y negros alcanzaran también prestigio, altos grados militares y tierras por sus hazañas militares. Se vivía además en una república libre y unida: Colombia, que llevaría esa libertad e igualdad al resto del continente americano y haría de estas tierras liberadas “la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria” (Bolívar, 1815, Carta de Jamaica).

Esta República de Colombia, que fue la primera concreción del sueño de lograr la necesaria unidad de Nuestra América, se disolverá a comienzos de 1830, por causa de los mismos intereses egoístas de la oligarquía criolla que veían en la unidad, en la igualdad y en la justicia social un peligro para el mantenimiento de su poder local y de sus privilegios sociales y políticos.

Muere el Libertador en diciembre de ese mismo año sin haber logrado que la libertad de los esclavos se convirtiera en ley, y no será hasta 1854 que el Presidente de Venezuela para ese momento, José Gregorio Monagas, promulgue una Ley que ordenaba la libertad de todos los esclavos y esclavas; ley que tampoco se cumplió plenamente y, a pesar de otras iniciativas tomadas en ese mismo sentido, puede comprobarse que la relaciones de esclavitud se mantuvieron como tal hasta bien entrado el siglo XX. Situación que se repitió en toda Nuestra América¹².

Según sostiene Vladimir Acosta (2010), la independencia no cambió realmente las condiciones para los pardos, los indios y los negros esclavos y libertos, pues casi a la muerte de Bolívar se volvió al mismo sistema de exclusión, de discriminación y de sometimiento aupado ahora por las nuevas oligarquías que controlaban el país; entre las cuales se ubicaron algunos de los Generales que acompañaron a Bolívar, como es el caso de José Antonio Páez; quien pasó de líder de llaneros sin camisa a controlar todo el país, en alianza con las élites tradicionales y de nuevo cuño.

¹² Todavía en los años 60 del pasado siglo se podían encontrar avisos de prensa anunciando la venta de hatos o haciendas con 500 cabezas de ganado y 80 indios.

Y en cuanto a la propia independencia política y económica del país, si bien éste dejó de ser colonia de España, las nuevas oligarquías se entregaron prontamente en brazos de los capitales ingleses y de otras potencias europeas durante el resto del siglo XIX; y al despuntar el siglo XX, ya descubierto el petróleo, comenzó el dominio tecnológico, comercial y en gran medida también cultural de Estados Unidos. Todo ello promovido por una oligarquía comercial y financiera criolla, la que, al igual que en tiempos de la colonia, terminó sacrificando la gran potencialidad agrícola del país, en aras del capital y de las tecnologías extractivas y foráneas de petróleo que profundizaron la dependencia política y económica del país (Brito Figueroa, 1984, pp. 864 y ss.). De nuevo, élites criollas se ponen al servicio de élites extranjeras; mientras que la población trabajadora, en una mezcla más acentuada de colores de piel, es de nuevo segregada, marginada y relegada a “campos petroleros”; donde hasta el tipo de vivienda asignada marca las escalas de posición laboral y social.

Lamentablemente, estas injusticias sociales y esta falta de libertades no han marcado sólo la historia de Venezuela o de Nuestra América en general; nuevas esclavitudes asolan hoy a casi todo el mundo. Más allá de los cientos de leyes abolicionistas promulgadas en distintos puntos del planeta, hoy, millones de personas, sin importar el color de su piel, ni su género, ni su edad (hombres, mujeres, adolescentes, niños y niñas), continúan viviendo en condiciones de esclavitud; particularmente en países de la periferia del mundo capitalista, donde son explotados sin misericordia y sin esperanzas de liberación por grandes conglomerados de ropa, calzados, minería, etc., en condiciones mucho más terribles que las de los siglos pasados. Lo cual significa que la ausencia de libertad y de justicia social no es algo del pasado ni se supera con revoluciones burguesas, sino que es también un tema de nuestro tiempo que es necesario asumir con mucha seriedad y valentía. Un tema que clama además por una revolución social, si queremos que alguna vez la humanidad se haga realmente humana.

4. En época de nuevos coloniajes, ¿son la libertad y la justicia social algo más que una utopía?

Decía Francisco de Miranda, el gran iniciador de las Independencias de la América Latina, en la *Proclama a los habitantes del Continente Colombiano (alias Hispanoamérica)* (1801) ya citada, que era altamente necesario luchar por alcanzar la independencia pues sólo así, decía, “seremos libres, seremos hombres, seremos nación. Entre esto y la esclavitud no hay medio, el deliberar sería una infamia”.

En otras palabras, sólo independientes de cualquier tipo de sujeción podremos decir que somos seres verdaderamente libres; y sólo libres es que podremos sentirnos personas humanas en toda la extensión de la palabra; y sólo después es que podremos afirmar que conformamos una nación. Aparece entonces la independencia o la autodeterminación como una condición necesaria para llegar a ser plenamente humanos y dueños de nuestros destinos. Y no podría ser de otra manera en tanto el libre albedrío es una de las notas esenciales de la condición humana.

Si además partimos del hecho biológico de que todos los seres humanos compartimos las mismas características neurofisiológicas y la misma facultad de razonamiento, lo que nos hace *por naturaleza* iguales, ¿sobre qué puede fundarse entonces el derecho de unos pueblos a ser autónomos y la condena a otros, de tener que ser “administrados”?

Ciertamente, el número de naciones libres ha aumentado a partir del final de la II Guerra Mundial, pero aún se cuentan 17 territorios que no gozan de autonomía, ni parecen estar cerca de hacerlo.

En la Carta de las Naciones Unidas se define un Territorio No Autónomo como un territorio “*cuyo pueblo todavía no ha alcanzado un nivel pleno de autogobierno*”. Pero tal definición se hace bajo condiciones casi asépticas, como si se tratara de un fenómeno similar al de una planta que todavía no ha alcanzado su tamaño de madurez y que sólo debe esperar que la lluvia caiga de vez en cuando, para alcanzarlo. Muy similar es el término “subde-

sarrollo”, el cual deja la carga de la prueba al país que, al igual que la planta, aún no ha alcanzado su pleno desarrollo; con lo cual se exime de responsabilidades a los grupos de poder mundiales, a gobiernos con vocación imperial, y a todas las instituciones creadas para mantener al mundo dividido entre naciones plenamente desarrolladas y aquellas condenadas a ser sólo proveedoras de materias primas.

Pero hay más que eso. En el caso de los territorios bajo dominación colonial, no sólo se confisca a un pueblo su autodeterminación, sino que el Estado ocupante se apodera además del presente y del futuro del país ocupado, y hará también esfuerzos por borrar su pasado para así quitar toda fuerza a sus deseos de ser nuevamente libre.

En otras palabras, la similitud de actuación de los imperios parece repetirse *ab eternum*, sin que ni siquiera iniciativas como las de la ONU o de Tribunales Internacionales o Mundiales que se han ido creando puedan hacer nada para que tales naciones imperiales dejen de actuar como si hubieran heredado la jurisdicción espiritual y legal sobre todas las tierras del mundo, y se crean por tanto con el derecho de imponerle al resto de los pueblos del planeta cómo deben vivir, cómo deben pensar y con quién deben asociarse.

Combatir tal situación constituye un desafío ético para los pueblos ocupados, pues tal como lo vio claramente Bartolomé de Las Casas (1969, pp. 23-32), el poder político no puede ser convertido en instrumento de dominación de unos hombres sobre otros, pues en ese momento deja de ser político para convertirse en un poder etnocida y criminal. El verdadero poder político es aquel que actúa como instrumento de liberación y de realización de los derechos de todas y todos los ciudadanos, los cuales se reconocen entre sí como iguales y, en conjunto, como soberanos respecto a cualquier otra totalidad (Dussel, 2007). En resumen, no existe justificación alguna ni ética, ni política, ni legal para que una nación, por muy poderosa que se crea, se abrogue el derecho de administrar a otros pueblos y culturas; pueblos que hasta se llegan a ubicar, respecto a ella, en las antípodas de la tierra.

De acuerdo a la ONU son principalmente tres las naciones que se niegan a abandonar sus afanes imperiales y mantienen sojuzgados hoy a 17 pueblos: Estados Unidos, Reino Unido y Francia; pero sabemos que muchas más se empeñan en hacer lo mismo con otros pueblos, sin que les importen las resoluciones casi unánimes que se toman en esa entidad año tras año, mandando que cesen los bloqueos, las invasiones, las ocupaciones y, en general, el acoso a pueblos que tienen tanto derecho histórico a existir como sus poderosos agresores.

¿En qué se diferencia esta actitud de la que se ejerció durante el imperio romano, o el otomano o el español en su época? Quizás sólo en que esta vez el imperio se ha hecho o pretende ser planetario. Por ello, tan grave como el fenómeno de la colonización directa de los siglos anteriores, la neo-colonización de hoy ha hecho del mundo un concierto de naciones pseudoindependientes que, sujetas indefectiblemente a mecanismos de presiones y controles de tal magnitud que las cercan por todas partes, se les hace casi imposible ejercer cualquier acción que tienda a una libre determinación. A lo que hay que agregar el rol que cumplen los medios de comunicación que, controlados por élites de poder, “naturalizan” la ocupación, estimulando la imitación de costumbres, modas, fiestas, etc.; al tiempo que imponen juicios de valor negativos sobre los pueblos que buscan reafirmar su autonomía, y a los que dichas potencias ocupantes convierten en “enemigos”, en “amenazas inusuales y extraordinarias”, en “dictaduras comunistas”, y otros calificativos desvalorizantes, tenidos todos por sinónimos.

La historia de América Latina es un compendio de gobiernos maniatados al carromato de los Estados Unidos, quien durante casi los últimos 200 años no sólo determinó el rol que nuestros países debían jugar en el metabolismo del sistema capitalista, sino que impuso siempre la direccionalidad política y decidió la duración de cada gobierno, tan pronto detectaba que estaba dejando de cumplir su rol. No es por azar que desde fines del siglo XIX se han producido cientos de intervenciones militares en Nuestra América y que todos los golpes de Estado que han tenido

lugar en nuestro subcontinente han estado siempre dirigidos por las embajadas norteamericanas.

Golpes que, a excepción del ejecutado en abril del año 2002 en Venezuela contra el gobierno del Comandante Hugo Chávez, lograron siempre el objetivo de colocar en el poder a un servil de las órdenes del Pentágono. En este caso excepcional, en sólo 47 horas el pueblo venezolano logró revertir este atentado contra la autodeterminación y contra el proyecto de igualdad y justicia social que con tesón, ingenio y convicción de que no hay otro camino para vencer los fantasmas del hambre, la explotación y la exclusión, el pueblo venezolano emprendió hace 22 años.

Esta excepcionalidad, sin embargo, está teniendo un precio muy alto para Venezuela por ser el alma de esta nueva época. El orden del capital no puede permitirse ningún tipo de herejías que alteren la “paz social”, la “confianza” y la “seguridad” que los grupos de poder requieren para seguir acumulando capitales, privilegios y control de la ciudadanía. Para el sistema en su expresión actual no hay posibilidades de optar por una alternativa al modelo neoliberal, al punto que cualquier desviación o alteración en la aplicación de dicho modelo se traduce inmediatamente para el país que explore algún modelo alternativo, en un alza inmediata del “riesgo país”, o de los intereses de la deuda externa, y, cada vez con mayor frecuencia e intensidad, en medidas coercitivas unilaterales, sanciones, bloqueos, confiscación de fondos monetarios o del oro de las reservas nacionales depositado en bancos del establishment, y un sinnúmero de otras medidas que no serán levantadas hasta que el país considerado desviado o forajido, no sea duramente escarmentado y entre de nuevo en la órbita neoliberal. Modelo éste que hoy hace estragos en el mundo y que, en realidad, es el más perfecto prototipo generador de desigualdad y de injusticia social; pero que el resto del mundo sostiene como el único modelo posible, pues cuestionarlo es abrirle las puertas al *comunismo*: decretado por el imperio como el mayor enemigo de la humanidad.

Hoy, como en los mejores tiempos de la guerra fría, el “miedo rojo” sigue siendo utilizado como presión colectiva para obligar a

los pueblos a alinearse con la derecha; y aplicado a los gobiernos, para que cedan su soberanía ante la única potencia que puede salvarlos de tan “cruel” enemigo y, sobre todo, para que tomen distancia y condenen a aquellos países que buscan un orden más justo o que se declaren socialistas.

Los medios imponen relatos. El aparato de propaganda estadounidense (Hollywood, la CIA, la Secretaría de Estado, la industria de videojuegos, etc.) ha creado una visión maniquea en la que EE.UU. y sus aliados son la sede de la verdad, la justicia y la libertad; y cualquier otra posición que tienda a mostrar un pensamiento diferente es considerada como un enemigo que debe ser aislado y destruido, pues con ellos es imposible la convivencia.

¿Puede alguien responder a la pregunta de cuál es la razón teórica o práctica que pruebe la inviabilidad de un gobierno socialista? ¿Quién puede demostrar que tal gobierno es enemigo de los ciudadanos y por tanto del librepensamiento? ¿O es que en EE.UU. se puede asumir y predicar alguna tesis que hable de socialismo o de comunismo sin que se activen de inmediato todos los aparatos de vigilancia y control del Estado?

Hasta las reglas de la lógica son pasadas por alto: si bloqueas a un país de tal modo que le haces imposible conseguir los suministros necesarios para la alimentación de su pueblo, ¿cómo puedes luego acusar al gobierno de ese país de aplicar un modelo económico fracasado y culparlo además por el hambre que pasa su pueblo?

Al tiempo que esto está ocurriendo en Venezuela y en países como Bolivia, Cuba o Nicaragua, por sólo nombrar los de nuestro territorio americano, aumentan los acosos o condenas hacia sus gobiernos no sólo por parte de agentes políticos y económicos aliados del capital sino incluso por sectores intelectuales, de los que uno pudiera esperar posiciones si no comprometidas, al menos más críticas respecto a la versión que los medios han impuesto sobre esos países. Desacreditar o condenar países que tratan de salirse de la órbita capitalista es asumir que la libertad, la igualdad y la justicia social sólo pueden lograrse en una sociedad capitalista; lo cual es una contradicción *in terminis*, pues si hay algo

que conspira contra la igualdad y la justicia social es precisamente un sistema basado en el individualismo, el egoísmo y en la acumulación de dinero.

Lo que esta posición oculta es que el sistema político y económico capitalista no admite la existencia de un mundo multidiverso, pues esa diversidad atenta contra la posibilidad de crecimiento infinito del capital.

En el caso particular de Venezuela, que es el objeto de estudio de este ensayo, más que el temor de ver cómo las riquezas de ese país se escapan a su control – lo que últimamente Estados Unidos y sus aliados europeos han evitado creando un “Presidente autoproclamado”, al que le han asignado el manejo de todas las reservas internacionales del país – lo que más les molesta es el hecho de que a pesar del bloqueo económico y financiero; de las medidas coercitivas unilaterales llamadas “sanciones”, aplicadas a personajes políticos y a empresas estratégicas; de los golpes de Estado intentados; de las invasiones y magnicidios frustrados y de la continua guerra mediática, en todas las acciones de gobierno y en todas las iniciativas que el pueblo toma soberanamente, la prioridad sigue siendo lograr la igualdad entre todos los ciudadanos y ciudadanas, sin importar condición particular alguna, y avanzar cada vez más hacia una justicia social plena.

Aunque costará mucho tiempo lograrlo, nos atrevemos a afirmar con verdad que no puede considerarse una utopía el empeño en construir una sociedad en la que los seres humanos nos podamos reconocer mutuamente como iguales, y en la que los supremacismos de todo tipo queden enterrados para siempre. Pensar lo contrario es negar nuestra propia esencia y nuestra propia condición humana.

Bibliografía

- Acosta, V. (2010). *Independencia y emancipación: élites y pueblo en los procesos independentistas hispanoamericanos*. Caracas, Venezuela: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Bohórquez, C. (2001). La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 2(2), pp. 66-99.
- Bohórquez, C. (2016). *Francisco de Miranda. Precursor de las Independencias de la América Latina*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Bolívar, S. (1815). “Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla”. Kingston, 6 de septiembre de 1815; “Carta al Editor de The Royal Gazette”, Kingston, 28 de septiembre de 1815; “Carta al Editor de la Gaceta Real de Jamaica”, Kingston, (?) septiembre de 1815. En *Obras Completas* (3 vols.). Tomo I, pp. 159-175; 175-178; 178-182. Caracas, Venezuela: Librería Piñango, S/F.
- Brito Figueroa, F. (1984). *Historia económica y social de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Buffon, G. (1785-1805). *Historia natural, general y particular*. (J. Clavijo y Fajardo, Trad.). Vols. 44. Madrid, España: Imprenta Joaquín Ibarra. (Obra original publicada 1749-1789).
- Clavijero, F. J. (1780-1781). *Historia Antigua de México*. Vols. 10. Ciudad de México, México: Imprenta de Lara.
- Colombeia (Archivos del General Miranda). *Negociaciones*. Tomo III. Disponible en el sitio web, www.franciscodemiranda.org
- Constitución de la Primera República de Venezuela. (1962). En *Documentos que hicieron Historia. Siglo y medio de vida republicana (1810-1961)*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Presidencia de la República.
- De Pauw, C. (1771). *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine. Avec une Dissertation sur l'Amérique & les Américains*. Berlín, Alemania: Clèves.
- de Vattel, E. (1822). *El Derecho de Gentes o Principios de la Ley Natural* (L. M. Otarena, Trad.). Madrid, España: Ibarra. (Obra original publicada 1758).
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, España: Editorial Trotta.

- Las Casas, B. de (1969). *De regia potestate*. Madrid. España: CSIC.
- Larrazábal, F. (2007). *Vida y escritos del Libertador Simón Bolívar*.
Modificada con Prólogo y Notas de Rufino Blanco Fombona (1863-1918). Caracas, Venezuela: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Molina, J. I. (1782). *Ensayo sobre la Historia Natural de Chile*. Santiago de Chile, Chile: Aifabeta Impresores.
- Rojas Mix, M. (1992). *América Imaginaria*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Lumen.

2. *La novela histórica de Mutis y de García Márquez. La lucha por la libertad en los últimos días de Simón Bolívar*

por *Mariarosaria Colucciello*

1. **Como introducción: nación, pueblo y héroes**

Entre los años cincuenta y sesenta del siglo pasado existía un consenso historiográfico acerca de las independencias latinoamericanas, un acuerdo implícito y no tácito que se había forjado en los años anteriores, quizás hasta en el siglo precedente, y que se ajustaba a unas cuantas ideas centrales. Primaba, antes que todo, el nacionalismo, que empapaba toda la explicación y que se convirtió en un metarrelato preponderante entre los historiadores que se ocupaban de las guerras de independencia. Para estos, la independencia – con sus luchas entre realistas e insurgentes – debía explicarse desde el convencimiento de que se estaba forjando la nación y de que la gesta nacional era una ocasión para, de alguna manera, unificar la historia de sociedades extremadamente diferenciadas desde un punto de vista ético y socioeconómico. Otro corolario del consenso historiográfico era el concepto de ‘pueblo’ como entidad homogénea y sin grietas, o con pequeñas grietas representadas por los realistas españoles ‘no nacionales’, quienes se habían opuesto a la independencia, lo que llevó a una interpretación que podríamos definir maniquea de la independencia misma, dividida entre vencedores y vencidos, entre patriotas y traidores, simplemente entre buenos y malos. Después de la nación y del pueblo surgieron los héroes, dirigentes insurgentes y patriotas que tuvieron amplia fuerza explicativa, los cuales no alimentaron solo

dictaduras, sino que fueron respaldados tanto por los liberales como por los conservadores en sus países y, fuera de estos, por escritores e historiadores tanto de izquierdas como de derechas.

A partir de los años sesenta cambió la agenda de investigación, al ponerse en marcha lo que Alfredo Ávila y Virginia Guedea denominan – en lo que se refiere al caso mexicano – “historiografía revisionista” (2007, p. 257). Numerosos factores políticos, económicos, sociales y hasta académicos – tanto nacionales como internacionales – influyeron en los historiadores de todo el mundo que se ocuparon de guerras de independencia latinoamericanas. Una nueva generación de historiadores – sobre todo académicos, también antropólogos, sociólogos y pedagogos, no solo historiadores *strictu sensu* – que manejaban técnicas historiográficas que discordaban de la carencia de rigor científico y metodológico en el empleo de los documentos primarios de los estudios anteriores; la multiplicación de alumnos en las carreras de ciencias sociales – y de tesis, libros, artículos, etc. dedicados al argumento –; el proceso de descolonización sucesivo a la segunda guerra mundial; el triunfo de la Revolución Cubana, etc. son todos fenómenos promocionadores de un cambio de rumbo fundamental que, junto con los debates generados por la teoría de la dependencia y por las diferentes corrientes del marxismo, llevarían a la proliferación del uso – a veces convertido en abuso – de conceptos como ‘clases sociales’, ‘grupos de clase’, ‘dependencia’ y ‘revolución’.

Lo cierto es que la región se convertiría en un eje de estudio y de explicación de las guerras de independencia. Partiendo del concepto de ‘pueblo’, se iba a replantear la relevancia de los líderes insurgentes, pero con énfasis en las bases sociales de la insurgencia: era más importante saber por qué los grupos populares se habían rebelado que la ideología de los mismos líderes; la ideología de las sublevaciones predominaba sobre aquella de los sublevados.

Como es fácil de entender, la ola democratizadora de finales de los ochenta y principios de los noventa influyó en los temas de investigación – no solo historiográficos – latinoamericanos; el colapso de las dictaduras, la renuncia a la vía armada en pos de la

revolución y el inicio de la transición democrática hicieron que el tema de la independencia dejara de lado su primaria finalidad utilitaria – en este caso de justificación de los gobiernos militares – y que la comunidad de historiadores pudiese de alguna manera desideologizarse (Pimenta, 2007), comunicando el derrumbe gubernamental en sus países, abiertos a la normalización democrática.

En lo que se refiere a la independencia de Venezuela, Inés Quintero (2007, p. 221) opina que es el proceso sobre el cual se ha producido la mayoría de publicaciones en el país caribeño y del que la historiografía empezó a elaborar informaciones ya a partir del siglo XIX hasta buena parte del siglo XX, presentando en concreto contenidos en su mayoría – pero no siempre (Cacciatore & Scocozza, 2010, p. 20) – de corte apologético y épico dedicados fundamentalmente al Libertador por excelencia, Simón Bolívar. Sin embargo, la década del sesenta del siglo pasado y el surgimiento y la consolidación de las escuelas universitarias de historia hicieron que la profesionalización de la disciplina produjera un lento pero ininterrumpido proceso de crítica y revisión sistemática de la historia de la independencia, incluso del culto a los héroes, de los padres de la patria, de la visión providencialista de la independencia como resultado de la acción de unos individuos extraordinarios, ejemplos imperecederos de virtud para la apuesta republicana. Y mientras entre los años sesenta y setenta del siglo pasado empezaba a desmontarse el culto a los héroes (p. 222), la novela histórica recuperaba la biografía como tema de análisis histórico, de alguna manera rescataba el estudio de los grandes hombres, libertadores y héroes, dejando estos últimos de ser dioses para tomar semblantes totalmente humanos.

2. De la novela histórica a la nueva novela histórica, y a Simón Bolívar

No es de hoy la idea de que el sintagma “novela histórica” encierra un trasfondo antitético que el mismo Aristóteles había loca-

lizado a su tiempo, detectando una gran diferencia entre la rama de la ficción – típica de la novela – y aquella de la verdad – que caracteriza a la historia –: “Pues el historiador y el poeta no difieren en que uno utilice la prosa y el otro el verso [...], sino que la diferencia reside en que el uno dice lo que ha acontecido, el otro lo que podría acontecer” (2000, 1451b). De hecho, muchos historiadores han tomado distancia crítica de los escritores que recurrían a la ficción para construir sus relatos (Lozano, 1987, p. 12), aunque el público podía buscar en la historia un material añadido para su avidez de ficción. Partiendo de la definición de narración como “metacódigo, un universal humano sobre cuya base pueden transmitirse mensajes culturales acerca de la naturaleza de una realidad común”, Hayden White (1992/1987, p. 17) cuenta que la narración comenzó a ser valorada desde un punto de vista crítico cuando se estableció la diferencia entre los discursos de ficción y los históricos, cuando a la historia en su forma narrativa se le confirió una operación discursiva, es decir, cuando estos dos discursos desembocaron en el empleo de una misma forma, o sea la narración. Y como la historia emplea el mismo mecanismo de narración que ciertos tipos de ficción literaria, esta puede convertirse en tan objetiva y fiel a los hechos como en la dicotomía historia-ficción e historia-literatura (p. 42). Además, para White (2003/1974, p. 109), las narrativas históricas son “ficciones verbales cuyos contenidos son tanto inventados como encontrados y cuyas formas tienen más en común con sus homólogos en la literatura que con las de las ciencias”. Las mismas tramas mantienen una construcción que se basa en la interrelación entre historia y literatura, cuya ficcionalización aparece tanto en la una como en la otra:

Ciertamente esta es la forma en que yo vería la representación de la realidad en la novela moderna, la cual postula manifiestamente pretensiones de verdad para sus representaciones de la realidad social casi tan firmes como aquellas hechas por cualquier historiador narrativizante. La cuestión es que la narrativización de la realidad es una ficcionalización en cuanto la narrativización le impone a la realidad la forma y la sustancia del tipo de significa-

do encontrado solo en los relatos. Y en cuanto la historia involucra el relatar, involucra la ficcionalización de los hechos que ha encontrado en la fase de investigación de sus operaciones (p. 55).

Por ende, si según White no hay relación de oposición entre historia y literatura, Noé Jitrik (1995, p. 9) halla un oxímoron en la veracidad del discurso histórico y la ficción del discurso literario:

Así, la fórmula “novela histórica”, que parece ser muy clara, puede ser vista, desde la perspectiva de la imagen que presenta, como un oxímoron. En efecto, el término “novela”, en una primera aproximación, remite directamente, en la tradición occidental, a un orden de invención; “historia”, en la misma tradición, parece situarse en el orden de los hechos; la imagen, en consecuencia, se construye con dos elementos semánticos opuestos.

No obstante, entre lo referente y lo referido media un proceso de representación ejemplificado en el discurso literario; sobre la base de esto la novela histórica queda normativizada, convirtiéndose en un relato basado en un acontecimiento histórico, más bien “parece un coagulado fundamental de la representación, casi su concreción histórica” (p. 55) que, sin embargo, el autor de la novela no ha experimentado personalmente, pues no ha vivido el pasado descrito en la obra:

La lejanía temporal que debe existir entre el momento del enunciado y el de la enunciación no ha sido establecida estrictamente. Según Scott deben haber pasado mínimo dos generaciones entre el autor y la historia relatada, es decir un mínimo de setenta años [...]. Todo parece indicar que lo más importante es que el escritor no haya vivido en el tiempo que ubica su texto (Spang, 1998, p. 64).

A estas alturas, y después de algunas afortunadas décadas de producción de famosas e inolvidables novelas históricas, ya no vale la pena preguntarse si pueden existir o si hasta pueden acep-

tarse, pero sí deben presentarse unas cuantas características específicas para enmarcarlas:

Primero, una novela histórica debe ser, ante todo, una novela, es decir, una obra de ficción, de imaginación. Como segundo rasgo, la novela histórica debe caracterizarse por estar ambientada en un fondo histórico que no puede ser el resultado de unas pinceladas mal hilvanadas. Los personajes pueden ser históricos, inventados o existir una combinación de ambos y han de desenvolverse en situaciones reales o inventadas, pero que no resulten inverosímiles. En tercer lugar, un rasgo ineludible de la novela histórica debe ser la verosimilitud, para cuyo logro se necesitan suficientes conocimientos sobre la época y el personaje (o personajes) (Salvador Miguel, 2001, p. 308).

A partir de su surgimiento a principios del siglo XIX (Lukács, 1966/1937-1938), la novela histórica con sus características científicas se produce por su capacidad de ‘resucitar poéticamente’ a los individuos que figuraron en los acontecimientos vividos, describiendo las causas que provocaron los hechos y a sus personajes, que son mucho más racionales que las personas históricas, cuya existencia no requiere ser probada y nos presenta clara y palpadamente las condiciones de vida social para revivir una etapa del desarrollo de la humanidad. Pero, como a menudo ha ocurrido en diferentes ámbitos socioculturales, casi todo lo que tiene que ver con América Latina adquiere matices diferentes, y la novela histórica se convierte en ‘nueva novela histórica’ en el Subcontinente. En este nuevo género – cuyo origen se sitúa convencionalmente en Alejo Carpentier (1949) – se advierte un cambio sustancial en la manera de incorporar los contenidos históricos a la ficción, resumidos en seis características descritas por Seymour Menton (1993, pp. 42-45) – que no deben aparecer todas a la fuerza, pero siempre algunas de estas se hallan presentes en las novelas históricas a partir de la obra de Carpentier –: 1) la subordinación de la recreación mimética de un período histórico al predominio de ideas filosóficas borgianas relacionadas con la imposibilidad de discernir la verdadera naturaleza de la realidad y la

historia; 2) la distorsión consciente de la historia o historiografía por medio de exageraciones, anacronismos o simples omisiones; 3) el empleo de protagonistas que son personajes históricos reales y famosos; 4) el empleo de la metaficción o de comentarios por parte del autor/narrador que enriquecen y construyen el texto; 5) la intertextualidad; 6) la presencia de aspectos dialógicos, carnalescos, además de elementos enlazados con la heteroglosia y la parodia.

También Fernando Aínsa (1991, p. 13) reproduce en sustancia esos rasgos, pero especifica los temas de “la conquista, la colonia o el período de la Independencia, donde a través de la reescritura anacrónica, irónica o paródica, cuando no irreverente y grotesca, se dinamitan creencias y valores”: todo esto se junta con la relectura de la historia fundada en un historicismo crítico, con la impugnación de la legitimación de las versiones oficiales de la historia, con la superposición de tiempos diferentes, con la relectura distanciada o acrónica de la historia a través de una escritura carnalesca y paródica, y con un sentido del humor exacerbado mediante un lenguaje dirigido a desmitificar el pasado.

Este último rasgo aparece subrayado por María Cristina Pons (1996), quien hace hincapié en la desconfianza hacia el discurso historiográfico de las versiones oficiales de la historia, arrojando luz sobre los silencios de la misma, sobre lo no narrado, lo desconocido y desatendido por las fuentes documentales. Todo lo antiépico y antiheroico queda representado por medio de una serie de estrategias narrativas – ausencia de un narrador omnisciente y totalizador, presencia de diversos tipos de discursos y de sujetos de dichos discursos, empleo de la ironía, la parodia y lo burlesco, uso de numerosas estrategias y formas autorreflexivas que hacen hincapié en el carácter ficcional de los textos y la reconstrucción del pasado representado (p. 17) – que acaban cuestionando aún más la verdad abanderada por la historia oficial.

En el amplísimo y muy cuestionado – hasta en ámbito literario – tema de la independencia de las naciones hispanoamericanas – suceso no premeditado, sino que se fue fraguando como consecuencia de verse España hundida en su propia guerra de indepen-

dencia ante la invasión napoleónica (Beorlegui, 2010, pp. 164-165) – uno de los personajes históricos que más ha seducido a los escritores colombianos de los últimos años es el Libertador Simón Bolívar:

Sucede con la figura histórica de Bolívar igual que con la de todos los grandes soldados, santos y estadistas: yace bajo un impresionante túmulo de lucubraciones, ficciones e incluso consejas, poco menos que imposibles de remover. [...] Cabe distinguir en él dos figuraciones históricas: una, la visible y hasta cotidiana, producto de una historiografía que ha oscilado entre la pura y simple apologética cotidiana y la diatriba no menos infundada. La otra, la auténtica, yace en alguna parte sepultada [...] y sólo penosamente logramos entreverla (Damas, 1982, p. 7).

En ámbito histórico, Simón Bolívar constituye la independencia misma (Cobo Borda, 1989, p. 28; Scocozza, 1990); en aquel literario, el prócer por excelencia es por cierto más sinónimo de derrota que de triunfo: al lastimoso y conocido desbaratamiento político se añade aquel personal y humano, vencimientos pues atravesados por la idealización del héroe inquebrantable y modificador del destino social y político de millones de seres humanos, quienes lo apreciarían más una vez muerto que en vida, al adquirir conciencia de los esfuerzos hechos en su vida para crear la gran república colombiana, sueño propiciador de una América libre del yugo español.

Los autores se han concentrado muy temprano en la figura de Bolívar, casi todos humanizando a su persona, en el sentido de hacerlo resultar “cada vez más próximo” (*Ibíd.*), sin menguar su tamaño, enfatizando las facetas más íntimas y, por ende, sin cuestionar su naturaleza heroica.

A continuación, se analizarán dos novelas históricas colombianas: *El último rostro* de Álvaro Mutis (1990) y *El general en su laberinto* de Gabriel García Márquez (2014). Estos textos representan una contraposición a las formas discursivas que, por lo general, han impuesto unas determinadas pautas en lo que se refiere a la ‘realidad’ sobre el Libertador; reaccionan ante una vali-

dez ya sabida, interpretada y asimilada en el interior de los corchetes de una verdad incontrovertible e innegable, atacando un pasado acabado y buscando la revisión de lo caecido, pero basándose siempre en la historia (Khan & Millia Islamia, 2011). A pesar de coincidir en la misma anhelante y deseosa búsqueda, y de confrontar sus versiones con la realidad – claramente tan compleja – de la vida de Simón Bolívar, la estrategia de posicionamiento difiere bastante de un texto a otro. En particular, el énfasis recaerá en cómo estos dos autores han dibujado a Bolívar en sus últimos días con respecto al vívido ensueño o recuerdo del proceso de lucha política, problema por excelencia y primer y último objetivo del Libertador, deseado hasta las extremas consecuencias.

Las “vidas paralelas” (Varanini, 1998, pp. 19-20) de los dos autores se encontraron en Bogotá. Álvaro Mutis – intelectual culto y esquivo – trabajaba en una agencia de publicidad y cultivaba su amor a las poesías refinadas y difíciles, escribiéndolas para sí mismo y para unos cuantos lectores. Gabriel García Márquez empezaba a trabajar en *El Espectador*, gracias a la ayuda de Mutis, este último fiel a su carrera de investigación, en la búsqueda constante de su equilibrio, y el primero – tras una vida de privaciones y penuria – en empezar a cosechar éxitos gracias también al regalo de un tema que Mutis le haría y que le cambiaría la vida personal e intelectual.

3. El ensueño de la lucha del Bolívar humanizado, fracasado e idealizado de Mutis

Es bien sabido que *El último rostro* de Álvaro Mutis es el texto inaugural de la literatura moderna sobre Bolívar, marcando – según Pablo Montoya (2009, p. 5) – “el inicio de las nuevas miradas colombianas, hechas de matices sombríos, sobre este personaje”. Y Mutis, su creador, con la constante adecuación formal de los contenidos a la complejidad estructural, parece haber producido una obra de la que destaca lo tangible del pasado en la actuali-

dad, aunque el hombre intente escaparse de sus recuerdos y de sus experiencias.

Los testigos de los hechos y voz narrativa son el general Napierski¹ y su diario manuscrito (29 de junio-10 de julio de 1830), encargados no solo de realizar las descripciones de la enfermedad y de la descomposición corporal del Libertador, sino también de asumir su sistema de pensamientos; los oídos del polaco recogen la frustración semántica de su interlocutor, mientras que su mirada detalla la transición del mito de Bolívar, idealizado y ponderado, hacia una versión fracasada y apesadumbrada. La lucha con la sociedad protagonizada por el héroe y en la que está sumergido hace que su personalidad atormentada se amargue sin freno y cuestione constantemente el proyecto en el que había gastado la vida y la misma ideología en la que este se había fundamentado. El firme e insistente entredicho desarticula los logros alcanzados y provoca en Bolívar un desasosiego que se somatiza en su cuerpo atormentado y se proyecta como dolencia y destemple. Su incipiente agonía lo sorprende en Cartagena de Indias, aun sabiendo que Bolívar murió en la hacienda de San Pedro Alejandrino, en Santa Marta; pero la elección de Mutis de ubicar el desenlace de su obra en la ciudad costeña adquiere dimensiones simbólicas por ser la ciudad amurallada muy semejante en diferentes aspectos a su Caracas, y le rendiría el honor de dedicarle el Manifiesto de Cartagena del 2 de noviembre de 1812, en el que – entre otras cosas – propone una estrategia general para la independencia de Colombia y Venezuela, luchando juntas para recuperar su ciudad natal.

Creemos que la misma definición de ‘fragmento’ es el resultado de una concienzuda pesquisa creativa, puesta en el tapete para enriquecer el campo semántico de lo efímero y lo precario de la imagen, siempre bien anclada en el referente histórico de la independencia. La semasiología de la lucha se hace patente en las palabras del Libertador o escondida en el retrato histórico e ideológico del polaco Napierski, con las anotaciones que tomó directamente de los diálogos que mantuvo con Bolívar y que luego ver-

¹ Sobre la ‘polonidad’ presente en la obra, véase Piotrowski, 1999.

tió en su diario. De esta manera el lector puede enterarse de muchos sucesos reveladores de las gestas del caraqueño, pero según una interpretación testimonial, por lo menos aparentemente. El ensueño de la lucha del héroe se camufla por intermedio de la naturalidad del discurso del autor del diario.

Una primera y en apariencia casual aclaración del “apócrifo contertulio” (Barrero Fajardo, 2015, p. 32) – «un gesto del Libertador (olvidaba decir que tal es el título con que honró a Bolívar el Congreso de Colombia y con el cual se le conoce siempre más que por su nombre o sus títulos oficiales) me impresionó sobremanera [...]» (Mutis, 1990, p. 41) – nos parece sumamente significativa con respecto al objetivo de nuestro trabajo, porque alude a los comienzos de las hazañas de la independencia por parte del caraqueño y porque lo marcó hasta después de su muerte. Con el título ‘Libertador’ – que aparece numerosas veces en la obra de Mutis – el venezolano conoció lo dulce y lo amargo del poder; este encierra la misma lucha y todas las posibles declinaciones de pugna, batalla, guerra, contienda, combate, conflicto, disputa, etc. Además, si es verdad que los títulos alaban, exaltan y honran, también es verdad que pesan y cargan sobre sí mismos el agobio y la gravedad de la disensión y de la controversia en el sentido más amplio. El empleo repetido del título no es aquí una aplicación mecanicista, sino una analogía intencionadamente significativa en esta representación literaria de la historia del Gran Colombiano.

La causa libertadora se halla en el ensueño de las páginas de la obra; Bolívar aparece comprometido plenamente con esta y con el ideal de la independencia desde el principio de su lucha. Rehúye las viciosas y abstractas declaraciones y quiere para el hoy aquel Estado poderoso que llevaba ideando desde hacía muchos años. Bien se conocen las aspiraciones bolivarianas, pero en el texto de Mutis quedan proyectadas de forma algo esbozada, diríamos generalizada, casi como si quisiera proporcionar una imagen simbólica que recoge la elocuencia de lo no dicho:

Mientras tanto nosotros, aquí en América, nos iremos hundiendo en un caos de estériles guerras civiles, de conspiraciones sórdidas

y en ellas se perderán toda la energía, toda la fe, toda la razón necesarias para aprovechar y dar sentido al esfuerzo que nos hizo libres. No tenemos remedio, coronel, así somos, así nacimos... (p. 48).

La pluma de Napierski se cruza con los andamiajes de la lucha ya al principio del diario y empieza a desahogarse ante el primer encuentro con el general Bolívar en una amplia casona que parece un cuartel (p. 39). El general pide perdón por la escasez del mobiliario, pero subraya estar de paso, pues pronto dejará la casa para seguir su lucha (p. 40), ya que es una batalla constante que no afecta a la pulcritud de “sus manos delgadas, ahusadas, largas, con uñas almendradas y pulcramente pulidas, ajenas por completo a una vida de batallas y esfuerzos sobrehumanos cumplidos en la inclemencia de un clima implacable” (p. 41). Su admiración por Polonia, patria de Napierski, desemboca en el recuerdo del príncipe Poniatowski, a quien consideraba valiente y con sangre fría, hasta en el momento de la muerte: “así se debe morir y no en este peregrinaje vergonzante y penoso por un país que ni me quiere ni piensa que le haya yo servido en cosa que valga la pena” (p. 42).

Los largos silencios se cruzan con los silbidos trabajosos de su respiración, hundiéndose a trechos en un mundo en el que se halla ausente, luchando sin luchar (p. 44). Mientras tanto Napierski, subiendo al puente de su fragata para buscar aire fresco, recuerda la charla con el ‘héroe’ como una “solitaria lucha de un guerrero admirable con la muerte que lo cerca en una ronda de amargura y desengaño” (pp. 44-45). Ya no es un brillante frecuentador de salones lujosos y culturalmente estables, sino que ha cedido el paso a “cierta llaneza castrense, casi hogareña” (p. 45), esperando al polaco para hablar una y otra vez de las repúblicas nacidas de su espada de las que se siente ajeno y en las que se frustra toda empresa humana porque “en el camino nos perdemos en la hueca retórica y en la sanguinaria violencia que todo lo arrasa” (p. 46). Habla con excitación febril, se siente de más, sobra y quiere irse a morir allende el océano; solo se aplaca – quedándose pensativo – cuando el polaco le habla de Europa y de sus recientes luchas justo antes de recibir una carta de la amada Manuela Sáenz, que le

suavizaría, quizás por unos cuantos minutos, sus pendencias interiores (p. 49). Pero llega una recaída de la que no volverá a recobrarse, no solo desde un punto de vista físico, sino también psicológico. La muerte del amigo Francisco de Paula Santander exacerba sus luchas interiores; fija el vacío, luego grita como loco y empieza una lucha física con el ayudante de Santander, Arrázola, que le da la noticia. Queda afectado como ninguna otra noticia habría podido hacer. El enfermo se hace más enfermo, y su voz honda y cavernosa llena de sombras toda la habitación. La lucha con la muerte propia empieza con “un primer golpe de guadaña para probar el filo de la hoja” (p. 54) y comienza a poner en tela de juicio “todos los años de batallar, ordenar, sufrir, gobernar, construir, para terminar acosados por los mismos imbéciles de siempre, los astutos políticos con alma de peluquero y trucos de notario que saben matar y seguir sonriendo y adulando” (p. 55). El “soldado intachable” (p. 56) lucha hasta el final de esta breve joya literaria, en el sueño de una mujer morena y de formas amplias que le ríe a la cara, prediciéndole un futuro oscuro (pp. 58-59), y lo induce a entrar en una selva donde incluso los insectos parecen entablar una batalla con él, mientras un mendigo lo distrae, llevándolo a la realidad. El sueño se hace ensueño vago e inquieto; pero Napierski ya sabe de qué se trata: “una vieja familiaridad con la muerte se me hace evidente en este hombre que, desde joven, debe venir interrogándose sobre su fin en el silencio de su alma de huérfano solitario” (p. 61).

4. El recuerdo de la lucha del Bolívar nostálgico pero heroico de García Márquez

Como es sabido, el trozo narrativo que Mutis nunca acabó en el *El último rostro* pasó a *El general en su laberinto*, y García Márquez le añadió un trabajo de documentación muy riguroso de unos cuantos años, por cierto no despilfarrados en la búsqueda de una verdad romanceada sobre el Libertador, que le regalaría el éxito que no se esperaba.

Son muchas, por cierto, las posibilidades de establecer un comparatismo de las semejanzas entre los dos textos sobre Bolívar; sin embargo, nos interesa ahora reconocer que esas coincidencias se neutralizan en la solidez inconfundible de las estéticas de cada uno de los autores (Chibán, 2004, p. 155).

Si Mutis parece abogar por un hombre arrepentido de sus proyectos anteriores por no haber cosechado ningún éxito, amargado y constantemente titubeante, el hombre y “héroe problemático” (Angulo Noguera, 2004, p. 46) Bolívar de García Márquez parece no perder la esperanza de lograr el objetivo, y a los elementos de amargura se añaden los de una vulnerable ironía despojada de las ostentosas vestimentas y fragilizada por las incesantes y abusivas intemperies. También en la obra del Gabo hay un patente decaimiento físico (Gómez, 2018), pero parece casi desaparecer ante aquel anímico. Solo es una quimera la antigua imagen de Bolívar, ya totalmente entregado a la agonía del olvido. Pero él quiere y necesita recordar; en nuestra opinión, el recuerdo es el fundamento de esta obra y su imagen reiterativa. La hamaca lo ayuda a alejarse de los dolores del cuerpo para entregarse a aquellos del alma, meditando y recordando lo vivido. El viaje a lo largo del río Magdalena revela un exlibertador, un hombre solitario y meditabundo, que se mueve en un nostálgico laberinto de reminiscencias donde su antiguo heroísmo se manifiesta rápidamente para luego hundirse en su actual condición humana de la que le gustaría escaparse, sin encontrar la salida de ese dédalo. Está más muerto que vivo, pero, aún así y a pesar de su deterioro orgánico, posee gustos y ademanes finos, exquisito trato con las numerosas mujeres y con la amada Manuela (Colucciello, 2020). Está enfermo, pero es glorioso y el recuerdo de sus derrotas y fracasos y de los desengaños vividos para alcanzar el poder casi no ponen en tela de juicio su proeza y sus imperecederas hombradas; según Azzetti,

cambia la iconografía del prócer, sustituyendo la actitud gloriosa y triunfal del mármol por la figura del Bolívar muriente, con su

cuerpo estragado y disminuido que no termina de morir porque sigue vivo en las tensiones irresueltas del sueño bolivariano de la Gran Colombia (2008, p. 48).

Las estaciones de la travesía de Bolívar se depositan en los ochos capítulos sin numerar, *via crucis* de la evocación muerta de la unidad latinoamericana. Y en este viaje sin fin hacia ninguna parte el recuerdo se apodera de los días desmoralizados y encolezados y de las noches en vela de un hombre que ya es la sombra de sí mismo, que casi ya no cabe en sus recuerdos.

La huida y el recuerdo de la lucha empiezan con un “vamonós [...] volando, que aquí no nos quiere nadie” (García Márquez, 2014, p. 9), al ser “tierra de infieles” (p. 11). Ese sábado ocho de mayo de 1830 se lava más pormenorizadamente de lo normal, “tratando de purificar el cuerpo y el ánimo de veinte años de guerras inútiles y desengaños de poder” (p. 12). Siempre ha vivido sus guerras “en la línea de peligro [...] que hasta sus oficiales se conformaron con la explicación fácil de que se creía invulnerable” (p. 14), pero ahora no puede aceptar que lo hayan acusado de ser el “promotor oculto de la desobediencia militar” (p. 19) y que lo hayan obligado a “renunciar sin más dilaciones al vicio de mandar, y salir del país” (p. 28). El día de la elección del Presidente de la República Don Joaquín Mosquera por unanimidad representa el inicio de la batalla con su desconsuelo (pp. 35-36). Con su acento caribeño “que tantos años de viajes y cambios de guerras no habían logrado amansar” (p. 40), el general Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios se marcha para siempre:

era el fin [...]. Había arrebatado al dominio español un imperio cinco veces más vasto que las Europas, había dirigido veinte años de guerras para mantenerlo libre y unido, y lo había gobernado con pulso firme hasta la semana anterior, pero a la hora de irse no se llevaba ni siquiera el consuelo de que se lo creyeran (p. 43).

En Guaduas, adelantado por la evocación que “es otra vez como la noche de San Juan de Payera, sin Reina María Luisa” (p. 52), recuerda una noche de enero de 1820 cuando un par de millares de soldados habían empezado a desertar tras decenas de guerras que ya le habían permitido crear la república de Colombia; “la vida le había dado ya motivos bastantes para saber que ninguna derrota era la última” (p. 53). “[E]l ejército libertador [...] muchas veces resurgía engrandecido de las peores derrotas y, sin embargo, estaba a punto de sucumbir bajo el peso de sus tantas victorias” (p. 54).

El “enfermo más glorioso de las Américas” (p. 73) sigue su lucha con la vida y con la muerte jugando a naipes y no sufre otra derrota solo porque le ordenan al ganador que pierda (pp. 68-71). En Honda, entre visitas y bailes ofrecidos, Bolívar recuerda la noche de gloria del 8 de febrero de 1826, cuando en Perú “estaba sellada la independencia del continente” (p. 80), mientras con la visita de Miranda Lyndsay (pp. 82-90) se acuerda de la reconquista española de los territorios del virreinato de la Nueva Granada. También empieza el “viaje de regreso a la nada” (p. 91), subiéndose a ese barco que lo aturdiría a causa del terrible despertar de la naturaleza y de las aguas del río Magdalena. En ese bote,

la obra de emancipación estaba ya concluida, pero su sueño casi maniático de la integración continental empezaba a desbaratarse en pedazos. En aquél, su último viaje, el sueño estaba ya liquidado, pero sobrevivía resumido en una sola frase que él repetía sin cansancio: “Nuestros enemigos tendrían todas las ventajas mientras no unifiquemos el gobierno de América” (pp. 103-104).

También comparte con su fiel servidor José Palacios la reminiscencia de la guerra de liberación del río Magdalena, cuando dos centenares de hombres armados no dejaron en su cuenca ni un español monárquico (p. 104); mientras tanto todas esas viudas que ven en la orilla del río le recuerdan que ahora ellos mismos se han convertido en viudos, en huérfanos, en lisiados y en parias de la independencia (*Ibíd.*).

El general llega a Santa Cruz de Mompox muy desengañado de su gloria y maldispuesto hacia el mundo, y eso que cuando empezó el “ventarrón de la libertad, aquel reducto de la aristocracia criolla fue el primero en proclamarla” (p. 109), y el general le debía veinte años de gloria. En un silencio reparador de después del diluvio, en Mompox se duerme recobrando en el recuerdo de sus sueños a Caracas, ya en ruinas, con paredes cubiertas de papeles contra él, una ciudad que ya no le obedece (pp. 114-115). También recuerda que cada vez que se alejaba del Sur para dirigirse hacia el Norte “el país que dejaba se perdía a sus espaldas, y nuevas guerras civiles lo arruinaban. Era su destino” (p. 119); y le sale a la memoria una blanca, Josefa SAGRARIO, que en Mompox le regaló diez noches de amor, además de todo su oro, “para tus guerras” (p. 121). Antes de salir de la ciudad, el General visita a Lorenzo CÁRCAMO, su antiguo compañero de guerras quien, al hablar de Santander, provoca a Bolívar: “la verdadera causa fue que Santander no pudo asimilar nunca la idea de que este continente fuera un solo país [...]. La unidad de América le quedó grande” (p. 124). Y lo deja para el último saludo para ambos, “tendido en la cama como en el último campo de batalla de una guerra perdida desde siempre” (*Ibíd.*).

En Zambrano, el diálogo con el improbable francés Diocles Atlantique es uno de los momentos más potentes de la obra cuando, a medida que se adentra en el análisis de la situación europea, el general va atizando su furia:

Así que no nos hagan más el favor de decirnos lo que debemos hacer [...]. No traten de enseñarnos cómo debemos hacer, no traten de que seamos iguales a ustedes, no pretendan que hagamos bien en veinte años lo que ustedes han hecho tan mal en dos mil [...]. ¡Por favor, carajos, déjenos hacer tranquilos nuestra Edad Media! (p. 131).

En el pueblo de Tenerife recuerda con José María Carreño la batalla venezolana de Cerrito Blancos, cuando unas cuantas heridas dejaron a este último sin brazo, pero fiel en los siglos al general Bolívar, hasta poder incluso reprocharlo e invitarlo una y otra

vez a hacer algo: “aunque fuera darnos un buen baño de cariaquito morado. Y no sólo nosotros: todo el ejército libertador” (p. 136).

En sus veintinueve días en Turbaco se dispone a dictar cartas a su sobrino Fernando, mientras recibe la visita del General Montilla, con quien se pone a hablar del estado de la nación, despidiéndose de su interlocutor: “las insurrecciones son como las olas del mar, que se suceden unas a otras [...]. Por eso no me han gustado nunca” (p. 149). Con las lluvias más frecuentes también llega la noticia de la asunción de la presidencia de Mosquera, mientras sus charlas con O’Leary le hacen acordarse de su amor por Manuela Sáenz, mezclándolo con reminiscencias de guerras y batallas vencidas y perdidas. Ante la riña de gallos, Bolívar muestra echar de menos las explosiones trepidantes y los disparos de arma de fuego de una revolución (p. 165). El rumor de su muerte queda frustrado ante su felicidad y buen estado de salud de esos días, seguido de paso por los soldados que velan por él y que luchan incansablemente por salvarle la vida.

El martes 22 de junio recibe el pasaporte y marcha rumbo a Cartagena de Indias, una ciudad de cuyo antiguo esplendor ya no queda rostro; está arruinada por las luchas de independencia y no es ni la sombra de lo que fue (pp. 175-176). En una noche en Cartagena conversa con el mexicano Iturbide, que había dejado el colegio militar para incorporarse a una guerra verdadera, la guerra de Bolívar; pero al final se había equivocado de destino porque, en palabras del general, “aquí no habrá más guerras que las de unos contra los otros, y éstas son como matar a la madre” (p. 191). En esa misma casa del Pie de la Popa llega la corazonada: han matado a Sucre y “ya no tuvo artificios de tocador para disimular la vejez. La casa del Pie de la Popa se hundió en el duelo” (p. 194). Lo velan José Palacios y Briceño Méndez, “tal vez ni el uno ni el otro eran conscientes de cuánto habían dejado atrás los hábitos sedentarios de la paz, y habían retrocedido en pocos días a las noches inciertas de los campamentos” (p. 196). Los días pasan y después de la muerte de Sucre no queda menos que nada, ni una noticia de consuelo. La lucha sigue en los palacios del poder con

la declaración solemne de que no habrá arreglo con la Nueva Granada y el Ecuador hasta cuando Bolívar se quede en tierra colombiana. A los cuarenta y siete años sigue vivo y, aunque ya no combate, el mismo ocio es una guerra (p. 202). La noticia del golpe militar restablece a Bolívar, pues “los dolores de cabeza y las fiebres del atardecer rindieron las armas” tan pronto como recibe la noticia (pp. 204-205); mientras tanto en la Nueva Granada los santanderistas habían declarado guerra a muerte a la integridad, “y lo más triste es que se creen cambiando el mundo cuando lo que están es perpetuando el pensamiento más atrasado de España»”(p. 207). Escribe a Urdaneta y recobra fuerzas; no le habla como quien está casi muriéndose, sino como alguien que está planeando “pieza por pieza, con autoridad y mando de general en jefe, la minuciosa máquina militar con que se proponía recuperar a Venezuela y empezar otra vez desde allí la restauración de la alianza de naciones más grande del mundo” (p. 210). La lucha vuelve a apoderarse de él y prepara el asalto a Maracaibo:

Esa misma noche se encerró con sus oficiales, y trazó la estrategia con gran precisión, describiendo los accidentes del terreno, moviendo ejércitos enteros como piezas de ajedrez, anticipándose a los propósitos menos pensados del enemigo. No tenía una formación académica siquiera comparable con la de cualquiera de sus oficiales, que en su mayoría fueron formados en las mejores escuelas militares de España, pero era capaz de concebir una situación completa hasta en sus últimos detalles. Su memoria visual era tan sorprendente, que podía prever un obstáculo visto al pasar muchos años antes, y aunque estaba muy lejos de ser un maestro en las artes de guerra, nadie lo superaba en inspiración (pp. 211-212).

Urdaneta no contesta a sus cartas, y el país se encuentra hundido en el caos y en la anarquía; se da cuenta de que se ha perdido en un sueño buscando algo que no existe (p. 227). El rumor de la lluvia llena los atardeceres de octubre, cuando piensa en su Manuela, a la que no volverá a ver nunca más. Ha perdido también esta lucha, aquella con el amor. La lluvia se hace eterna y empieza a abrir nuevas grietas en la memoria; deja de leer y se resuelve

a salir hacia su último destierro, Santa Marta, “una de las ciudades más difíciles de seducir para la causa de la república” (p. 249). Allí el doctor Alexandre Prosper Révérend solo con tomarle el pulso se da cuenta de que lleva muriéndose desde hace años (pp. 251-252), a pesar de que su estado de ánimo esconda los sufrimientos físicos. En San Pedro Alejandrino se siente en su casa, recuerda a su única esposa, María Teresa Rodríguez del Toro. Su mejoría disimula la verdad que llegará pronto. Un informe alentador de la situación de su país le hace retomar el tema de Riohacha y vuelve a hablar de Venezuela como de una condición posible (pp. 259-260). Llega el 10 de diciembre, y con este día la última confesión que aplazará la muerte a una semana después. La misma muerte – que coge a un “Ulises caído” (Dejanon Bonilla, 2015) en la quinta de San Pedro Alejandrino, “cronotopo del umbral, es el lugar en donde el Libertador hace frente a una verdad que se había negado a creer, la verdad sobre su derrota, sobre su muerte física y política” (Angulo Noguera, 2004, p. 51) – es una lucha, adelantada por el artificio literario de las intermitentes mejorías que logran aplazarla y mantener las expectativas del desenlace. A través del delirio y de la pesadilla, la cercana muerte y los fantasmas del fracaso acosan al general y lo sepultan en un laberinto con el que ha luchado, pero que no lo ha dejado huir, ni del dédalo, ni de él mismo. El fin de su ruta no es la gloria, sino la muerte; tal y como un redivivo Quijote, su lucha ha sido y es contra molinos de viento.

5. Reflexiones finales

De lo dicho es especialmente evidente, en ámbito latinoamericano, el entrelazamiento entre historia, literatura y también política, todo esto mezclando lo real y lo fabuloso hasta conformar una misma e inseparable realidad. Ante la plétórica belleza y la ubérrima exuberancia de la tierra americana, los mismos primeros cronistas sintieron la necesidad de representarlas, pero diferen-

ciendo su foco de interés y poniendo énfasis en el objeto del discurso y en los propios sujetos responsables de esos discursos:

La praxis política contamina y enriquece el pensamiento latinoamericano, a punto tal de llegar a conferirle uno de sus rasgos más persistentes, verdadera constante que habrá de permanecer y perdurar a lo largo de los siglos. Fuera de este singular tejido que la determina y le confiere su rasgo más característico, nuestra literatura dejaría de ser lo que en esencia es. Descontextualizarla sería, por lo tanto, negar su propia razón de ser y negar, además, la significación de su propia entidad en tanto producción humana deliberada y consciente. Estos trasvasamientos entre Historia, Literatura y Política no son una excepción, sino una característica propia de nuestras letras (Zandanel de González, 2000, p. 170).

Historia, literatura y política aparecen al unísono en las dos obras analizadas en nuestro ensayo, magistrales ejemplos de novelas históricas latinoamericanas. En estas, la literatura histórica no se limita a transmitir una imagen del pasado, sino que participa en su consolidación, con la finalidad de fomentar el desarrollo del pensamiento histórico de los hechos ya realizados y de aquellos que tendrán lugar. Se da, pues, una valoración de la tradición y de la memoria social en concordancia con la realidad social. Además, los dos textos propician un margen de incertidumbre respecto de las aproximaciones reduccionistas y maniqueas de los llamados discursos oficiales, coincidiendo con Milan Kundera sobre la diferencia básica entre el texto histórico y aquel literario:

La novela no examina la realidad, sino la existencia. Y la existencia no es lo que ya ha ocurrido, la existencia es el campo de posibilidades humanas, todo lo que el hombre puede llegar a ser, todo aquello de que es capaz. Los novelistas perfilan el mapa de la existencia descubriendo tal o cual posibilidad humana (1994/1986, p. 54).

El último rostro es una propuesta literaria extremadamente novedosa, que desliga a Simón Bolívar de los eventos de la historia, para enfocarse en sus pensamientos. El contenido del texto

permite distinguir a un héroe que ya no conduce con asertividad y cordura los valores de la sociedad en la que se halla hundido y que, por esto mismo, se diferencia totalmente del tradicional héroe neoclásico hispanoamericano. En cambio se le presenta como un sujeto incomprendido que es consciente de la imperfección de la sociedad de la que quisiera escaparse, aunque sabe que no es posible. El héroe se convierte en un antihéroe que entra en conflicto consigo mismo y con la sociedad de cuyas espumas ha surgido.

La polifónica obra de *El general en su laberinto* se construye para resaltar los engaños, los amores, el periplo vital y el desconsuelo de Simón Bolívar por el naufragio de la empresa a la que consagró su vida, la unidad del continente. Los últimos meses de vida de Bolívar se mueven entre conjuras y se enmarcan en medio de las fiebres tuberculosas que acosan al Libertador en sus últimos viajes a lo largo del Río Magdalena y los hospedajes que habita en Cartagena y Santa Marta. Hablamos en plural porque consideramos que los continuos desplazamientos del Libertador para llegar al destino final representan el recuerdo de un trozo de su vida, atravesados por un sueño febril frente al cual todo lo que ocurre adquiere los rasgos inconscientes de una realidad percibida o de una pesadilla asombrosa. El laberinto en el que se mezclan historia y ficción, alucinaciones, evocaciones y sueños lejanos y cercanos es un círculo vicioso con matices casi exclusivamente negativos que dibujan la compleja situación en la que se halla el Libertador, acosado por su estado de salud y las fallidas esperanzas de recuperación, el incierto estado político y la frustrada campaña para mantener unido el sueño de la Gran Colombia. En estos viajes Bolívar no se reconoce como el Libertador y solo en la penumbra de su borrosa memoria escudriña un destino, ya totalmente desvanecido a causa de un imperante olvido.

En *El último rostro*, el autor no recupera el pasado de las grandes batallas de la independencia – vividas como en un ensueño –, ni sus grandes amores o gestas heroicas; el protagonista queda totalmente humanizado y representado como el militar que

no había logrado sus propósitos políticos, y cuyo proyecto se mostró como un fracaso.

En *El general en su laberinto*, García Márquez recurre a detalles minuciosos, inunda la obra de aspectos que pueden parecer irrelevantes o hasta intrascendentes: determinar si pudo o no haber comido mangos o saber qué número calzaba Bolívar son datos que se alejan del discurso histórico y no añaden nada, menos llenar de significado las licencias del novelista, mucho más libre que el historiador en añadir detalles enriquecedores a la obra. Bolívar es un ser de carne y hueso desde su cotidianidad y muy cercano a sus orígenes caribeños, acosado por el recuerdo de la lucha en sí, así como de su lucha con su propia vida.

Entre las dos obras hay caracteres de transtextualidad (Genette, 1989, pp. 9-20) al aludir a la relación directa o indirecta que todo texto tiene con otros textos; de hipertextualidad, porque la obra del Gabo sirve de hipertexto, resultado de la apropiación y de la modificación del hipotexto representado por el relato mutisiano; y de architextualidad, por la amplia producción ficcional y crítica existente en la literatura mundial – sobre todo latinoamericana – sobre la figura del controvertido Libertador (Torres Posada, 1990).

Las dos obras también representan una perenne lucha por la libertad, una lucha contra el tiempo, quizás una lucha para liberarse de la vida que ya no sostiene a su protagonista, que ya no lo aguanta, y que, tal vez, quiera regalarle el consuelo del último respiro, del descanso perpetuo, de la tregua de una batalla cuya duración ha compartido con la vida misma.

Lo cierto es que el personaje Bolívar “requiere no sólo la maestría del historiador para ser comprendido, sino también el arte del literato” (Cacciatore & Scocozza, 2010, p. 71); su figura sigue siendo en América Latina el símbolo de la libertad y de la democracia, a pesar de haber perdido su lucha personal con la vida, a pesar del derrotismo que lo acompañó en vida y posmortem:

Muchas veces en la literatura latinoamericana actual se percibe el vacío que se creó después de la gesta libertadora. Sus protagonistas anhelaban crear un nuevo mundo que hubiera superado los

vicios del viejo continente. La experiencia demuestra que tampoco sus continuadores se acercaron a esos propósitos. En consecuencia, la necesidad de la afirmación de su realización sigue vigente y la literatura retoma ese motivo de modo recurrente y reiterativo. Los meandros del pasado adquirieron el carácter trágico, pero el conocimiento de la historia reclama otro destino. En la narrativa histórica de hoy sigue vigente la visión programática de la Independencia. Los escritores forman parte del continente americano y a través de su labor se vuelven sus voceros (Piotrowski, 1999, p. 803).

Este vacío se intenta recuperar con el análisis sobre el Libertador que, aún así, se halla en un continuo e inaceptable proceso de parcial comprensión. Cuando creemos poseer todos los elementos, entonces nos damos cuenta de que es necesario recorrer de nuevo el camino andado, para encontrar una nueva senda más segura y más cierta. Quizás el laberinto en el que se debatía el general nos ha sido dejado en herencia oportunamente, para que quien no fue entendido en vida, pudiese serlo después (Cacciatore & Scocozza, 2010, p. 72).

Bibliografía

- Aínsa, F. (1991). *La nueva novela latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Plural.
- Angulo Noguera, Y. (2004). El general en su laberinto: una apuesta para la ilustración latinoamericana. *Folios Segunda época*, 20, pp. 45-54.
- Aristóteles. (2000). *Poética*. (A. Villar Lecumberri, Trad.). Madrid, España: Biblioteca Nueva. (Obra original sin fecha).
- Ávila, A. & Guedea, V. (2007). De la independencia nacional a los procesos autonomistas novohispanos: balance de la historiografía reciente. En M. Chust & J.A. Serrano (eds.) *Debates sobre las independencias iberoamericanas* (pp. 255-276). Madrid, España: Iberoamericana.
- Azzetti, H. (2008), *El general en su laberinto* de Gabriel García Márquez. Visión posmoderna de la historia latinoamericana. *Cuadernos de Literatura*, 12, pp. 43-52.

- Barrero Fajardo, M. (2015). Gabriel García Márquez y Álvaro Mutis: diálogos histórico-ficcionales. *Estudios de literatura colombiana*, 37, pp. 29-46.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la libertad*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Cacciatore, G. & Scocozza, A. (2010). *El gran majadero de América. Simón Bolívar: pensamiento político y constitucional*. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Carpentier, A. (1949). *El reino de este mundo*. Ciudad de México, México: E.D.I.A.P.S.A.
- Carrera Damas, G. (1982). Vigencia de Bolívar, prólogo a S. Bolívar, *Escritos fundamentales*. Vol. I. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Chibán, A. (2004). Bolívar el Gaviero: acerca de *El último rostro* de Álvaro Mutis. *Anthopos*, 202, pp. 153-162.
- Cobo Borda, J.G. (1989). *Los nuevos Bolívares*. Buenos Aires, Argentina: El imaginero.
- Colucciello, M. (2020). Presencia/ausencia de Manuela Sáenz en *El General en su Laberinto*. En G. Nuzzo (ed.). *Eva e le altre. Atti del Convegno Internazionale di Americanistica (Salerno, 15-17 de mayo de 2019)* (pp. 195-216). Salerno-Milán, Italia: Oèdipus.
- Dejanon Bonilla, P. A. (2015). El general en su laberinto: el recorrido de un Ulises caído. *Desde el Sur*, 7(2), pp. 245-255.
- García Márquez, G. (2014). *El general en su laberinto*. Barcelona, España: Debolsillo.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid, España: Taurus.
- Gómez, S. A. (julio-diciembre de 2018). Sobre *El general en su laberinto* de Gabriel García Márquez: el ritornello de la enfermedad. *Revista de estudios colombianos*, 52, pp. 47-54.
- Jitrik, N. (1995). *Historia e imaginación literaria. Las posibilidades de un género*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Khan, N. & Millia Islamia, J. (2011). Historia reflejada en *El último rostro* de Álvaro Mutis y *El general en su laberinto* de Gabriel García Márquez. En M. Vibha & M. Insúa (eds.) *Actas del I Congreso Ibero-asiático de Hispanistas Siglo de Oro e Hispanismo general (Delhi, 9-12 de noviembre de 2010)* (pp. 381-391). Pamplona, España: Publicaciones digitales del GRISO/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

- Kundera, M. (1994). *El arte de la novela*. (F. de Valenzuela & M. V. Villaverde, Trans.). Barcelona, España: Tusquets. (Obra original publicada 1986).
- Lozano, J. (1987). *El discurso histórico*. Madrid, España: Alianza.
- Lukács, G. (1966). *La novela histórica*. (M. Sacristán, Trad.). Ciudad de México, México: Ediciones Era. (Obra original publicada 1937-1938).
- Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica de América Latina 1979-1992*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, P. (2009). *Novela histórica en Colombia. 1988-2008. Entre la pompa y el fracaso*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Mutis, Á. (1990). *El último rostro*. Madrid, España: Ediciones Siruela.
- Pimenta, J. P. G. (2007). A Independência do Brasil. Um balanço da produção historiográfica recente. En M. Chust & J. A. Serrano (eds.). *Debates sobre las independencias iberoamericanas*. (pp. 143-157). Madrid, España: Iberoamericana.
- Piotrowski, B. (1999). *El último rostro*. ¿Relato o retrato del Libertador? *Thesaurus*, LIV(3), pp. 774-826.
- Pons, M. C. (1996). *Memorias del olvido. Del Paso, García Márquez, Saer y la novela histórica de fines del siglo XX*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Quintero, I. (2007). Historiografía e independencia en Venezuela. En M. Chust & J.A. Serrano (eds.). *Debates sobre las independencias iberoamericanas*. (pp. 221-236). Madrid, España: Iberoamericana.
- Salvador Miguel, N. (2001). La novela histórica desde la perspectiva del año 2000. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 2, pp. 303-314.
- Scocozza, A. (1990). *Abbiamo arato il mare. L'utopia americana di Bolívar tra politica e storia*. Nápoles, Italia: Morano Editore.
- Spang, K. (1995). Apuntes para una definición de la novela histórica. En K. Spang, I. Arellano & C. Mata (eds.). *La novela histórica. Teoría y comentarios* (pp. 51-87). Navarra, España: EUNSA.
- Torres Posada, C. (1990). La crítica literaria colombiana frente a 'El general en su laberinto'. *Universitas humanística*, 31, pp. 67-71.
- Varanini, F. (1998). *Viaggio letterario in America Latina*. Venecia, Italia: Marsilio.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. (A. de Oto, Trad.). Barcelona, España: Paidós. (Obra original publicada 1987).

- White, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. (V. Tozzi, Trad.). Barcelona, España: Paidós. (Obra original publicada 1974).
- Zandanel de González, M. A. (2000). Discurso histórico-discurso ficcional: Simón Bolívar, de la visión mítico-legendaria a ¿la parodización esperpéntica del héroe? *Revista de Literaturas Modernas*, 30, pp. 169-187.

3. El papel de las organizaciones internacionales (Onu, Coe) en el debate sobre la libertad y la justicia social como parte de los derechos humanos: no es un ámbito de género, pero el género importa

por *Stellamarina Donato*

Introducción

Es especialmente relevante escribir sobre la evolución de los derechos de las mujeres como derechos humanos unos meses después de que los talibanes reconquistaran los territorios afganos en el verano de 2021¹. Esta nueva condición de las mujeres, que se vuelve aún más discriminatoria hacia ellas, en un rincón del mundo donde se vuelven aún más escasos algunos derechos civiles y humanos, debe hacernos reflexionar sobre el papel de las organizaciones internacionales y de los Estados miembros de estos organismos, en especial, en las estrategias de cooperación que deben – siempre – defender los derechos de las mujeres como derechos humanos.

Somos testigos, en efecto, de un momento de la historia en el que la lucha por los derechos humanos es inmensa, pero el riesgo de que estos últimos estén en peligro, por su incumplimiento y no reconocimiento, sigue siendo escandaloso (Sikkink, 1998, p. 518; Montoya, 2013, p. 1). Sólo para dar un ejemplo, las narrativas y prácticas sobre la violencia de género y la violencia contra las mujeres en el marco de las violaciones de los derechos humanos han aumentado en los últimos años: en los medios de comunicación, en las campañas políticas, en los movimientos de las muje-

¹ Para más información, véase: <https://www.aljazeera.com/tag/taliban/>

res y feministas de la última ola que han elegido tratar principalmente la lucha contra la violencia de género y también en las noticias del período de la pandemia (Boccia, 2018; Swanton, 2019; Donato, 2020). Sin embargo, la aplicación de estos conceptos sigue siendo insuficiente y la disparidad entre las narrativas, las prácticas y las realidades que vivimos es relevante. Entre las cuestiones de derechos humanos que afectan a la vida de las mujeres están la vida pública y política, la salud y los derechos sexuales y reproductivos, el derecho a un nivel de vida adecuado, la violencia de género contra las mujeres y el acceso a la justicia (United Nations Publication HR/PUB/14/2, 2014). A pesar de esto, es relevante enfatizar que esta evolución en la ampliación de los derechos humanos también, y explícitamente, como derechos de las mujeres es un logro reciente. Es sólo con la Declaración de Pekín de 1995 que esta afirmación se convierte en una declaración actual en el debate internacional (Merry, 2002; 2009). En este contexto, cabe reconocer que es a partir de 1948 que los instrumentos declarativos y los convenios internacionales se han ido incorporando hasta convertirse en parte de las legislaciones internas de los Estados firmantes (Conforti & Focarelli, 2010). Sin embargo, la soberanía de los Estados no cede – al menos no tan fácilmente – a las normas de los organismos internacionales. Por ello, el gradualismo en las declaraciones y convenciones ha jugado el papel de acostumbrar a los Estados del mundo a una mayor atención a los derechos humanos, y sólo más tarde, a los conceptos de justicia social y prácticas no discriminatorias hacia determinados miembros de la sociedad: las mujeres a efectos de este capítulo.

Los derechos humanos son el lenguaje que debe acabar con la injusticia y la desigualdad, las leyes y los documentos son sólo un punto de partida hacia la deconstrucción de un *statu quo* injusto y desigual que ha discriminado durante mucho tiempo a un sector de la sociedad como lo son las mujeres.

En los siguientes párrafos que componen este capítulo, nos centraremos en la evolución de los derechos de las mujeres como derechos humanos dentro de dos organismos internacionales: las Naciones Unidas y el Consejo de Europa. Se seleccionarán algu-

nos textos de convenios y declaraciones internacionales y se presentarán los principales enfoques teóricos para proceder a un análisis sobre los derechos humanos de las mujeres que se concentrará en los años que van de 1945/48 a 1995 para destacar los principales puntos de referencia y, a continuación, de 1995 a 2015 con respecto a la acción y las declaraciones de la ONU. En paralelo, se examinarán los principales documentos del Consejo de Europa que se han ocupado de los derechos de las mujeres: moviéndose entre las prácticas no discriminatorias y la eliminación de la violencia contra las mujeres según el Convenio de Estambul de 2011. Por último, reflexionaremos sobre la importancia de los términos y palabras de género para permitir una mayor protección y promoción de los derechos humanos y de las mujeres (Donato, 2020; Walby et al., 2017; Bo, 2015; Chomsky, 2013), respetando los principios de no discriminación, justicia social y la promesa de una vida sin violencia para todos los seres humanos y, específicamente, para las mujeres. La cuestión de fondo que guiará este estudio exploratorio es investigar qué pueden hacer los organismos internacionales y cómo pueden influir en el debate internacional y en los Estados individuales, incluso en los que no están atentos a este tipo de conceptos, para avanzar hacia una dirección más equitativa y justa en lo que respecta a los derechos de todos², como seres humanos y como ciudadanos del mundo. En detalle, se hará hincapié en las todavía grandes lagunas que caracterizan el escenario internacional en lo que respecta a los derechos humanos de las mujeres.

1. Los derechos de la mujer en los documentos de la ONU: 1948–1995

El concepto de discriminación(es) es relevante para el análisis y el debate sobre la evolución de los derechos de las mujeres co-

² Todos hace parte de una corriente cultural que brega por un lenguaje inclusivo utilizando vocales neutras en las palabras en plural. Para más información, véase: 1) <https://bit.ly/34odyAG>; 2) <https://bit.ly/3ouZ7lk>; 3) <https://bit.ly/3uvXO9m>

mo derechos humanos. No es casualidad que algunos autores, como Flood (2001), señalen la importancia de involucrar a los hombres en aquellas intervenciones y estrategias destinadas a prevenir la violencia contra las mujeres, como una forma de fomentar las iniciativas de base tanto de los gobiernos como de los movimientos. La idea es que, al integrar nuevas perspectivas que incorporen a los hombres, hay posibles soluciones para la lucha y la prevención de las discriminaciones contra las mujeres. Esta idea está ganando un nuevo espacio en la región, y esto es bueno para contrarrestar tanto la violencia de género como todas las formas de discriminaciones hacia las mujeres. Flood sugiere que “para avanzar hacia la eliminación de la violencia contra las mujeres, tendremos que cambiar las actitudes de los hombres, comportamientos, identidades y relaciones” (p. 359). Las organizaciones internacionales, sin embargo, sólo recientemente han intentado salir del enfoque exclusivo de las mujeres centrándose en cómo solucionar las desigualdades integrando a todos los grupos de la sociedad. En este sentido, el enfoque de la transversalidad de género es evidentemente crucial, así como la idea de producir estadísticas de género (Walby et al., 2017) que aborden los principales puntos de discriminación, hacia la justicia social, la libertad, los derechos humanos y una vida libre de violencia para todos, especialmente para los que más la sufren: las mujeres.

El artículo 1 de la Carta de Naciones Unidas estipula como uno de sus principales objetivos la promoción y el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales “sin distinción de raza, sexo, idioma o religión”. Además, el artículo 13 también prohíbe la discriminación por razón de sexo y el 55 aboga por la promoción de los derechos humanos universales (Rafols, 1998). La protección de los derechos humanos en el ámbito de la ONU es responsabilidad de la Asamblea General y del Consejo Económico y Social, así como del Consejo de Derechos Humanos, creado por la Asamblea General en su resolución de 15 de marzo de 2006 (Conforti & Focarelli, 2010). Sin embargo, hay que recordar que las competencias de estos tres órganos y organismos subsidiarios se limitan a la creación de actos normativos de carác-

ter no vinculante. En concreto, las principales medidas son las recomendaciones, las declaraciones y los convenios multilaterales. En el ámbito de la ONU, también existe un Comité específico para la Eliminación de la Discriminación contra las Mujeres, que realiza un seguimiento detallado de las condiciones en cada país.

Los hombres y las mujeres se mencionan explícitamente en la Carta de la ONU de 1945 (Offen, 2011, p. 250) pero es la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) la primera declaración de la ONU sobre el tema. El artículo 1 expresa: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

Es importante señalar que, gracias a la presión de algunas mujeres que contribuyeron a la redacción de la Declaración de 1948, como Eleanor Roosevelt y Hansa Jivraj Mehta, y como nos recuerda la famosa académica Marcela Lagarde (1997), la expresión utilizada no apostó por un falso genérico y neutro “todos los hombres”, sino que insistió en “seres humanos”.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, los derechos civiles y políticos de las mujeres en todo el mundo eran todavía escasos (Shachar, 2001; McCarthy, 2015). Sólo con la Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer de 1952, cuando el sufragio universal aún no se había extendido a muchas mujeres en el mundo y menos de 100 países lo contemplaban (Butterfield, 2012), comenzó una nueva era para los derechos políticos de las mujeres.

En 1975, se estableció el Día Internacional de la Mujer y el Decenio Internacional de la Mujer (McCarthy, 2015; Olcott, 2012). Estas dos medidas ciertamente centran la atención en la condición de las mujeres en todo el mundo, pero no adoptan una visión holística y se centran solo en las mujeres, excluyendo así a los hombres y careciendo de un enfoque de transversalidad de género, que sólo se integrará recientemente, aunque de manera parcial en los documentos de las organizaciones internacionales.

El documento más preciso de los derechos de la mujer y de la lucha contra la discriminación hacia ellas es la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la

mujer³, adoptada en 1979 por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Este documento es la continuación de la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra las Mujeres del 20 de diciembre de 1993, que se dirige a los Estados para pedirles que supriman las leyes, prácticas, costumbres y normas que discriminan a la mujer e impiden el disfrute de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres (Hellum & Aasen, 2013). Al incorporar un aspecto comparativo en relación con los hombres e introducirlos en el debate, el disfrute de los derechos de las mujeres como derechos humanos y la eliminación de todas las formas de discriminación hacia ellas es una cuestión que concierne a todos, incluidos los hombres. La CEDAW es un tratado internacional de derechos para las mujeres (Englehart & Miller, 2014) y hasta 2021 ha sido ratificado por 189 Estados en un total de 193 países miembros de la ONU. Y es relevante destacar que los Estados que no han ratificado o no se han adherido a la convención son Irán, Palau, Somalia, Sudán, Tonga y también los Estados Unidos. Esto demuestra que la garantía de la igualdad de derechos y oportunidades para hombres y mujeres sigue siendo una realidad que muchos países, incluso los supuestamente “desarrollados y democráticos”, no quieren aceptar como un principio universal y mundial, hasta el punto de participar en estos convenios internacionales.

Entre los derechos humanos y civiles que establece la CEDAW, el artículo 7 se concentra en el acceso de las mujeres a la toma de decisiones en la vida política y pública, y el artículo 8 exige a los Estados miembros que:

adopten todas las medidas apropiadas para garantizar a la mujer, en igualdad de condiciones con el hombre y sin discriminación alguna, la oportunidad de representar a su gobierno en el plano internacional y de participar en la labor de las organizaciones internacionales.

Mientras que el artículo 10 aborda la necesidad de la igualdad de acceso a la educación entre hombres y mujeres. La CEDAW se

³ UN, CEDAW (Nueva York: 197). <https://bit.ly/3LidN0E>

centra en diferentes tipos de derechos, desde los civiles y políticos hasta los sociales, económicos y culturales y en la igualdad de oportunidades y de resultados entre hombres y mujeres (Englehart & Miller, 2014; Hellum & Aasen, 2013). En este sentido, la Convención esboza varias formas en las que los Estados pueden actuar para eliminar todas las formas de discriminación contra las mujeres: desde la protección de los derechos de las mujeres en el plano jurídico hasta la abolición en cada país de las prácticas perjudiciales para el disfrute de estos derechos (O'Rourke & Swaine, 2015). La Convención también establece la igualdad de derechos de las mujeres para decidir: “libre y responsablemente sobre el número de sus hijos y el intervalo entre los nacimientos y a tener acceso a la información, la educación y los medios que les permitan ejercer estos derechos” (art. 16).

La CEDAW igualmente aboga por servicios sanitarios no discriminatorios para las mujeres (art. 12), condena el tráfico sexual de mujeres y otras formas de explotación sexual de las mismas (art. 6). Sin embargo, una vez más, esto no se aplica en muchos países, aunque casi todos los Estados son miembros de organismos internacionales y supraestatales como las Naciones Unidas.

Con el paso de los años, en 1995, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró que “los derechos de las mujeres son derechos humanos” (art. 14, Declaración de Pekín, 1995)⁴. La Conferencia de Pekín de 1995 representó uno de los eventos trascendentales que reflexionó sobre las mujeres en las sociedades y tuvo en cuenta múltiples contextos que incluían realidades sociales, económicas y religiosas, además de enfatizar la esfera de los derechos humanos a la hora de debatir las políticas internacionales para contrastar las discriminaciones contra las mujeres, entre ellas la violencia de género (Bunch & Carrillo, 1991; Bodelón, 2013; Swanton, 2019).

La plataforma, elaborada como resultado de la reunión en China, expresa la voluntad de la comunidad internacional – representada por las delegaciones de los gobiernos nacionales, las

⁴ 1 UN, Declaración y Plataforma de Acción de Beijing, (Nueva York: UN, 1995), <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20E.pdf>

asociaciones de mujeres y las ONG que participaron en las sesiones paralelas de debate del foro sobre la mujer en Huairou – de “garantizar el pleno ejercicio por parte de las mujeres y las niñas de todos los derechos humanos y adoptar medidas eficaces contra las violaciones de estos derechos, y libertades” (art. 23, Declaración de Beijing, 1995). El marco global de la plataforma de acción de la declaración de Pekín también afirma los principios de justicia social e integración de la perspectiva de género superando la de “sólo mujeres”, como se ve a continuación:

Absolute poverty and the feminization of poverty, unemployment, the increasing fragility of the environment, continued violence against women and the widespread exclusion of half of humanity from institutions of power and governance underscore the need to continue the search for development, peace and security and for ways of assuring people-centred sustainable development. The participation and leadership of the half of humanity that is female is essential to the success of that search. Therefore, only a new era of international cooperation among Governments and peoples based on a spirit of partnership, an equitable, international social and economic environment, and a radical transformation of the relationship between women and men to one of full and equal partnership will enable the world to meet the challenges of the twenty-first century⁵ (Plataforma de acción de Beijing, 1997, punto 17).

⁵ En español: “El marco global de la plataforma de acción de la declaración de Pekín afirma: La pobreza absoluta y la feminización de la pobreza, el desempleo, la creciente fragilidad del medio ambiente, la continua violencia contra las mujeres y la exclusión generalizada de la mitad de la humanidad de las instituciones de poder y gobernanza ponen de manifiesto la necesidad de continuar la búsqueda del desarrollo, la paz y la seguridad y de los medios para garantizar un desarrollo sostenible centrado en las personas. La participación y el liderazgo de la mitad de la humanidad que es femenina es esencial para el éxito de esa búsqueda. Por lo tanto, sólo una nueva era de cooperación internacional entre los gobiernos y los pueblos, basada en un espíritu de asociación, un entorno social y económico internacional equitativo y una transformación radical de la relación entre mujeres y hombres hacia una asociación plena e igualitaria, permitirá al mundo hacer frente a los desafíos del siglo XXI”.

Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, las revisiones de la Plataforma hasta 2015 concluyeron que persiste la desigualdad de hecho y de derecho entre hombres y mujeres en el mundo (United Nations Publication HR/PUB/14/2, 2014).

2. Los derechos de la mujer en los documentos de la ONU y COE: 2000–2015

En el año 2000, los Objetivos de Desarrollo del Milenio (MDGs)⁶ – compromisos de carácter político que tienen importancia crucial porque han hecho posible el apoyo internacional para abordar problemas mundiales – incluyeron la promoción de la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres como objetivo 3 (Langhelle, 2000; Barton, 2005). Estos objetivos de Desarrollo del Milenio debían alcanzarse en 2015. En concreto, el objetivo 3A consistía en eliminar la disparidad de género en la educación. Sin embargo, como se desprende del texto y de las declaraciones en referencia a los ODM que tratan sobre la mujer y las cuestiones de género, en el año 2000 se siguió haciendo hincapié únicamente en el sistema educativo y no se incluyen medidas para promover los derechos de la mujer como derechos humanos *tout court* (Harman, 2012).

El Consejo de Derechos Humanos – se configura como principal órgano intergubernamental de las Naciones Unidas para promover y proteger los derechos humanos y cuenta con 47 Estados elegidos por la Asamblea General – ha celebrado mesas redondas sobre los derechos de las mujeres y la integración de la perspectiva de género recién en 2006 (Bras Gomes, 2015). La integración de la perspectiva de género en los documentos internacionales es de crucial importancia porque ayuda a discernir el impacto de los diferentes programas, medidas y leyes políticas sobre hombres y mujeres, a nivel internacional, regional y nacional también (Dona-

⁶ UN, The Millennium Development Goals Report (Nueva York: UN, 2010). <http://www.un.org/millenniumgoals/pdf/MDG%20Report%202010%20En%20r15%20- low%20res%2020100615%20- .pdf#page=22>.

to, 2019; Walby et al., 2017). Además, a pesar de que la integración de la perspectiva de género – tanto a nivel teórico como metodológico – no se centra específicamente en las mujeres, las diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres, aún muy vivas en todo el mundo, llevan a insistir en las mujeres como primer paso para desafiar las desigualdades de género.

Algunas declaraciones y resoluciones generales aprobadas por la Asamblea General sobre la protección de las mujeres son la Resolución 61/438 del 30 de noviembre de 2006⁷ y la Resolución 62/133–34 del 18 de febrero de 2007 sobre la “Eliminación de la violación y otras formas de violencia sexual en todas sus manifestaciones, especialmente en situaciones de conflicto y situaciones análogas”⁸. Estas resoluciones no tienen carácter vinculante, pero pueden ejercer una presión moral sobre los Estados individuales y convertirlas – luego – en normas jurídicas vinculantes. De hecho, estas resoluciones enfatizan la cooperación entre los países y las buenas prácticas compartidas para dificultar las discriminaciones y violencias contra las mujeres que se producen a nivel mundial. Ambas resoluciones tienen también una importancia fundamental porque ponen de manifiesto que la violencia sexual no es un asunto privado, sino público, y que la comunidad internacional y los Estados individuales deben actuar para evitar que se utilice como herramienta de imposición de la fuerza y el poder, incluso en situaciones de conflicto y afines, como forma de avanzar en la condición de las mujeres a nivel mundial.

El Convenio de Estambul (2011)⁹ es uno de los principales tratados de derechos humanos que establece normas exhaustivas para garantizar el derecho de las mujeres a una vida sin violencia. El Convenio forma parte de los documentos aprobado por el Consejo de Europa que es una organización continental (Europa), interregional y de derechos humanos. No es una organización de la UE, aunque a menudo se confunde como tal. Sus objetivos son el res-

⁷ UN/GA, A/RES/61/438. <https://digitallibrary.un.org/record/588530?ln=en>

⁸ UN/GA, A/RES/62/134 (2007). <https://bit.ly/338TWju>

⁹ Consejo de Europa, Convenio para prevenir y combatir la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica (Estambul, 2011). <https://rm.coe.int/168046031c>

peto de los derechos humanos, la democracia y el Estado de Derecho en Europa. Como suele ocurrir con el derecho internacional público, el Consejo de Europa no tiene poder para elaborar leyes vinculantes, pero sí tiene autoridad para hacer cumplir los acuerdos internacionales decididos entre sus Estados miembros (actualmente hay 47 Estados). El Convenio reconoce también la violencia contra las mujeres como una violación de los derechos humanos y una forma de discriminación contra ellas. El Convenio, también conocido como “Convenio para prevenir y combatir la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica”, tiene como objetivo principal la coordinación entre los Estados miembros para prevenir y poner fin a los actos de violencia contra las mujeres tanto en el espacio público como en el privado. El artículo 3 presenta la definición tanto de los actos como de los actores relacionados con la violencia perpetrada contra diferentes sujetos. Esta herramienta legal menciona específicamente la expresión de la violencia contra las mujeres y la violencia de género. El Convenio se mueve a través del llamado “enfoque de las 4 P”: Protección, Prevención, Persecución – respectivamente de las víctimas, de la violencia de género y de los agresores – y Políticas integradas. También establece la creación del Grupo de Expertos en Acción contra la Violencia hacia las Mujeres y la Violencia Doméstica (GREVIO) y obliga a los Estados miembros a aplicar las medidas del mismo, poniendo de relieve los derechos de las mujeres y su pleno disfrute de una vida libre de violencia. Sin embargo, las mujeres siguen siendo actores pasivos de las políticas, a menudo recordadas como víctimas en todo el texto del Convenio, a pesar de su empoderamiento y de que se fomenta la cooperación con los movimientos de las mujeres, la perspectiva “solo mujeres” y falta de integración de los hombres sigue siendo relevante en el texto del Convenio. Gracias a las medidas previstas y al control del grupo GREVIO, la Convención representa un instrumento de control para los Estados firmantes individuales y guardián de los esfuerzos regionales y mundiales para combatir la violencia de género, a pesar de las recientes retiradas, por ejemplo, de Turquía en 2021.

Los objetivos de desarrollo sostenible (SDGs)¹⁰, aprobados en 2015 como actualización de los objetivos de desarrollo del milenio, también se centran en el empoderamiento de las mujeres y la lucha contra la violencia de género. En concreto, dentro del ODS 16 se encuentra la meta 16.1 que pretende “Reducir considerablemente todas las formas de violencia y las tasas de mortalidad conexas en todo el mundo” y la meta 16.3 que se centra en la promoción del “Estado de derecho en los planos nacional e internacional y garantizar la igualdad de acceso a la justicia para todos”. Además, el ODS 5 (5.2) incluye la meta de eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas para 2030. A diferencia de las medidas anteriores del sistema de las Naciones Unidas, algunos países se han comprometido activamente a realizar cambios transformadores, tanto en los gobiernos como en las organizaciones de mujeres, y a esforzarse por el diálogo entre ambos. Los países de la ONU están desarrollando mecanismos para avanzar en los SDGs y una de las principales carencias es la falta de datos y medidas de seguimiento de la igualdad de género, que permitan la comparación y el intercambio de mejores prácticas; de ahí la importancia de las estadísticas de género, así como el uso adecuado y acordado a nivel mundial de las palabras, las prácticas y el lenguaje de género contra las diferentes formas de discriminación.

3. Construir nuestros futuros próximos: palabras de género y derechos humanos contra las discriminaciones y la violencia

Garantizar que el marco de los derechos humanos se haya adaptado para incluir los derechos de las mujeres no ha sido fácil. Y esto pasa porque se requiere una comprensión exhaustiva de las

¹⁰ UN, SDGs. https://www.undp.org/sustainable-development-goals?utm_source=EN&utm_medium=GSR&utm_content=US_UNDP_PaidSearch_Brand_English&utm_campaign=CENTRAL&c_src=CENTRAL&c_src2=GSR&gclid=CjwKCAiAp8iMBhAqEiwAJb94z07xZaHG240UihHgEPzU7xcetAmh7BTmo5UxIcTmSfU15IFoAExMBoCZ48QAvD_BwE

estructuras sociales subyacentes y las relaciones de poder que definen las sociedades. Son estas estructuras de poder que tienen peso y conducen a la concientización y evolución de los derechos de todas las partes de la sociedad como derechos humanos. Además, cuando se trata de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres, el concepto de universalidad es particularmente relevante para considerar y detallar. De hecho, aún no resulta una tarea sencilla, y como ya evidenciado en otros estudios (Butterfield, 2012; Cook, 2012; MacKinnon, 2007, entre otros), es posible desafiar los aspectos discriminatorios y opresivos de las diferentes culturas, conservando y respetando sus aspectos positivos, y al mismo tiempo negociar los derechos humanos de las mujeres con la cultura.

Entre las mayores formas de discriminación está la violencia de género “como categoría teórica crítica que constituye y es constitucional por las relaciones de poder” (Nayak & Suchland, 2006, p. 4). Al igual que muchos conceptos de las ciencias sociales y del derecho internacional, las discriminaciones y derechos humanos son nociones e ideas extremadamente controvertidas. Lo mismo pasa con la violencia ejercida contra las mujeres, que no resulta ser una excepción. En términos generales, la violencia es el “uso de la fuerza con probabilidad de daño corporal, para obtener la sumisión o la eliminación del campo de juego” (Calise & Lowi, 2010, p. 205). La elección de definiciones específicas por parte de las personas refleja estudios, teorías, valores e intereses individuales. En el caso particular de la violencia ejercida contra las mujeres, las obras de Karl Marx han dejado un legado simbólico tanto para las reivindicaciones de las mujeres como para la lucha contra la violencia de género. Gramsci ha acuñado el término hegemonía identificando el proceso que permite a una clase de toda la sociedad tomar el control sobre las demás estableciendo su percepción de la realidad como el sentido común. Feministas y activistas de las mujeres como Nancy Fraser, Cinzia Aruzza y Tithi Bhattacharya han atacado este *statu quo* aportando nuevas formas de ver las sociedades, la justicia social y de género y las

construcciones sociales para despertar la conciencia pública (Aruzza et al., 2019).

Sólo por mencionar algunos, los estudiosos de los siglos y del mundo han estado muy atentos a la forma en que se ha perpetrado la violencia hacia las mujeres y han seleccionado las razones que la motivan. Como se afirma en “Las palabras y los cuerpos” de María Luisa Boccia (2018), Marx – como brillante filósofo, sociólogo y teórico político – ha dado al mundo, y a las mujeres, la idea de que es posible cambiar la realidad: una revolución simbólica que es lo que “el pensamiento puede hacer por la revolución”, es decir, “dar forma, intercambiar y hacer operativa una representación diferente de la realidad” (p. 22). Esta es una característica indispensable para iniciar nuevas narrativas sobre las mujeres. En nuestra época, una de las revoluciones sociales más urgentes pasa por liberar a las mujeres de la violencia y luchar contra el dominio sobre el cuerpo de las mujeres, una vez que éstas han interiorizado la conciencia de sí mismas y, parafraseando a Stuart Hall (1989), teniendo en cuenta que “las identidades se constituyen, por tanto, dentro y no fuera de la representación” (p. 68). De hecho, una de las principales cuestiones que hay que tener en cuenta al hablar de la violencia de género contra las mujeres es el significado del cuerpo de las mujeres, concebido durante mucho tiempo como un factor determinante que induce a los hombres a cometer y perpetrar violencia contra ellas y produce, exacerbando las ya existentes desigualdades y produciendo discriminaciones. Referirse a los cuerpos como pilar para entender la violencia contra las mujeres va mucho más allá de la violencia física. Por el contrario, tiene que ver con considerar la identificación de género de la violencia teniendo en cuenta – pero yendo más allá – su sexualidad, por lo tanto reconociendo, debatiendo y superando cómo se han significado los cuerpos femeninos en los siglos (Aruzza & Cirillo, 2017), y en las últimas décadas: un aspecto de la vulnerabilidad relacionado con el valor simbólico que la sociedad le atribuye (Bourdieu, 2001), en el que el cuerpo es el escenario de la acción política, el tejido material y social que mantiene unido al colectivo (Federici, 2020, p. 41), y el género es su pegamento estructu-

ral. Por eso, es fundamental el uso de la expresión Violencia de género contra las mujeres, donde las mujeres son sujetos (no sólo víctimas u objetos de violencia), y la palabra género, así como la “palabra–concepto” mujer, son inclusivas.

La idea de derribar una mentalidad cultural específica que sigue considerando a las mujeres como un componente vulnerable e inferior de la sociedad constituye parte del marco teórico – y del desafío – de esta investigación inicial. En efecto, a pesar de que la retórica sobre el tema parece haber cambiado, la persistencia de los hechos de violencia y discriminación hacia las mujeres muestra un panorama diferente. La posibilidad de alcanzar y encontrar la libertad – una vida libre de discriminaciones y violencias en este contexto específico – es precisamente una práctica del pensamiento que permite la creación de una nueva realidad cultural, y también una acción política libre (Weil, 1983) capaz de imponerse al individualismo y a la soledad (Beck, 2000; Elias, 1992) y de desafiar la actitud natural (Husserl, 1982) o la paradoja de la doxa, según la cual “las condiciones más intolerables de la existencia pueden parecer a menudo aceptables e incluso naturales” (Bourdieu, 2001, p.7).

Además, el concepto de dominación masculina es determinante para comprender cómo la violencia de género contra las mujeres ha sido una condición estructural de la vida de las mujeres en diferentes épocas y contextos. Bourdieu trató el tema de la violencia simbólica y la refirió a aquella tipología de violencia

simbólica, dulce, insensible, invisible para las propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de las vías puramente simbólicas de la comunicación y del conocimiento, más precisamente, del desconocimiento, del reconocimiento y de la gratitud o, en el límite, del sentimiento (Bourdieu, 2001, p. 8)¹¹.

¹¹ Traducción del texto en inglés: “symbolic, sweet, insensitive, invisible for the victims themselves, which is exercised essentially through the purely symbolic ways of communication and knowledge, more precisely, misknowledge, recognition and gratitude or, at the limit, sentiment”.

Esta tipología de violencia es visible en los documentos de las organizaciones internacionales que se discuten en este trabajo de investigación, especialmente en el Convenio del Consejo de Europa del 2011, y por lo tanto, sigue siendo crucial mencionarla a la hora de entender cómo las discriminaciones se estructuran en violencias en las sociedades y se dirigen sobre todo a un grupo de la misma. Según Bourdieu, la violencia simbólica es la forma más insidiosa de violencia contra las mujeres, ya que es ejercida por el dominador (los hombres) que impone una determinada visión del mundo a las dominadas (las mujeres). Y, al ser una violencia simbólica relacionada con el poder y el dominio, se reproduce en diferentes lugares mediante la utilización de aparatos, estrategias y mecanismos de control (Hooks, 1999). Esto recuerda, en parte, a la forma en que Foucault entendía la dominación en términos de relaciones de poder que controlan y amonestan.

Pero esto, afirmaba Bourdieu, no es inevitable (p. 16): el orden puede cambiar, la visión y la división social pueden eludirse y la “revolución” puede tener lugar. La revolución también pasa por las palabras que dan vida y forma a nuestra percepción de la realidad. La evolución de los derechos de las mujeres siempre ha estado sujeta a una serie de poderes que han impuesto el dominio de un grupo de la sociedad, definido biológicamente por el sexo masculino, sobre el “segundo” y “subordinado” grupo definido por el sexo femenino. Esta situación se ha quedado obsoleta, la palabra biológica ha sido sustituida a lo largo de las décadas por la palabra género, que tiene una base conceptual más cultural, y las discriminaciones o subyugaciones de poder han ido disminuyendo en relación con el género femenino. Sin embargo, aún queda mucho camino por recorrer para el pleno disfrute de los derechos de las mujeres desde la perspectiva de los derechos humanos: los distintos países del mundo adoptan medidas y políticas diferentes, la igualdad de género no se pone en práctica ni siquiera en aquellos países en los que se acepta abiertamente, y las formas patriarcales de poder siguen persistiendo en todo el mundo, aunque en distintos grados. Es aquí donde el papel de las palabras y documentos vinculantes y de *soft power* como *moral disuasion*

de las organizaciones internacionales – en conjunto también con el diálogo entre estas organizaciones y aquellas no gubernamentales y movimientos – se vuelve aún más central.

Conclusiones

“Las mujeres son en este momento a la vez fuertes y atacadas, más libres y con mayores dificultades, y no hay contradicción entre lo uno y lo otro” (Aruzza & Cirillo, 2017, p. 9).

Los intentos de derrocar el patriarcado como relación de poder han cambiado el lugar y el papel de las mujeres en las sociedades y han creado nuevas luchas para ampliar los derechos humanos. Pero, como señala Fraser (2019), los movimientos progresistas feministas y sociales han producido más un cambio de conciencia que una creación real de prácticas, estructuras e instituciones capaces de cambiar la vida de las personas, en este caso de las mujeres (p. 43). Por lo tanto, contar con instrumentos vinculantes y declarativos de las organizaciones internacionales para promover y proteger los derechos de las mujeres en el ámbito de los derechos humanos es de suma importancia. Esto significaría permitir a todos los que habitan este mundo vivir una vida sin discriminación, y sin discriminación basada en el género, promover los derechos de las mujeres como derechos humanos y así acabar con las prácticas de poder y violencia, que todavía se ejercen con demasiada frecuencia contra las mujeres. De hecho, los derechos humanos son derechos que conciernen y se aplican a todos los seres humanos. No son una cuestión de género, pero la protección de las personas de diferentes sexos y géneros, de todas las personas, debe ser la base de un sistema mundial capaz de garantizar la libertad de expresión, una vida sin violencia ni discriminación, y el acceso a la justicia social.

En fin, hay un femenino específico que permite que la humanidad siga existiendo: esto no debe olvidarse. Aunque puede haber muchas especificidades que produzcan una evolución del ser humano como tal, parece que la contribución de la mujer al mun-

do y su afinidad con la vida por estar más cerca de la vida humana debería ser el principio de esta discusión: los derechos de las mujeres son la base de los derechos humanos porque permiten que la humanidad como tal progrese, con los hombres, por supuesto, pero – yo creo – de una manera aún más consciente y directa. En este sentido, también el concepto de igualdad sustantiva frente a la igualdad formal es crucial para precisar. La Convención CEDAW y el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra las Mujeres expresan esta diferencia y piden a los Estados que actúen en favor de la igualdad de resultados, además de la igualdad de partida. Sin embargo, el objetivo de la igualdad sustantiva no es una mera herramienta de derecho internacional: requiere un cambio en las actitudes sociales, en los roles de género y el desafío a los guiones y estereotipos de género. Esta es la única vía posible que tenemos para desafiar la discriminación – de todos los tipos – hacia las mujeres y proponer un disfrute más amplio de los derechos humanos, de las mujeres y de la justicia de género y social.

Bibliografía

- Arruzza, C., Bhattacharya, T., & Fraser, N. (2019). *Femminismo per il 99 Per cento: Un Manifesto*. Bari, Italia: Editori Laterza.
- Arruzza, C., & Cirillo, L. (2017). *Storia delle storie del femminismo*. Roma, Italia: Edizioni Alegre.
- Barton, C. (2005). Women debate the MDGs. *Development*, 48(1), pp. 101-106.
- Bo, C. (2015). Social Constructivism of Language and Meaning. *Croatian Journal of Philosophy*, 15(43), pp. 87-113.
- Boccia, M. L. (2018). *Le parole e i corpi: scritti femministi*. Roma, Italia: EDIESSE.
- Bodelón, E. (2013). *Violencia de género y las respuestas de los sistemas*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Didot.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine domination*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Bras Gomes, V. (2015). The economic empowerment of women-The United Nations Human Rights Council Expert Working Group on

- Discrimination Against Women. *Human Rights Defender*, 24(3), pp. 5-8.
- Bunch, C. & Carrillo, R. (1991). *Gender Violence: A Development and Human Rights Issue*. New Brunswick, Canadá: Center for Women's Global Leaders, Rutgers University.
- Butterfield, J. E. (2012). Gendering 'universal' human rights: international women's activism, gender politics and the early cold war, 1928-1952. University of Iowa. <https://doi.org/10.17077/etd.rhbotyt3>
- Calise, M., & Lowi, T. J. (2010). *Hyperpolitics: an interactive dictionary of political science concepts*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Chomsky, N. (2013). What kind of creatures are we? Lecture 1: What is language? *The Journal of Philosophy*, 90(12), pp. 645-700.
- Conforti, B. & Focarelli, C. (2010). *Le Nazioni Unite*. Padua, Italia: CEDAM.
- Cook, R. J. (ed.). (2012). *Human rights of women: National and international perspectives*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Donato, S. (2019). The evolution of the International Documents in Fighting Violence Against Women. En L. Picarella & G. Truda (eds.), *Social Systems, Cultures and Development: Fundamental Rights, Gender, Inequalities* (pp. 23-49). Baronissi, Italia: Gutenberg Edizioni.
- Donato, S. (2020). Gender-Based Violence against Women in Intimate and Couple Relationships. The Case of Spain and Italy during the COVID-19 Pandemic Lockdown. *Italian Sociological Review*, 10(3S), pp. 869-887.
- Elias, N. (1992). *La società degli individui*. Bologna, Italia: il Mulino.
- Englehart, N. A., & Miller, M. K. (2014). The CEDAW effect: international law's impact on women's rights. *Journal of Human Rights*, 13(1), pp. 22-47.
- Federici, S. (2020). *Caccia alle streghe, Guerra alle donne*. Roma, Italia: NERO.
- Flood, M. (2011). Involving Men in Efforts to End Violence Against Women. *Men and Masculinities*, 14(3), pp. 358-377.
- Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: Critical Reflections on the "postsocialist" Condition*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Fraser, N. (2019). *The old is dying and the new cannot be born: From progressive neoliberalism to Trump and beyond*. Londres, Reino Unido: Verso Books.

- Harman, S. (2012). Women and the MDGs: too little, too late, too gendered. In *The Millennium Development Goals and Beyond: Global Development after 2015* (pp. 84-101). Londres, Reino Unido: Routledge.
- Hellum, A., & Aasen, H. S. (eds.). (2013). *Women's human rights: CEDAW in international, regional and national law*. Vol. 3. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Hooks, B. (1999). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, Estados Unidos: South End Press.
- Jedlowski, P. (2017). *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*. Roma, Italia: Carocci.
- Lagarde, M. (1997). Identidad de género y derechos humanos la construcción de las humanas. *Estudios básicos de derechos humanos*, 127, pp. 85-126.
- Langhelle, O. (2000). Sustainable Development and Social Justice: Expanding the Rawlsian Framework of Global Justice". *Environmental Values*, 9(3), pp. 127-52. doi:10.3197/096327100129342074.
- MacKinnon, C. A. (2007). *Are women human?* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Merry, S. E. (2002). Las mujeres, la violencia y el sistema de derechos humanos. *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, 2(15), pp. 64-91.
- Merry, S. E. (2009). *Gender violence: a cultural perspective*. Chichester, Reino Unido: Wiley-Blackwell.
- McCarthy, H. (2015). The Diplomatic History of Global Women's Rights: The British Foreign Office and International Women's Year, 1975. *Journal of Contemporary History*, 50(4), pp. 833-853.
- Montoya, C. (2013). *From Global to Grassroots: The European Union, Transnational Advocacy, and Combating Violence against Women*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Nayak, M., & Suchland, J. (2006). Gender Violence and Hegemonic Projects. *International Feminist Journal of Politics*, 8(4), pp. 467-485.
- Offen, K. (2001). Women's rights or human rights? International feminism between the wars. En *Women's Rights and Human Rights* (pp. 243-253). Londres, Reino Unido: Palgrave Macmillan.
- Olcott, J. (2012). Empires of Information: Media Strategies for the 1975 International Women's Year. *Journal of Women's History*, 24(4), pp. 24-48.

- O'Rourke, C., & Swaine, A. (2015). Guidebook on CEDAW general recommendation No. 30 and the UN Security Council resolutions on women, peace and security (UN Women, 2015). *Transitional Justice Institute Research Paper*, pp. 15-13.
- Rafols, X. P. (ed.). (1998). *La Declaración universal de derechos humanos: comentario artículo por artículo* (Vol. 125). Barcelona, España: Icaria Editorial.
- Shachar, A. (2001). *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights (Contemporary Political Theory)*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Sikkink, K. (1998). Transnational Politics, International Relations Theory, and Human Rights. *P.S. Political Science and Politics*, 31 (3), pp. 516-523.
- Swanton, B. (2019). The emergence of gender violence as a policy problem. En L. Sheperd (ed.), *Handbook on Gender and Violence* (pp. 160-172). Cheltenham, Reino Unido: Edward Elgar.
- United Nations Human Rights (2014). Women's Rights are Human Rights. HR/PUB/14/2. United Nations Publication.
- Weil, S. (1983). *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*. Milán, Italia: Adelphi.
- Walby, S., Towers, J., Balderston, S., Corradi, C., Francis, B., Heiskanen, M., & Strid, S. (2017). *The concept and measurement of violence*. Bristol, Reino Unido; Chicago, Illinois: Bristol University Press.

4. *Justicia social en Gabriel García Márquez*

por *Ligia Machado Pardo*

No resulta difícil demostrar que el tema de la justicia social desde el principio de la conquista y la colonización de América ha estado presente en la mayor parte de los intelectuales de este continente. Por supuesto que esto no debe sorprender, pues desde las primeras etapas del proceso civilizatorio en todas las regiones del orbe tal actitud ha sido muy común, entre quienes han cultivado algún tipo de sensibilidad social, en especial al cuestionarse la forma en que se ha distribuido la riqueza entre minorías dominantes y la pobreza predominante en la mayoría de la población.

El hecho de que la génesis de la modernidad estuviese marcada entre otros factores por el mal llamado “descubrimiento de América” – que en verdad resultó ser un “encubrimiento” que trató de aniquilar las culturas de los pueblos originarios y no solo de estas, sino también hasta de sus portadores – le otorgó cierta relevancia al tema de la justicia social entre numerosos intelectuales a ambos lados del Atlántico.

1. Actitud de los intelectuales latinoamericanos en favor de la justicia social

Varios sacerdotes y cronistas como Bartolomé de Las Casas¹ y Antón de Montesinos, así como algunos intelectuales mestizos

¹ “Bartolomé de Las Casas intenta seguir a Vitoria y a Soto, y por ello se le puede ubicar dentro de la Escuela de Salamanca. Los sigue en las líneas generales de la polémica sobre la licitud de la conquista. Pero también se aparta de ellos en

como Garcilazo de La Vega, Huamán Poma de Ayala, Eugenio de Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Clavijero, entre otros, contribuirían en diferentes formas en dar a conocer en Europa la riqueza material y espiritual de aquellos pueblos originarios, además de revelar la cruel explotación de que eran víctimas indígenas y esclavos de origen africano. Su labor de denuncia contribuyó a que otros – aun cuando no hubiesen estado nunca en territorio americano como Vitoria², Moro, Montaigne, Voltaire, etc. – reflejaran en sus respectivos idearios la situación social, que se presentaba en aquel también mal llamado “Nuevo Mundo”, que trataba de ignorar la existencia de ancestrales civilizaciones milenarias.

Si bien hubo algunos funcionarios del poder metropolitano que llegaron a denunciar las injusticias que se cometían y el exterminio de los pueblos originarios, en verdad quienes asumieron un papel mucho más protagónico y arriesgado al respecto fueron intelectuales que desde distintas profesiones contribuirían a fomentar la cultura emancipadora.

No solo indígenas y esclavos fueron víctimas de atropellos durante el período colonial hispano-lusitano, sino también los criollos, hijos de peninsulares o producto del mestizaje que paulatinamente se percataron de que sus intereses no coincidían con los de las metrópolis. Por tal motivo se desarrollaron numerosas insurrecciones contra el monopolio comercial que impedía un desarrollo más acelerado de las economías de los pueblos latinoamericanos. En ocasiones, algunos de sus miembros incluso apoyaron levantamientos de indígenas y de esclavos. Ante cada una de estas

ciertos puntos, donde incluso parece desmerecer en comparación con esos dos maestros. Por ejemplo, se aparta de Vitoria al considerar que la guerra de conquista se puede hacer a los indios como un justo castigo de sus blasfemias contra los cristianos, alegando que uno de los fines de la guerra justa es ser punitiva de las injurias. También se aparta de Soto al proponer un *dominium ultramarinum* e índole política, mientras que el segoviano pensó en un *dominium ultramarinum* solamente de tutela jurisdiccional en lo tocante a la fe. Sin embargo, fue muy grande y loable el esfuerzo de Las Casas por defender el derecho del indígena” (Beuchot, 1992, pp. 67-68).

² “[...] antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente” (Vitoria, 1975, p. 52).

manifestaciones de descontento se expresaban intelectuales contestarios, que muchas veces fueron censurados y reprimidos. En ese contradictorio proceso se fue gestando la identidad cultural latinoamericana a cuya consolidación contribuirían numerosos intelectuales.

En diferentes etapas de cristalización de las identidades de los pueblos latinoamericanos una significativa representación de la intelectualidad orgánica se comprometió con aquellas luchas sociales reivindicadoras de sus derechos por lo que normalmente desempeñaron un papel protagónico desde distintos ámbitos. Sacerdotes, médicos, académicos, periodistas se destacaron en formas diferentes de participación en favor de mayores grados de justicia social, de soberanía y de defensa de la identidad de los pueblos latinoamericanos.

Lógicamente jugar un papel mucho más protagónico lo desempeñarían aquellos intelectuales que tenían un vínculo orgánico con la vida política y jurídica de las colonias en particular, pero también aquellos que se desarrollaban en el área de las humanidades, pues también propiciaban la cultura contrahegemónica, anticolonial, antimonárquica e independentista, gestora de un pensamiento político de emancipación e integración de estos pueblos. Algunos intelectuales desde la poesía, la literatura, el arte o el periodismo se convirtieron en una piedra en el zapato para la monarquía.

Esa destacada labor consolidadora de la identidad latinoamericana se haría más evidente con el despliegue de la Ilustración. Con ella las posibilidades que ofrecían el desarrollo de la imprenta, la navegación marítima así como ciertas libertades concedidas por las nuevas políticas del despotismo ilustrado. La labor de los intelectuales se incrementó considerablemente al contribuir al proceso de fermentación de ideas independentistas como se aprecia en Viscardo³, Miranda⁴, Silva Henríquez, etc.

³ “El Nuevo Mundo es nuestra patria, su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos, por ella, a tomar el partido necesario a la conservación de nuestros derechos propios, y de nuestros sucesores” (Viscardo, 2007, p. 33).

La extraordinaria labor emancipadora de Bolívar, San Martín, O'Higgins, Artigas, Morelos, Hidalgo, Morazán, entre otros, hubiera sido muy difícil si no hubiera contado como antecedente significativo el ideario precursor de numerosos intelectuales que les preparó el camino liberador. En algunos casos numerosos intelectuales les acompañaron para lograr no solo la ruptura con el poder metropolitano, sino también la dignificación de indígenas, esclavos y criollos⁵. Por esa razón, no es posible conocer y comprender la trascendencia de los procesos políticos latinoamericanos si se ignora el protagónico papel de los intelectuales, que en muchas ocasiones no se limitaron a denunciar las injusticias sociales prevalecientes, sino que se involucraron en una praxis revolucionaria para erradicarlas.

En el siglo XIX América Latina despliega una pléyade de intelectuales como Andrés Bello, Francisco Bilbao, Juan Bautista Alberdi, Juan Montalvo, Justo Arosemena, José María Samper, Eugenio María de Hostos, Enrique José Varona, José Martí⁶, entre otros, que contribuirían notablemente a reivindicar los derechos de los pueblos latinoamericanos, en particular de los sectores humildes, ante la complicidad de las oligarquías dominantes y la voracidad del naciente imperialismo yanqui.

Esa fue una época de mayor decantación ideológica en el mundo, de la cual América Latina no escaparía, pues con la consolidación de la modernidad tras las revoluciones burguesas y con

⁴ “Hasta la primera mitad del siglo XVIII, la mayor parte de los movimientos contestatarios que se producían en las colonias hispanoamericanas tendían más bien a modificar ciertas circunstancias de su contexto particular: abolición de alguna ley, reducción de los impuestos o destitución de un gobernador. La expresión ‘Viva el Rey, abajo el mal gobierno’ sintetizaba esa actitud. Esto marca una diferencia fundamental respecto a la posición que comienzan a adoptar Miranda y otros americanos, tales como Nariño, Vargas, Espejo, Gual, España, etc.” (Bohórquez, 2001, p. 88).

⁵ “Los pobres indígenas se hallan en un estado de abatimiento verdaderamente lamentable. Yo pienso hacerles todo el bien posible: primero, por el bien de la humanidad, y segundo, porque tienen derecho a ello, y últimamente, porque hacer bien no cuesta nada y vale mucho” (Bolívar, 1976, pp. 232-233).

⁶ “Es bello que los indígenas descalzos repitan las ideas en que se consagran sus derechos” (Martí, 1875, p. 197).

el despliegue de la Revolución Industrial, si bien el conservadurismo trató de aferrarse a los vestigios del *Ancien régime*, las fuerzas del liberalismo se fueron afianzando. Aparecería un nuevo sujeto social, la clase obrera, que pronto encontraría intelectuales propugnadores de ideologías anarquistas, socialistas y comunistas, la cuales aspiraban por diferentes vías eliminar la explotación del capital y las injusticias que esta sociedad acarrea, como se intentaría en 1871 con la Comuna de París.

La intelectualidad latinoamericana estaría muy activa en la búsqueda también de alternativas que favorecieran mayores grados de justicia social y eso se manifestó en algunos, que – sin abandonar las filas del liberalismo, como José Vasconcelos, José Enrique Rodó, Rafael Uribe Uribe, Pedro Henríquez Ureña, Alejandro Korn o Carlos Vaz Ferreira – asumieron dignas posturas de plantear propuestas reivindicadoras de mejor distribución de la riqueza y mayor justicia social. Otros, en correspondencia con las nuevas demandas que planteaban la Revolución Mexicana y la Revolución de Octubre en Rusia, radicalizaron sus concepciones de orientación anarquista como Manuel González Prada, socialista como José Ingenieros o comunista como José Carlos Mariátegui.

Ante los desafíos del fascismo que emergía como una ideología nihilista y totalizadora intelectuales de diversas posturas ideológicas confluyeron frente a ese enemigo común para salvaguardar la democracia, aunque tuviese concepciones muy diferentes de ella, como en el caso de Diego Rivera, César Vallejo, Antenor Orrego, Alejo Carpentier, Raúl Vidales, Antonio García Nosa, Jorge Eliécer Gaitán, etc.

Todo lo anterior posibilita valorar mucho mejor la significación política y social de intelectuales que, en épocas más recientes, pusieron su pluma al servicio de la lucha por mayores grados de justicia social. Este era el terreno abonado para que Gabriel García Márquez, quien más allá de la literatura⁷, pero también

⁷ “García Márquez comprendió que sus novelas, al inquietar por su contenido político y social, le daban la posibilidad de voltear la realidad y mostrarla al lector desde otras perspectivas enriquecedoras” (Machado, 2020, p. 109).

apoyándose en ella, y a través de una enjundiosa labor periodística pusiese también su pluma al servicio de múltiples causas justas expresando de forma muy auténtica la soledad de América Latina⁸.

Considerar esa destacada labor del intelectual colombiano como un hecho aislado implicaría ignorar o subestimar una pléyade que le antecedió o le acompañaron en similar postura como José Carlos Mariátegui, Cesar Vallejo, Pablo Neruda, Nicolás Guillén, Roberto Fernández Retamar, Ernesto Sábato, Julio Cortázar, entre otros. No se debe ignorar que no faltan quienes también se han identificado más con los poderosos que con los humildes, pero la historia se encargará de juzgarlos.

2. La revolución cubana y la justicia social

En la obra de García Márquez, tanto en su prolífica producción periodística como en sus novelas y cuentos, se revelan frecuentes expresiones de sus concepciones políticas que exponen sus demandas de justicia social en favor de sectores marginados de campesinos, indígenas, obreros, mujeres y de los niños abandonados por la pobreza. En la base de esas ideas subyacía su criterio

⁸ “No obstante, los progresos de la navegación que han reducido tantas distancias entre nuestras Américas y Europa, parecen haber aumentado en cambio nuestra distancia cultural. ¿Por qué la originalidad que se nos admite sin reservas en la literatura se nos niega con toda clase de suspicacias en nuestras tentativas tan difíciles de cambio social? ¿Por qué pensar que la justicia social que los europeos de avanzada tratan de imponer en sus países no puede ser también un objetivo latinoamericano con métodos distintos en condiciones diferentes? No: la violencia y el dolor desmesurados de nuestra historia son el resultado de injusticias seculares y amarguras sin cuento, y no una confabulación urdida a 3 mil leguas de nuestra casa. Pero muchos dirigentes y pensadores europeos lo han creído, con el infantilismo de los abuelos que olvidaron las locuras fructíferas de su juventud, como si no fuera posible otro destino que vivir a merced de los dos grandes dueños del mundo. Este es, amigos, el tamaño de nuestra soledad” (García Márquez, 1982).

de que la raíz de esas situaciones se encontraba en la sociedad capitalista y en particular la dependencia de los países latinoamericanos con relación a los Estados Unidos de América.

Su lucha por la justicia social se puede identificar con el hecho que él conocía muy bien que, detrás de oligarquías nacionales, subyacía un contubernio con las empresas transnacionales de los países capitalistas desarrollados. Por esa razón, al culpar a los gobiernos de turno y a las dictaduras por la predominante injusticia social denunciaba a la vez a las potencias imperialistas explotadoras de los recursos naturales de los pueblos latinoamericanos.

Cuando triunfa la Revolución Cubana valora en alto grado sus primeros logros en relación con alcanzar un nivel mayor de justicia social, aprecia notablemente que esta comienza a distribuir mejor las riquezas entre los sectores humildes de la población y a buscar formas de abandonar la dependencia de los Estados Unidos de América.

Se dio a la tarea de destacar en su labor periodística las luchas del pueblo cubano por su dignidad, en especial en las esferas de la salud y la educación, pero sobre todo al enfrentarse a múltiples flagelos alienantes, entre ellos, el racismo. Tal postura de identificación con el proyecto revolucionario cubano lógicamente le traería como consecuencia algunas represalias⁹.

El escenario político que reinaba a comienzos de los años sesenta en la región latinoamericana ponía en una situación de alerta al gobierno de los Estados Unidos de América dada la efervescencia causada por la Revolución Cubana. Este significativo proceso de carácter socialista inquietaba al gobierno norteamericano en la medida que quebrantaba los parámetros de control y dominio a los que los gobiernos anteriores de ese país estaban acostumbrados.

⁹ “A mí no me dan visa para ir a los Estados Unidos y yo no la quiero; yo creo que hace parte de mi patrimonio político el hecho de que me nieguen la visa para los Estados Unidos precisamente por haber sido corresponsal de Prensa Latina en Nueva York, mientras los gusanos desembarcaban en Playa Girón” (González, 1979, p. 62).

La confianza y optimismo que este acontecimiento significaba para América Latina, García Márquez la resaltaba al entonces expresar:

Me importa que haga su socialismo tomando en cuenta sus propias condiciones, un socialismo que se parezca a Cuba: humano, imaginativo, alegre, sin óxido burocrático. Esto es formidable para toda América Latina, cuyas condiciones son muy parecidas a las de Cuba (González, 1971, p. 63).

La Revolución Cubana implicaba grandes transformaciones sociales y políticas para su pueblo, especialmente en cuanto a un incremento considerable de la justicia social. Pero a la vez se afectaban los intereses económicos y políticos de los Estados Unidos de América en la región y en gran medida su ancestral política del gran garrote o doctrina Monroe, que le permitía violentar las soberanías de los pueblos de Latinoamérica con reiteradas intervenciones militares directas o indirectas conspirando y derrocando gobiernos o imponiendo otros, conforme sus propios intereses.

Esta doctrina era un pretexto en contra del colonialismo europeo, que también fijaba su posición en que América no intervendría en los asuntos europeos, sintetizada en la famosa frase “América para los americanos”, que por supuesto estos últimos eran los norteamericanos. Pero a la vez le servía para intervenir en cualquier país del continente americano, como lo haría en el caso de la guerra de independencia de Cuba y Puerto Rico.

La crítica del Gabo a los gobiernos norteamericanos fue abierta y diáfana. Supo analizar los obstáculos que incidían en el diferente desarrollo histórico de los países americanos, pero sobre todo la nefasta situación que como consecuencia de la situación de dependencia ha traído para América Latina la intervención del coloso del Norte en los asuntos internos de los países del Sur.

Cultivaría una profunda amistad con Fidel Castro en la que se expresaría con frecuencia su clara identificación con las ideas socialistas. Sin embargo, su estancia en la entonces Unión Soviética y otros países de Europa oriental, entre ellos Rumanía, le hicieron

considerar que en estos países no existía realmente lo que él consideraba que podía o debía lograr el socialismo en favor de la justicia social. En relación con este tema generalmente fue muy prudente, por lo que tampoco realizaría manifestaciones críticas en relación con los partidos comunistas latinoamericanos.

Conocer las condiciones socioeconómicas y políticas en las que se ha desarrollado América Latina fue un tema de constante preocupación tanto en su labor periodística como literaria. Su esperanza en relación con las posibilidades germinadoras en diferentes planos de la cultura latinoamericana lo llevaría a considerar que: “yo creo que la América Latina continuará siendo una fuente de creación cada vez más importante, y mucho más importante a medida que el desarrollo de nuestros países nos permita una expresión mucho más profunda” (Suárez, 1978, pp. 198-199).

La confianza del escritor colombiano se fundamentaba en el surgimiento de nuevos movimientos políticos y sociales que iniciaban su fermentación en esa época en América Latina. Estos acontecimientos afianzaban aún más su optimismo ante la posibilidad de que ésta pudiera lograr su autonomía y soberanía ya que reconocía que la América Latina había entrado en un proceso de cambios profundos. Al respecto destacaba que “los Estados Unidos reconocieron que mil novecientos sesenta fue para ellos el peor año en la América Latina. Los próximos serán peores”.

Por esa razón, cuando le hicieron la pregunta ¿cuál es, a su entender, la función política de un escritor comprometido?, su respuesta no dejó espacio para la duda:

Es que yo no las encuentro muy separadas las dos funciones. Cuando se investiga en la realidad de la América Latina con el propósito de escribir una novela, cuando se escribe esa novela realmente con valores auténticos de la América Latina, yo creo que se está contribuyendo a la descolonización de la cultura latinoamericana y creo, entonces, que se está haciendo política, que se está contribuyendo al proceso de liberación de la América Latina (Rentería, 1979, p. 98).

Esta afirmación ponía de manifiesto claramente que en su concepción de la labor literaria no existía una dicotomía o ruptura con la actividad política, sino que ambas se complementaban.

Su valoración sobre la vital concepción de la solidaridad como factor contribuidor de la justicia social estaría muy arraigada en las características propias de la Revolución Cubana. Reconocía que la experiencia de este proceso emancipador fue determinante para luego poder apoyar a otros países que se encontraban en las condiciones de librar procesos revolucionarios algo similares y que también podían ser capaces de derrocar al imperio, el cual no ha pedido permiso para intervenir en la política interna de las regiones menos desarrolladas de América. De ahí que señalara:

Me gustaría establecer ese precedente, para ir abriendo huecos en la ficción de las nacionalidades latinoamericanas. La exportación de revoluciones fue el signo de nuestros países hasta que se inventó la legalidad de embudo de la no intervención. Bolívar se fue peleando y haciendo política hasta Bolivia, San Martín se subió hasta donde le alcanzó el caballo, Pétion exportó su independencia desde Haití, y los caudillos federalistas del siglo pasado andaban como por su casa desde México hasta la Argentina. El general colombiano Rafael Uribe Uribe, que no alcanzó a hacer 32 guerras, pero de todos modos las perdió todas, peleó una vez del lado de la Venezuela liberal contra las tropas del régimen arcaico de su propio país. Y creo que fue honesto y consecuente. Por cierto, que ese régimen arcaico es el que se ha ganado en Colombia todas las guerras, y todavía subsiste (Apuleyo, 1974, p. 89).

En estas palabras están contenidas algunas de sus ideas de solidaridad e internacionalismo respecto a los procesos revolucionarios.

Gabriel García Márquez fundamentaba sus ideas emancipadoras y antiimperialistas en la historia del continente americano. Rememoraba las luchas de pueblos latinoamericanos por liberarse del colonialismo europeo. Estas luchas propiciaron la independencia, pero se lamentaba de que después de ellas varias potencias aún se disputaron partes del territorio americano.

Como una nueva esperanza para estos pueblos de aparente vida “republicana”, caracterizados por la exclusión y el despotismo del dictador, esa cruel “figura mitológica” que ha creado América. La Revolución cubana reverdecía y volcaba su mirada hacia el nuevo hombre, hacia aquel al que se le había negado su condición.

El ambiente sociopolítico propiciaba entonces la caída de las dictaduras, especialmente en Perú y Colombia, pero se esperaba también con ansiedad la de Batista en Cuba. Al triunfar la Revolución cubana expresaría su disposición de estar allá se mezcla entre ese real maravilloso que lo acompaña en muchos momentos especiales de su vida. Se alistaría con su amigo el periodista Plinio Apuleyo y trasladaron a Cuba.

Desde aquel momento se convertiría en un promotor incondicional de la Revolución cubana y un consecuente defensor de su proyecto socialista. Las posturas que asumió en entrevistas otorgadas a los medios, junto con las ideas expuestas en sus libros *Periodismo militante* y *Por la libre: Obra periodística 4*, profundizan y ofrecen detalles de esta identificación.

Cuando no conocía personalmente a Fidel Castro, pero estaba interesado en saber quién era ese joven abogado que dominaba mejor la estrategia que las leyes. Qué calidad expresaba su rostro y daba firmeza a sus palabras, lo cual le hacía ganarse el cariño y confianza de la gente, qué posibilidades reales tenían sus ideas revolucionarias. Por qué este proceso podía centrar la atención de muchos medios que se empeñaban en distorsionar la imagen del líder y no reconocer la capacidad de un pueblo de dirigir sus propios destinos.

En *Momento*, la revista venezolana, entrevistó a Emma Castro, la hermana de Fidel, ocasión esta para escribir dos artículos en los cuales reconocía una imagen más humana del líder que la creada por la publicidad. Hablaba de que “esa preocupación por los problemas de sus semejantes, unida a una voluntad inquebrantable, parece constituir la esencia de la personalidad, y le atribuye también una reserva inquebrantable en las reservas morales del pueblo” (Rodríguez, 1990, p. 10).

Posteriormente, como corresponsal de dicha revista en Estados Unidos de América, sufriría las consecuencias de tal identificación con el proceso revolucionario cubano. “Exiliados cubanos de Nueva York le amenazaban por teléfono; le recordaban a veces que tenía una esposa y un niño, que algo podía ocurrirles a estos” (García Márquez, 1993, p. 20). Dificultades que hicieron de esta la época de mayor tensión.

Su polémica, enérgica y perdurable solidaridad con la Revolución Cubana, y en especial su entrañable relación con su máximo líder Fidel Castro puede ser considerada un gran símbolo de fidelidad a una amistad. Significativa fue la forma como se conocieron, según relata García Márquez¹⁰:

Por su parte, Fidel Castro expresó:
De Gabo siempre me han llegado cuartillas aún en preparación, por el gesto generoso y de sencillez con que siempre me envía, al igual que a otros a quienes mucho aprecia, los borradores de sus libros, como prueba de nuestra vieja y entrañable amistad. Esta vez hace una entrega de sí mismo con sinceridad, candor y vehemencia, que le develan como lo que es, un hombre con bondad de niño y talento cósmico, un hombre de mañana, al que agradecemos haber vivido esa vida para contarla (Bermúdez, 2003).

En un diálogo que Gerald Martin sostuvo con el líder cubano Fidel Castro, expresó que

era un mago, pero un mago de la literatura. Decía que era muy inteligente, que conocía muy bien al pueblo de América Latina y además

¹⁰“Yo le he dejado un libro al despedirnos a las cuatro de la madrugada, después de una noche entera de conversación, y a las doce del día he vuelto a encontrarlo con el libro ya leído. Además, es un lector tan atento y minucioso, que encuentra contradicciones y datos falsos donde uno menos se lo imagina. Después de leer el *Relato de un naufrago*, fue a mi hotel solo para decirme que había un error en el cálculo de la velocidad del barco, de modo que la hora de llegada no pudo ser la que yo dije. De modo que antes de publicar *Crónica de una muerte anunciada* le llevé los originales, y él me señaló un error en las especificaciones del fusil de cacería” (Rodríguez, 1990, p. 650).

me decía que Gabo era un gran socialista, era un hombre que creía – a diferencia de los liberales que la naturaleza humana es siempre igual y no cambia – en las mejoras de los hombres y que la sociedad era capaz de mejorarse incluso, fácilmente perfeccionarse. Esas fueron las cosas que me dijo (Baldrich, 2014)¹¹.

Esto confirma el criterio de que el escritor colombiano desarrolló una adecuada confianza en la condición humana, no dada de una vez y por todas, sino en constante progreso y superación.

El escritor colombiano – independientemente de sus desacuerdos con determinados acontecimientos sobre los cuales guardó prudente silencio – realizó un balance muy positivo de los logros de justicia social de la Revolución cubana y del protagónico papel de su líder histórico. Y no le parecía en modo alguno mejor la situación del resto de los países latinoamericanos, corroídos por la desigualdad, la miseria y el clientelismo político. La profunda amistad que estableció con Fidel Castro le permitió comprender no solo su carismática personalidad, sino la enraizada articulación entre ella y su pueblo. Por eso consideraba que eran inútiles todas las acciones de los gobiernos de Estados Unidos de América por derrocarlo, y además de injusto caracterizó como totalmente inútil el largo bloqueo implantado.

En una conversación con Bill Clinton, con quien sostuvo también estrecha amistad, le comentó con franqueza:

Creo que Fidel será el hombre más receptivo el día que se discuta el bloqueo. Más aún: es probable que ese sea el punto de partida para definir y conducir su propia sucesión. Cualquier otra cosa será inútil. Fidel no se va a caer, no le van a dar un golpe militar, no habrá una insurrección popular, y tampoco va a renunciar ni se va a morir [...] Estoy seguro de que conversarían muy bien y este es un buen momento. Para ambos, pero sobre todo para usted, porque usted solo gobernará por ocho años (cosa que yo de-

¹¹ Martin Gerald conoció a Gabriel García Márquez el 21 de diciembre de 1990 y aún hoy recuerda con detalle el día que, por fin, tras esperar tres semanas en un hotel en Cuba, le avisaron que tendría 10 minutos para entrevistarse con el Nobel que lo trasnochaba desde que leyó *Cien años de soledad*, en el México conculso de 1968 (Baldrich, 2014).

seo), pero Fidel seguirá por 100 años más (García Márquez, 1994).

Esto demuestra que había profundizado muy bien en el conocimiento de la esencia del proceso revolucionario cubano, por lo que estaba convencido, como ha sucedido, de que no fracasaría con la muerte de su líder. Sabía muy bien que Fidel lo había dirigido, pero en realidad el actor principal era su pueblo.

Estaba profundamente convencido de que dicha revolución había logrado grandes conquistas, en especial en el campo de la salud, la educación y la justicia social. Podía haber errores, accidentes de ruta, pero oponerse a esta experiencia era, según él, injusto. Sabía muy bien que a los amigos se les debe honestamente criticar, para que mejoren su actitud; pero eso debe hacerse de forma muy privada, para que los enemigos no aprovechen tales señalamientos como elementos de desafección. Por eso desautorizó públicamente a Plinio Apuleyo por haber firmado en su nombre, sin consultárselo, aquella carta de varios intelectuales que criticaban a la Revolución Cubana por el llamado caso Padilla.

En julio de 1975 visitó de nuevo el Gabo a Cuba. Las autoridades revolucionarias le dieron todas las facilidades para recorrer el país en toda su extensión, ir donde le placiera y hablar con quien deseara. García Márquez recordaría:

‘La idea mía era escribir acerca de cómo los cubanos rompieron el bloqueo dentro de las casas. No la labor del Gobierno ni del Estado, sino cómo el propio pueblo resolvía el problema de la cocina, del lavado de ropa, de la aguja de coser, en fin, todas esas dificultades diarias’. En septiembre publicó tres despachos memorables bajo el título común ‘Cuba de cabo a rabo’ (Gerald, 2012, p. 46).

De ninguna manera admitía como válida la importación de las revoluciones sociales, ni que se hiciesen copias de las fórmulas de socialismo experimentadas en la Unión Soviética. Consideraba que son pocos los logros sociales que se han conseguido con la implantación de modelos económicos capitalistas. Por eso se ne-

cesita de otro modelo capaz de suplir tantas falencias, de lograr un equilibrio social. Ese espíritu de cambio y enaltecimiento de la dignidad humana lo sentía posible en la naciente Revolución cubana.

Su confianza en las nacientes posibilidades que empezaba a brindar América – revoluciones, transformaciones de la estructura social y originales cambios en la concepción de la realidad a través de una narrativa que reconoció lo *nuestroamericano* – lo acercó más a aquella tradición proclamada por reconocidos intelectuales y precursores de la independencia, en la cual el crear, el inventar eran las consignas para transformar nuestras necesidades. Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar, así lo manifestaba:

No es sueño ni delirio, sino filosofía..., ni el lugar donde esto se haga será imaginario, como el que se figuró el Canciller Tomás Moro; su utopía será, en realidad, la América. ¿Dónde iremos a buscar modelos? La América Española es original. Original han de ser sus Instituciones y su Gobierno. Y originales los medios de fundar unas y otro. O inventamos o erramos (Rodríguez, 1990, p. 345).

El imperialismo ha patrocinado golpes en Brasil, Chile, Bolivia, Uruguay y no perdería la ocasión de patrocinar a otro en Argentina. En Cuba agotó los recursos de su imaginación. La Revolución Cubana ha influenciado enormemente el sentir sociopolítico en América Latina, en especial por sus conquistas en la justicia social; pero cada pueblo no la ha acogido en la misma forma ni de la misma manera, ya que cada nación cuenta con organizaciones políticas diferentes. Algunos países han alcanzado un alto grado de agudización en sus luchas populares; hay otros pueblos en los cuales la lucha popular se ha frenado. Los sectores populares consideran a Cuba como un símbolo emancipador, de soberanía y dignidad nacional para todos los pueblos.

Para García Márquez es claro que Estados Unidos se ha empeñado en confundir fácilmente las palabras “ayuda e intervención”, ya que soberanía, autodeterminación, liberación etc., son términos que consideran nocivos contra sus necesidades económicas que

finalmente son las que constituyen el centro de su interés. Pues al parecer nuestros territorios son considerados como las despensas o bodegas donde se abastecen sin mayores dificultades de las materias que ofrecen estas tierras fértiles. Por eso no deja de manifestar que:

Es el propio poder norteamericano el que interviene y se entromete verdaderamente en las decisiones internas de otros países, son ellos también los que ponen el nombre: “ayuda”, la famosa “Alianza para el progreso”, “cooperación técnica”, etcétera. Conocida la labor de Zapa que realiza el imperialismo en la formación de nuestras ideas que nos filtra de manera tan peligrosa como poco visible (Osorio, 1978, p. 181).

La evolución de su pensamiento y compromiso político ante los acontecimientos que ha presenciado lo hacen cada vez más firme y decidido en su denuncia. Su interés no es solo el de denunciar sino el de poder contribuir para que cesen las injusticias y masacres que se han tenido que vivenciar en el territorio latinoamericano. Por eso en su discurso de aceptación del premio Nobel en el año de 1982 señalaba:

Los desaparecidos por motivos de la represión son casi los 120 mil, que es como si hoy no se supiera dónde están todos los habitantes de la ciudad de Upsala. Numerosas mujeres arrestadas encinta dieron a luz en cárceles argentinas, pero aún se ignora el paradero y la identidad de sus hijos, que fueron dados en adopción clandestina o internados en orfanatos por las autoridades militares. Por no querer que las cosas siguieran así han muerto cerca de 200 mil mujeres y hombres en todo el continente, y más de 100 mil perecieron en tres pequeños y voluntariosos países de la América Central, Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Si esto fuera en los Estados Unidos, la cifra proporcional sería de un millón 600 mil muertes violentas en cuatro años (García Márquez, 1982).

Cuba fue siempre un referente básico en muchos aspectos analizados por este notable escritor colombiano. Primero, porque re-

conocía que el *boom* de escritores latinoamericanos fue en cierto modo también un resultado lógico de la Revolución cubana. Su interés por adquirir una conciencia política también se debía en parte a la experiencia de haber estado trabajando en Cuba como corresponsal de *Prensa Latina*, y sobre todo por su admiración por Fidel Castro y profunda amistad cultivada durante muchos años. A su juicio este, con la ayuda decidida de un pueblo que le siguió y le sigue creyendo, logró derrotar la sangrienta dictadura de Batista y elaborar un proyecto propio de socialismo, que aunque estuvo muchos años articulado al bloque soviético, algunas razones existirán para explicar por qué razón aquel se desbarató y orientó hacia el capitalismo, sin embargo la pequeña Isla ha mantenido su rumbo socialista. Por tal motivo destacaba la rebeldía y decisión de:

un joven abogado cubano, que en cierta ocasión, en México, se gastó sus últimos 20 dólares en la edición de un discurso, desembarcó en Cuba con un grupo de opositores al presidente Batista. El abogado se llama Fidel Castro y conoce la estrategia mejor que los códigos. El presidente Batista, que tiene dificultades para explicar porque sus fuerzas armadas no han podido expulsar a Fidel Castro de la Isla, pronuncia unos discursos exaltados para decir que “No hay novedad en el frente”, pero el hecho es que la inquietud continuaba aun en abril, los enemigos del gobierno aparecían por todas partes (García Márquez, 1997, p. 396).

En la región las dictaduras se imponen en contra de las determinaciones democráticas que han asumido responsablemente los pueblos, y aunque las clases políticas en el poder olvidan fácilmente el programa con el cual fueron elegidos existen grupos de oposición que se encargan de recordárselo, esto es común en muchas democracias que propician un ambiente más ecuménico y participativo.

La Revolución Cubana fue para el escritor colombiano un ejemplo de dignidad y soberanía latinoamericana. Supo diferenciar desde su génesis hasta su desarrollo posterior la especificidad del proyecto revolucionario cubano y en particular de su carismá-

tico líder, con el cual siempre ha conservado profunda y sincera amistad, lo que no significa en modo alguno que no discrepe de algunas de sus decisiones o de zigzagueos del experimento socialista cubano. Pero el hecho de que ese pueblo haya mantenido su opción por el socialismo en situaciones tan adversas de bloqueo norteamericano y derrumbe del campo socialista hizo que el Premio Nobel hubiese valorado extraordinariamente, como muchas otras personas del mundo, la dignidad y vehemencia del pueblo cubano en articulación con sus líderes. Si el proyecto revolucionario y socialista de los cubanos no hubiese tenido y mantenga el apoyo de su pueblo, difícilmente se hubiese mantenido firme como hasta el momento. De esta manera García Márquez en el ámbito político que le corresponde a Fidel Castro podría describir a su amigo como un líder político revolucionario que sigue presente en la vida de los cubanos y de todos aquellos que anhelan un cambio social profundo en América Latina. Según José Martí (1875):

Nada es un hombre en sí, y lo que es, lo pone en él su pueblo. En vano concede la Naturaleza a algunos de sus hijos cualidades privilegiadas; porque serán polvo y azote si no se hacen carne de su pueblo, mientras que si van con él, y le sirven de brazo y de voz, por él se verán encumbrados, como las flores que lleva en su cima una montaña (p. 34).

Su convicción por este proyecto le merecía la importancia de brindarle todo el apoyo necesario. La revolución cubana, por supuesto, ha sido decisiva para la elevación de la conciencia de las masas en América Latina. ¿Te imaginas lo que sería nuestro continente a estas horas sin la vanguardia de la revolución cubana? Por eso creo que para todo revolucionario, en estos momentos, la defensa de la revolución cubana es primordial. Cuando el imperialismo gringo se dio cuenta de que la influencia de la Revolución cubana era incontenible en América latina, desarrolló un programa de represión que ha llegado a extremos inconcebibles de barbarie (García Márquez, 1978, p. 7).

La Revolución Cubana, a su juicio, ha tenido una trascendental significación histórica desde los primeros años en la década de los sesenta. Su ejemplo se convertiría en una alternativa digna de ser imitada en la América Latina para importantes sectores sindicales y políticos que han considerado en este modelo una solución viable para los problemas particulares de cada nación. Sin embargo, no han sido pocos los errores cometidos por asumir un mimetismo que no ha tomado en consideración especificidades de cada país.

Sin lugar a dudas, en García Márquez se corrobora la expresión según la cual un buen intelectual revolucionario ante todo debe ser un buen revolucionario. Este incansable escritor supo muy bien que su arduo trabajo, su creatividad y profundidad en lo que hacía, su compromiso vital con el género humano y su prestigio han tenido gran impacto en muchos espacios del mundo y es por eso que se ha valorado de manera muy favorable la responsabilidad política que asumió cuando ratificaba que: “Una de las ideas que tengo es poner mi fama al servicio de la política” (Harquindey, 1978, p. 171). Y en numerosas ocasiones así lo hizo.

Su capacidad de análisis y su gran interés por llegar al fondo a las causas de los problemas sociales se articulaba a su intención de contribuir a hacer más realizable la justicia social. Confiaba profundamente en las bondades de la Revolución Cubana, en sus logros que no han podido opacar sus enemigos ni siquiera con la sostenida guerra mediática y exposición de mentiras de la que ha sido víctima este proceso de humanismo práctico.

Uno de los aspectos que admiraba especialmente de esta Revolución era el nivel educativo y cultural alcanzado por su población. Pues sabía que en la medida en que un pueblo se encuentre mejor educado y mejor instruido sus cambios los puede hacer con un mejor nivel más profundo de decisión y de participación. Por eso los valora mucho al decir que:

los mejor informados sabían que Cuba había sido la colonia más culta de España, la única culta de verdad, y que la tradición de las tertulias literarias y los juegos florales permanecía incorruptible mientras los marineros gringos se orinaban en las estatuas de

los héroes y los pistoleros de los presidentes de la República asaltaban los tribunales a mano armada para robarse los expedientes. Al lado de “Semana Cómica”, una revista equívoca que los hombres casados leían en el baño a escondidas de sus esposas, se publicaban las revistas de arte y letras más sofisticadas de América Latina (García Márquez, 1978, p. 41).

América Latina continuó siendo hasta sus últimos días su mayor fuente de inspiración y la Revolución Cubana ocuparía un lugar muy especial para exponer sus más honestos y sentidos comentarios, como puede apreciarse al expresar:

Ahora se puede decir, y es mejor decirlo, que el mito del hombre nuevo no surgió como consecuencia de un delirio revolucionario, sino como un recurso de la imaginación del Che Guevara frente al bloqueo económico, el sabotaje y las amenazas de guerra de los EEUU y frente a las exigencias de la Unión Soviética asustada por el vendaval de originalidad de independencia y de maravillosa locura de la Revolución Cubana en aquel momento (García Márquez, 1978, p. 16).

Este acontecimiento, sin dudas, tuvo una notable influencia en la formación ideológica y en la maduración de su pensamiento político. Ante todo, porque la conoció muy de cerca desde su inicio dada su actividad periodística y, en particular, por la relación especial y personal de amistad con su líder máximo Fidel Castro. El escritor colombiano consideraba que se puede evaluar la evolución política y el desarrollo social de los pueblos latinoamericanos desde mediados del pasado siglo XX, a favor o en contra del proceso revolucionario cubano, pero lo que resulta imposible es realizar esta valoración ignorándolo y en especial sus logros en justicia social, que ha sabido compartir con numerosos pueblos hermanados.

La obra intelectual de Gabriel García Márquez se articula a las mejores expresiones de humanismo práctico que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano desde sus primeras expresiones hasta la actualidad. Si bien a través de sus cuentos y novelas se puede apreciar sus críticas a la situación de dependencia de los

pueblos latinoamericanos y las múltiples manifestaciones de injusticia social, en verdad fue en su labor como periodista donde esta tuvo su mayor expresión, pues fue a través de ella como se plasmaron sus críticas a la enajenante sociedad capitalista y se manifestó su optimismo respecto a la posibilidad de la construcción de sociedad con mayores grados de justicia social.

Bibliografía

- Apuleyo, P. (1972). El encuentro de dos camaradas. En A. Rentería Mantilla (1979). *García Márquez habla de García Márquez en 33 grandes reportajes* (pp. 79-92 Bogotá, Colombia: Rentería Editores.
- Baldrich, A. (7 de mayo de 2014). Especial Gabriel García Márquez: ¿Por qué Fidel Castro? *Revista Credencial*, 7. Disponible en el sitio web, <http://www.revistacredencial.com/credencial/node/1944>
- Bermúdez, M. (17 de enero de 2003). *La novela de sus recuerdos*. Semanario Universidad. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3gsstMq>
- Beuchot, M. (1992). *La querrela de la conquista, una polémica del siglo XVI*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Bohórquez, C. (2001). *Francisco de Miranda. Precursor de las independencias de la América Latina*. Caracas & Maracaibo, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello / Universidad del Zulia.
- Bolívar, S. (1976). Carta a Francisco de Paula Santander. Cusco. 28 de junio de 1825. En *Doctrina del Libertador* (pp. 232-233). Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- García Márquez, G. (1993). *El olor de la guayaba: conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- García Márquez, G. (1974). *Por la libre obra periodística 4 (1974-1995)*. Barcelona, España: Grijalbo Mondadori.
- García Márquez, G. (1978). *Periodismo militante*. Bogotá, Colombia: Son de Maquina editores.
- García Márquez, G. (1982). *La soledad de América Latina*. Disponible en el sitio web, <https://www.cultura.gob.cl/agendacultural/la-soledad-de-america-latina-gabriel-garcia-marquez/>.
- García Márquez, G. (1994-1999). *Visita a la Casa Blanca*, imagen 15. Disponible en el sitio web, Manuscritos

<https://hrc.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15878coll73/id/28860/rec/109>

- García Márquez, G. (1997). *Obra periodística 3. De Europa y América*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Gerald, M. (2012). Gabriel García Márquez, periodista: una visión panorámica. En VV.AA. *Gabo periodista* (pp. 46). Fundación Gabriel García Márquez para el Cartagena de Indias, Colombia: Nuevo Periodismo Iberoamericano-FNPI.
- González, E. (noviembre de 1971). Ahora doscientos años de soledad. *Revista Triunfo*, XXV (441), pp. 12-18.
- Harguindey, Á. (1978). Llegué a creer que Franco no se morirá nunca. Madrid: *Diario El País*, pp. 169-172.
- Machado, L. (2020). García Márquez. Responsabilidad intelectual del escritor y el artista en el mejoramiento social. *Revista de la Universidad d Puerto Rico en Humacao*, 33, pp. 108-122.
- Martí, J. (1875). *Obras completas*. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales.
- Osorio, M. (1978). Poco café y mucha política. En A. Rentería Mantilla (1979). *García Márquez habla de García Márquez en 33 grandes reportajes* (pp. 179-184). Bogotá, Colombia: Rentería Editores.
- Rodríguez, S. (1990). *Sociedades americanas*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Suarez, L. (1978). El periodismo medio conciencia política. En A. Rentería Mantilla (1979). *García Márquez habla de García Márquez en 33 grandes reportajes* (pp. 198-199). Bogotá, Colombia: Rentería Editores.
- Viscardo, J. (2007). *Carta dirigida a los Españoles Americanos*. Ciudad de México, México: FCE.
- Vitoria, Francisco de. (1975). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid, España: Espasa-Calpe.

5. El principio de subsidiariedad de la “Rerum Novarum” a “Fratelli Tutti”: ¿hacia una nueva forma de sociedad civil para la solidaridad y la justicia social?

por *Emiliana Mangone*

1. Agenda política, desarrollo y desafíos para el futuro

El cambio de los contextos exige reflexionar sobre acciones innovadoras que tengan la capacidad de brindar respuestas sociales a las necesidades reales de los ciudadanos y que, sobre todo, sean capaces de combinar recursos y calidad, ya que a la extensión de los derechos se acompaña un decrecimiento de la capacidad de financiación pública, que traslada el centro interés sobre la garantía del bienestar al problema de la contención de los gastos.

Esta condición se ha acentuado con la crisis provocada por la pandemia de COVID-19, que ha perturbado aún más la vida cotidiana (Mangone & Zyuzev, 2020). A la luz de estas transformaciones y del hecho de que las fronteras nacionales son fácilmente superables – sobre todo con la llegada de las nuevas tecnologías informáticas que permiten crear vínculos y gestionar a distancia procesos también de gran complejidad –, el desarrollo de la humanidad tiene que ser replanteado, desplazando la atención de los elementos tradicionales de ventaja competitiva a los nuevos que se basan en el conocimiento (a menudo único e inimitable).

El desafío futuro es representado con seguridad por la cualificación del gasto, que debe orientarse hacia la comparación de la estructura tripolar de la elección (necesidad, preferencia, bienes), superando, por lo tanto, el modelo de elección racional (preferencias, bienes), pero es necesario que esta junte la escasez de los recursos con los intereses de mejoramiento de las condiciones de

vida de los ciudadanos y, así pues, de justicia social. Sin embargo, en esta lógica de desarrollo no faltan aspectos paradójicos que no deben pasarse por alto: por ejemplo, aunque estamos asistiendo a un progreso tecnológico y del conocimiento sin precedentes, por muchos lados hay dudas que el desarrollo de su realización práctica genere el aumento de la desigualdad y el consolidación de relaciones de subordinación de parte de algunos pueblos con respecto a otros – y el problema de los flujos migratorios en el Mediterráneo es un claro ejemplo en este sentido (Mangone, 2020; Mangone & Russo, 2020). Estas dudas parecen haberse convertido en certezas: de hecho, los sistemas políticos y de mercado actuales son el resultado de una serie de cambios y reformas impuestas por la necesidad de combinar las crecientes expectativas de la población con unos estándares de calidad cada vez más elevados – pero que no siempre corresponden con las necesidades reales – y la escasez y disminución de los recursos financieros.

Los sistemas económicos, capaces de influir en los sistemas políticos, son el resultado de una afirmación progresiva de la “economía de mercado” (Lee & Dot, 1991), hecho que genera drásticamente un afán sobre el control político: de hecho, aunque los sistemas políticos surgen del fomento de la cooperación entre los distintos niveles de responsabilidad política (internacional, nacional y local) son incapaces, sobre todo en los últimos años, de controlar las turbulencias monetarias y de garantizar un sistema de bienes y servicios justo y que satisfaga las necesidades reales de los ciudadanos.

La referencia a los bienes y servicios no es pura retórica: la presencia de un sistema de servicios justo y eficaz es uno de los determinantes que pueden garantizar la participación en la vida social y la expresión de las capacidades individuales a todos los ciudadanos en su forma de individuales o colectivos – en este último caso la referencia es en relación con la sociedad civil. Este supuesto, de hecho, representa una de las tres condiciones¹ necesarias, aunque no suficientes, identificadas por Sen (1995) para

¹ La justicia conmutativa en el sentido del liberalismo individualista se entiende como una justicia que controla la ejecución de los intercambios, de las transacciones y de los contratos entre individuos libres minimizando la intervención de la sociedad y/o del Estado.

que las barreras financieras, sociales o territoriales no impidan el disfrute efectivo de los derechos de cada individuo. De ahí la necesidad de iniciar una reflexión sobre acciones innovadoras que respondan a las necesidades reales de los ciudadanos y tengan en cuenta la necesidad de contener los costes debido a la reducción de la financiación pública. Este último aspecto conduce de nuevo a la cuestión de la justicia distributiva y, más concretamente, a reconsiderar el estrecho vínculo entre la cuestión bioética y la cuestión biojurídica de la asignación de recursos tanto a nivel macro (políticas públicas) como micro: la relación entre derechos y deberes se traduce en una relación interindividual de justicia conmutativa² y una relación social de justicia distributiva de recursos y bienes.

Esta consideración presupone la reflexión sobre otra paradoja de la sociedad global: la equidad³. En apariencia, el concepto de equidad parece fácil de definir, pero en realidad, si se intenta llegar a un significado unívoco, se encuentran dificultades teóricas y lingüísticas. Sin embargo, para la comprensión de la dinámica socioeconómica y política de la sociedad contemporánea, basta con atribuir a este término la definición genérica de “una distribución final de los recursos más equitativa que la que resultaba originalmente del juego de los mercados económicos y financieros”. A la luz de estas reflexiones, la equidad puede entenderse de distintas formas y diferentes métodos de aplicación de este principio⁴, lo

² La justicia conmutativa, en el sentido del liberalismo individualista, se entiende como una justicia que controla la ejecución de los intercambios, de las transacciones y de los contratos entre individuos libres, minimizando la intervención de la sociedad y/o del Estado.

³ El principio de equidad tiende a ir más allá del principio de igualdad, no superando las condiciones de igualdad de dignidad (sin distinción de privilegios) entre todos los ciudadanos de un Estado o entre todos los seres humanos, sino aplicando estas condiciones de manera diferenciada para que todos puedan tener una elección igual para su proyecto de vida.

⁴ En primer lugar, esta puede entenderse como una distribución equitativa de los recursos entre diferentes grupos (sociales, étnicos, etc.); en segundo lugar, puede entenderse como la posibilidad equitativa de acceder a los recursos independientemente de las rentas de una persona; y, por último, puede entenderse como una oportunidad equitativa de acceso para necesidades iguales.

que dificulta su aseguramiento: de hecho, ningún modelo de sistema de bienestar actualmente presente en el mundo (Esping-Andersen et al., 2002) ha logrado combinar estas diferentes formas.

Es evidente que este proyecto político está lejos de llevarse a cabo y así lo demuestra el hecho de que se tiende a racionalizar los niveles mínimos de asistencia garantizados por el Estado del bienestar (recortes del gasto), en lugar de identificar criterios racionales, transparentes y compartidos, pero sobre todo justos en la distribución de los recursos y la fiscalidad – se recuerda una vez más la crisis provocada por la propagación del virus SARS-Cov-2 para mostrar lo necesario y urgente que es redefinir los sistemas sanitarios (Blanchet et al., 2017). Definir criterios de equidad reconocidos y compartidos por todas las partes implicadas (públicas y privadas) no es en absoluto una tarea fácil, ya que supone la implicación de diversas esferas de la vida del individuo: desde la ética de los derechos humanos, pasando por la salud, la población y las ciencias sociales, hasta la economía y la política.

La equidad, por tanto, significa “no todo para todos”, sino “los que es necesario para que todos puedan tener iguales posibilidades de elección para su proyecto de vida”. En otras palabras, volvemos a los conceptos de “funcionamiento” (*functioning*) y “capacidades” (*capabilities*) de Sen (1982; 1987), según los cuales, los primeros son “estados del ser y del hacer” (estar sano, estar adecuadamente alimentado, etc.) que permiten el logro del bienestar, mientras que las capacidades permiten poder adquirir las “funciones principales” (estar bien) que posibilitan la elección entre más oportunidades de vida.

En este punto, retomando los argumentos de Dahrendorf (1988), se puede afirmar que las ‘oportunidades de vida’, entendidas como la posibilidad de elegir entre alternativas, nunca se distribuyen de forma equitativa, no existen sociedades en las que todos los hombres tengan los mismos derechos – acceso y control legítimo sobre las cosas –, y disfruten de las mismas provisiones – conjunto de opciones materiales e inmateriales. Si la oportunidad de elegir entre posibilidades se considera en sí misma un elemento importante en la conducción de una existencia digna, en este sentido la unión de capacidades desempeña un papel ulterior

y, por tanto, razonar seriamente sobre la equidad significa considerar otros dos elementos que se relacionan con ella: la eficiencia y la libertad.

Prevaleció por mucho tiempo, entre los economistas, la idea de que la equidad en relación con la eficiencia y la libertad fueron valores en conflicto y, por tanto, términos de *trade-off* (compensaciones), es decir, de un conflicto entre dos valores u objetivos por el que la consecución de uno compromete la consecución del otro (Lukes, 1996). Para poder comprender mejor estos aspectos, recordamos la distinción presentada por Le Grand (1990) entre un *trade-off* (compensaciones) de producción y un *trade-off* (compensaciones) de valor: en el primer caso, se habla de “sustituibilidad de la producción”, es decir, la capacidad de un sistema económico o social de producir diferentes combinaciones de objetivos; en el segundo caso, se habla de “sustituibilidad de los valores”, es decir, dos principios pueden considerarse mutuamente sustituibles aunque sean necesariamente atribuibles a uno. Sin embargo, cuando se encuentran ante un problema de elección, no siempre se razona en términos de *trade-off* (compensaciones), entre otras cosas porque, si se avanza en esta línea, se enfrenta implícitamente el gran problema de las prioridades: de hecho, tal y como están las cosas hoy en día, la lógica de *todo para todos* es una mistificación, porque o bien se garantiza *todo para algunos*, que es la vía del concepto residual de bienestar que sanciona la selectividad, o bien se garantiza lo *esencial para todos*, que es la vía del universalismo.

El problema fundamental es, por tanto, el racionamiento y la evolución de las opciones, pero éstas sólo pueden hacerse libremente si las oportunidades se distribuyen de forma equitativa en función de las necesidades de los individuos y no de los privilegios sociales. Esta metodología está muy cerca de los conceptos aristotélicos de la *Ética Nicomaquea* (Aristóteles, 1985) de “equidad vertical” según la cual los diferentes sujetos deben ser tratados de forma diferente, y de “equidad horizontal” según la cual los sujetos iguales deben ser tratados de forma igual: en otras palabras, la equidad debe corresponder a la justicia social (igualdad de derechos y reconocimiento de las diferencias de necesidades).

Hoy en día, en la sociedad globalizada, ningún gobierno es capaz de aplicar el principio de equidad en el sentido aristotélico: el desafío futuro está representado, en efecto, por la calificación del gasto que debe desvincularse de las necesidades, las preferencias y los bienes (estructura tripolar de la elección), superando la lógica de la elección racional (preferencias, bienes), pero es necesario combinar la escasez de recursos con los intereses de mejoramiento de las condiciones de vida de todos los individuos que deben volver a ubicar en el centro de las agendas políticas de los Estados. Sin embargo, el objetivo de cualquier acción que se lleve a cabo en y sobre los territorios y que esté orientada al desarrollo y al bienestar no sólo de los ciudadanos residentes, sino también de los extranjeros y de las personas que los visitan, no puede prescindir de la afirmación de una ‘sociedad civil’⁵.

Es necesario aclarar, sin embargo, que el concepto de sociedad civil, tal y como será entendido en estas páginas, dista mucho de la idea de Marx de que lo hacía coincidir con la burguesía. Las reflexiones que proponemos se acercan a la idea de sociedad civil tal y como la entendía Gramsci (1980-2000/1948-1951; 2000/1947) en su teoría de la hegemonía. Él funda su definición de la sociedad civil en el ámbito cultural a través de las “instituciones discursivas” (escuela, universidad, prensa, etc.) y declina la relación entre “sociedad política” y “sociedad civil” con la búsqueda del consentimiento de la primera (sociedad política) a través de acciones tendientes a favorecer la participación activa de la segunda (sociedad civil) para transformarla. En esta lógica, no faltan los momentos de conflicto que surgen cuando los intereses se dividen, rompiendo el equilibrio entre los “intelectuales tradicionales” (sociedad civil) y la “clase dirigente” (sociedad política). Por un lado, las “instituciones discursivas” educan a las masas (función pedagógica), promoviendo las visiones del mundo

⁵ Con el término sociedad civil (Walzer, 1998; Edwards, 2009) se indica una pluralidad de sujetos sociales capaces de actuar de forma autónoma y de regular el comportamiento individuales orientándolos hacia la resolución de problemas comunes o, dicho de otros términos, se refiere al conjunto de relaciones sociales asociativas constituidas sobre la base de valores no egoístas, autogenerados por sujetos en relación recíproca que definen su propia identidad sobre una lógica de estructuración no dominada por los intereses económicos o de dominación.

funcional al mantenimiento de la clase dirigente (dominante), mientras que, por otro lado, se eleva el nivel cultural del resto de la sociedad, lo que promueve la construcción de identidades autónomas y potencialmente conflictivas que pasan a definir la sociedad civil como lugar de cambio social.

A la luz de esta dinámica, los métodos y formas de expresión de la sociedad civil deben tomar una dirección que apunte hacia a) el paso de la “lógica apropiativa” a la “lógica solidaria” generando nuevas formas de cooperación y solidaridad social para compensar de forma organizada los riesgos sociales; b) la integración de los roles y responsabilidades que le corresponden a la sociedad civil como forma de expresión de las necesidades colectivas que puede incidir, como fuerza social, tanto en la determinación de la agenda política como en la determinación de nuevas alianzas; c) la valorización de los recursos conocimiento y confianza, que permiten una implicación plena y amplia con el contexto de referencia a partir del estímulo que éste último ofrece respecto al crecimiento del conocimiento individual, organizativo y colectivo.

El cambio de los contextos sociales y territoriales, y su complejidad, plantea por tanto la necesidad de impulsar reflexiones sobre acciones de innovación modernizadora que tengan la capacidad de considerar a los ciudadanos (individualmente o en sus formas de organización social) como centro de atención a través de unas acciones: (a) fortalecer de la perspectiva intercultural en la teoría comparativa y general de las relaciones entre las sociedades presentes en las diferentes regiones del globo y sobre su impacto en las dinámicas internas de la vida social de éstas; (b) brindar respuestas sociales a las necesidades reales de los ciudadanos que sean sobre todo capaces de combinar recursos y calidad, recordando que la ampliación de los derechos se acompaña a una capacidad decreciente del arte pública para financiar intervenciones y servicios, desplazando el foco de atención hacia la contención de gastos y alejándola de la garantía del bienestar de los ciudadanía.

2. El principio de subsidiariedad desde la “Rerum Novarum” a “Fratelli tutti”

Sen sostiene que,

Vistos así, los méritos de la democracia y la afirmación de su valor universal pueden relacionarse con algunas virtudes distintas inherentes a su práctica sin restricciones. De hecho, se puede decir que la democracia enriquece la vida de los ciudadanos de tres formas diferentes. Primero, la libertad política se inscribe dentro de la libertad humana en general, y el ejercicio de los derechos civiles y políticos es una parte crucial de la vida de los individuos en tanto seres sociales. La participación social y política posee un valor intrínseco para la vida y el bienestar de los hombres. El hecho de impedir la participación en la vida política de la comunidad constituye una privación capital. Segundo, como acabo de señalar – cuando impugnaba la afirmación de que la democracia está reñida con el desarrollo económico –, la democracia posee un importante valor instrumental en el reforzamiento de la respuesta obtenida por el pueblo cuando expresa y sostiene sus demandas de atención política – incluidas las demandas económicas. Tercero – y este es un punto que exige una mayor profundización –, la práctica de la democracia ofrece a los ciudadanos la oportunidad de aprender unos de otros y ayuda a la sociedad a formar sus valores y prioridades. Hasta la idea de ‘lo necesario’, aun la comprensión de las ‘necesidades económicas’, requiere el debate público y el intercambio de información, opiniones y análisis. En este sentido, la democracia posee una importancia constructiva, además de su valor intrínseco para las vidas de los ciudadanos y de su valor instrumental en las decisiones políticas. La defensa de la democracia como valor universal deberá tener en cuenta toda esta diversidad de consideraciones (2003a, p. 282).

Es precisamente sobre estos aspectos que se construye la ciudadanía societaria (Donati, 1999/1993), que en muchos casos se traduce en nuevas configuraciones solidarias de la sociedad civil capaces de activar acciones no sólo para definir necesidades, sino para asumir responsabilidades en los procesos de desarrollo.

El principio de subsidiariedad es uno de los temas al discurso que aquí se está desarrollando y es, seguramente, uno de los pilares sobre los que habrá que reconstruir la forma del Estado del bienestar de este tercer milenio. Este se funda sobre la idea de que lo que, por regla y por competencia, la entidad (u órgano) inferior es capaz de hacer por sí mismo, es de responsabilidad de la entidad (u órgano) superior sólo en caso excepcional.

Sin embargo, para entender completamente el significado del concepto de subsidiariedad es necesario aclarar que este no es una expresión de la sociedad moderna o contemporánea: su derivación etimológica se remonta encuentra su raíz en el latín *subsidiu(m)* y precisamente al lenguaje militar con el cual se referían a las tropas de reserva. Mencionado de diversas formas, lo encontramos ya en la antigua Grecia (Platón y Aristóteles), así como en las teorizaciones de algunos científicos sociales como, por ejemplo, Proudhon (2001/1863); sin embargo, este encuentra su primera explícita afirmación en la doctrina social de la Iglesia católica⁶ como principio cardinal del modo de ser y actuar de las instituciones de la sociedad civil.

Las transformaciones consiguientes a la segunda revolución industrial resaltan serios problemas de justicia, planteando la primera gran cuestión social, la ‘cuestión obrera’. En particular, no se profundizará en este aspecto, remitiéndonos a la vasta literatura producida en diferentes campos disciplinarios, pero es a partir del conflicto entre el capital y el trabajo que la Iglesia sintió la necesidad de intervenir y de hacerlo de una manera nueva precisamente porque estas transformaciones producían *res novae* (cosas nuevas). Con la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891), se actualiza la doctrina católica sobre el trabajo, sobre el derecho a la propiedad, sobre el principio de colaboración opuesto a la lucha de clases como medio fundamental para el cambio social (es excluido el socialismo como remedio), sobre los derechos de los débiles, sobre la dignidad de los pobres y sobre las obligaciones de los ricos, sobre el perfeccionamiento de la justicia a través de la

⁶ Para más información sobre la doctrina social de la Iglesia católica, véase el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia editado por el Consejo Pontificio “Justicia Y Paz” (2004), que ofrece un esquema detallado sobre la evolución de esta doctrina hasta los primeros años del tercer milenio.

caridad, sobre el derecho a tener asociaciones profesionales. La *Rerum Novarum* se convertirá en el documento de inspiración y referencia para la actividad cristiana en el ámbito social. El tema central de la Encíclica es la instauración de un orden social justo, en vista del cual es necesario identificar unos criterios de juicio que ayuden a evaluar los ordenamientos sociopolíticos existentes y proponer líneas de acción para su adecuada transformación. Los principios afirmados por León XIII serían retomados y profundizados por las encíclicas sociales sucesivas. Y, de hecho, el Papa Pío XI, en un momento histórico particularmente difícil para Europa, dada la expansión no sólo del capitalismo individualista y liberal, sino sobre todo de los regímenes totalitarios, lo advirtió y sugirió en su carta encíclica *Quadragesimo Anno*, publicada en ocasión del cuadragésimo aniversario de la *Rerum Novarum*:

Pues aun siendo verdad, y la historia lo demuestra claramente, que, por el cambio operado en las condiciones sociales, muchas cosas que en otros tiempos podían realizar incluso las asociaciones pequeñas, hoy son posibles sólo a las grandes corporaciones, sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos (Pío XI, Santo Padre, 1931, pág. 80).

Así que

Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás perdería mucho tiempo, con lo cual logrará realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competen-

cia, en cuanto que sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función “subsidiaria”, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación (Pío XI, Santo Padre, 1931, pár. 81).

El principio de subsidiariedad así definido era compartido hasta los años setenta del siglo pasado únicamente por las fuerzas políticas cristianas, pero las dificultades que, en aquella época, empezaban a surgir en muchos ámbitos de los servicios sociales, hicieron que se ampliara el consentimiento hacia este principio también por parte de las formaciones políticas laicas, proyectándolo en una perspectiva de reorganización de los sistemas de bienestar que garantizaran la libertad y, al mismo tiempo, el crecimiento de la responsabilidad. Sin embargo, ha sido también muchas veces discutido dentro de la doctrina social de la iglesia y luego retomado por el Papa Juan Pablo II en la *Centesimus Annus*, combinando subsidiariedad y solidaridad y refiriéndose precisamente a las disfunciones del Estado de bienestar:

En los últimos años ha tenido lugar una vasta ampliación de ese tipo de intervención, que ha llegado a constituir en cierto modo un Estado de índole nueva: el “Estado del bienestar”. Esta evolución se ha dado en algunos Estados para responder de manera más adecuada a muchas necesidades y carencias tratando de remediar formas de pobreza y de privación indignas de la persona humana. No obstante, no han faltado excesos y abusos que, especialmente en los años más recientes, han provocado duras críticas a ese Estado del bienestar, calificado como “Estado asistencial”. Deficiencias y abusos del mismo derivan de una inadecuada comprensión de los deberes propios del Estado. En este ámbito también debe ser respetado el *principio de subsidiariedad*. Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de ne-

cesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común (Juan Pablo II, Santo Padre, 1991, pár. 48).

Surgen, de esta forma, las funciones o las dimensiones del principio de subsidiariedad. El Estado favorece las acciones de los ciudadanos individuales – o en sus formas organizadas de sociedad civil – sobre todo poniéndolos en condiciones de poder actuar (función de promoción) y, al mismo tiempo se prohíbe a las instituciones de intervenir en los niveles inferiores si éstos son capaces de gestionar autónomamente sus propias tareas, aunque bajo supervisión (función de protección); de ahí surge una tercera función, aquella de responsabilizar a los actores, que tiende a proteger todos los destinatarios de los deberes del principio de subsidiariedad de una sobrecarga de tareas, y esto para todos los niveles (instituciones públicas, ciudadanos y empresas). En otras palabras, se puede decir que el principio de subsidiariedad prohíbe al Estado actuar allí donde los ciudadanos o la sociedad civil – en sus diversas formas organizativas – pueden actuar libre e independientemente con democracia y responsabilidad. Cuando los individuos o grupos son incapaces de actuar, las instituciones deben intervenir de manera subsidiaria, pero la intervención debe ser temporal porque debe tender a restablecer condiciones para que los sujetos individuos o asociados puedan volver nuevamente a actuar y recuperar su propia autonomía; además, la intervención subsidiaria pública debe ser realizada por las instituciones del nivel más cercano al ciudadano, por lo que, sólo en caso de incapacidad de éstos últimos intervendrán las instituciones de los niveles superiores.

El principio de subsidiariedad, de hecho, encuentra legitimidad en diferentes niveles: se desarrolla desde abajo hacia arriba y consiste en hacer desarrollar al órgano jerárquicamente situado más abajo todos los oficios y las funciones de las que es capaz, dejando al órgano subordinado una intervención subsidiaria cuando las capacidades del órgano situado por debajo no le permitan lograr eficientemente la satisfacción de la necesidad.

En los últimos tiempos, la Iglesia, con la encíclica *Fratelli Tutti* (2020) de Papa Francisco, ha retomado – en un momento

crítico para todo el mundo debido a la pandemia del COVID-19, que ha puesto de manifiesto en todo su dramatismo las desigualdades entre Estados y poblaciones – la reflexión sobre el principio de subsidiariedad, definiéndolo como “inseparable del principio de solidaridad. Esto provoca la urgencia de resolver todo lo que atenta contra los derechos humanos fundamentales” (párr. 187-188).

El principio también está vinculado al desafío de la dimensión local “porque tiene algo que lo global no posee: ser levadura, enriquecer, poner en marcha mecanismos de subsidiariedad” (Francisco, Santo Padre, 2020, par. 142).

Es evidente que entre el global y el local se produce una tensión y, para evitar los efectos distorsionadores que se producen, hay que saber combinarlos sin caer, por un lado, hacia el universalismo abstracto y globalizador, y por el otro, hacia un comunitarismo (Touraine, 1997) que apague la innovación. Por lo tanto, según la Iglesia del Papa Francisco, se da la necesidad de concretar el principio de subsidiariedad “que garantiza la participación y el acceso de las comunidades y organizaciones de menor rango, que complementan la acción del Estado. A menudo hacen esfuerzos admirables por el bien común” (Francisco, Santo Padre, 2020, pár. 175).

En este último paso aparece clara la función de la sociedad civil que, representación del interés colectivo, adquiere una importancia fundamental como expresión de una nueva forma de “hacer” en la sociedad, centrada en la solidaridad, la libertad y la responsabilidad. Sin embargo, la aplicación del principio de subsidiariedad implica una serie de problemas. Aunque “subsidiariedad” no es sinónimo de descentralización administrativa, en primer lugar las administraciones (especialmente las locales) no pueden considerar la subsidiariedad a) como un hecho episódico y, sobre todo, b) como una imposición legislativa.

Se trata de una nueva forma de gestionar una administración compartida de un territorio y de una comunidad en constante cambio y con un abanico de necesidades cada vez más diverso y articulado, y esto sólo puede lograrse mediante una alianza entre ciudadanos y políticos. El principio de subsidiariedad, así concebido, favorece la construcción de capacidades individuales y co-

lectivas, y puede, en cierto modo, considerarse una fase del proceso de empoderamiento, a través del cual el individuo y/o la comunidad aumentan sus capacidades para gestionar y controlar la vida social de forma positiva, convirtiéndose en protagonistas, a partir de la vida cotidiana, de una participación activa y autónoma y dando vida a iniciativas de interés general (Sen, 1981).

La correcta aplicación tanto de la subsidiariedad vertical (entre las instituciones públicas) como de la subsidiariedad horizontal (entre las instituciones públicas y la sociedad civil) refuerza y preserva el papel de las instituciones locales: por un lado, son garantes de los principios de solidaridad entre todos los miembros de la comunidad, en la conexión del ejercicio de las responsabilidades públicas y en el apoyo a la sociedad civil y, por otro lado, llevan a cabo una adecuada supervisión del sistema global de abastecimiento, con garantías de imparcialidad y plenitud de la red de intervenciones y servicios presentes en el territorio. Los aspectos innovadores de la introducción del principio de subsidiariedad son muy fuertes, ya que representa la posibilidad concreta de otorgar a los ciudadanos un papel activo en la aplicación de las leyes y la consecución del bien colectivo. Sin embargo, sigue existiendo el problema de la transferencia efectiva de este principio a la vida cotidiana: la subsidiariedad, de hecho, no es una forma de “autorizar” la evasión del Estado de la protección de los derechos de los ciudadanos, no desaparece la responsabilidad primaria que tienen las instituciones públicas, sino que refuerza el desarrollo de una subsidiariedad horizontal que lleva a la cooperación coordinada de la sociedad civil y el Estado para lograr el interés general.

Por último, a los ciudadanos se les asigna un poder subsidiario, que se suma, pero no sustituye, a los poderes preexistentes y a las responsabilidades correspondientes: los ciudadanos son libres de actuar solidariamente por el bienestar colectivo, con respeto a los principios humanos fundamentales y para una realización concreta y efectiva de la subsidiariedad (como recordó el Papa Francisco), y este derecho a actuar debe ser reconocido por las administraciones.

3. Para una nueva configuración de la sociedad civil

Para adoptar una metodología de planificación y programación a través de opciones participativas, debe activarse, entonces, un modo de gobernanza que se enfoque en la continua participación de las fuerzas sociales, aunque el proceso pueda parecer tedioso e inconcluso. Esto es para garantizar una relativa eficacia, no sólo a la hora de identificar problemas y tomar decisiones, sino también, y sobre todo, a la hora de iniciar procesos y poner en marcha acciones que requieran una fuerte puesta en común y cooperación entre los distintos actores sociales y/o territoriales.

El cambio más significativo en la relación entre los ciudadanos y las instituciones públicas, y por consiguiente en la relación entre la participación y las instituciones, es el paso de la ideología de la participación a la participación por objetivos, lo que conlleva cambios en diferentes niveles: (a) institucional, por la previsión de estructuras y procedimientos adecuados para fomentar la participación orientada a la identificación de objetivos de interés colectivo; (b) cultural, y en específico para la cultura política, en la medida en que es necesario repensar la participación en función de los objetivos de eficiencia y equidad que se considera deben ser fijados por y para las instituciones públicas; y, (d) de comportamiento, porque es en la vida cotidiana de cada individuo donde comienza la participación.

El proceso descrito confirma y refuerza la idea de que el principio de subsidiariedad – en particular, la subsidiariedad vertical – se interpreta como: a) el apoyo a las responsabilidades generalizadas y no como una huida del sector público de la responsabilidad por el bienestar de los ciudadanos; b) la expresión de una nueva perspectiva de promoción de iniciativas y movilización de recursos, mediante la introducción de prácticas de planificación y, a menudo, de gestión participativa, con la participación de actores institucionales y de la sociedad civil. De ello se desprende que la estratificación de las novedades legislativas, reglamentarias, operativas y culturales, que ha afectado a todas las sociedades en los últimos años, es de tal magnitud que no hay otra solución que aquellas que ponen la innovación en el centro de la práctica cotidiana. Se entiende que la innovación social (Murray, Caulier-

Grice & Mulgan, 2010) no es la innovación *tout court*, sino los procesos de innovación cuyo desencadenamiento se ve favorecido por la sustitución de mecanismos o procesos para conseguir un mismo fin, que en este caso se refiere a la satisfacción de las necesidades de los individuos que ya no están garantizadas ni por el mercado ni por las administraciones públicas.

En estas condiciones, los individuos se ven empujados a organizarse para ver satisfechas nuevas y viejas necesidades y para garantizar no sólo el mejoramiento de la calidad de vida sino también la protección de los bienes comunes. La innovación social no sólo responde a determinadas necesidades de la ciudadanía, sino que propone nuevas formas de decisión y acción poniendo en contacto lo “formal” con lo “informal”, apoyando y promoviendo todas aquellas redes comunitarias de solidaridad (Frega, 2019; Kolers, 2012), justicia social y reciprocidad que se dan de forma espontánea. La práctica innovadora tiene un resultado más positivo en el contexto social cuanto más elevado e inclusivo es el proceso de participación de todos los miembros de la comunidad: de hecho, no hay actores y sectores más adecuados que otros en el desarrollo de las prácticas de innovación social. La innovación social como tal tiene una connotación de carácter colectivo, no es el fruto de la imaginación o el ingenio de un individuo, sino que es el resultado de actividades que se configuran como comunidades de práctica que se convierten en comunidades de resistencia (van der Velden, 2004) – grupos de individuos caracterizados por la espontaneidad de la agregación, que es a la vez social y profesional, insertados en procesos de aprendizaje y que se ocupan de cuestiones comunes y con las mismas necesidades (las comunidades representan el sujeto activo que favorece el intercambio de experiencias y promueve y provoca acciones). La innovación así definida alcanza resultados de carácter social vinculados a la producción de un resultado que satisface las necesidades, pero que también conduce a un aumento del bienestar colectivo y de la calidad de vida (función manifiesta), pero al mismo tiempo tiene una función latente vinculada a la creación de nuevas relaciones (capital social) y de nuevos dispositivos de gobernanza. Ambas funciones juntas producen lo que puede considerarse una mejora del bienestar y la calidad de vida (mejora social). Sin embargo,

este proceso sólo es posible cuando se reconoce el papel de la sociedad civil: muchos más ciudadanos deben adquirir las competencias necesarias para la participación política, cívica y económica, adquiriendo conocimientos sobre los mecanismos de las instituciones y la sociedad. Este proceso de adquisición (empoderamiento) permite a los ciudadanos y a sus organizaciones (sociedad civil) identificar sus propios intereses y evaluar las opciones, así como planificar y poner en práctica cursos de acción innovadores para satisfacer las necesidades colectivas. Estos procesos parecen ser fundamentalmente importantes en la sociedad actual, donde las fronteras son cada vez más difusas y se requiere una nueva definición de las necesidades, derechos y deberes a través de una especie de revolución cultural. Esto significa que los actores sociales (la sociedad civil) tendrán que afrontar los retos del futuro con nuevos modelos organizativos centrándose en el factor clave de la innovación, que se basa en tres pilares estratégicos: 1) la capacidad de relacionarse en el entorno; 2) la orientación hacia los intereses internos y externos; y, por último, 3) la capacidad de crear relaciones para una colaboración sólida y duradera.

La invitación a la sociedad civil para que asuma un papel más significativo y ser un actor activo se ha fomentado desde hace tiempo a nivel internacional, incluso antes de la crisis de la pandemia de la COVID-19. El Foro Económico Mundial (FEM, 2013) ha identificado varias funciones que la sociedad civil, a nivel de la práctica, asume: entre estos se encuentra lo de “constructora de capacidades”, proporcionando la formación adecuada para permitir la adquisición de las habilidades y capacidades necesarias; la de “proveedora de servicios” para satisfacer las necesidades de la sociedad; la de “incubadora” de ideas y soluciones que también pueden requerir una larga gestación o período de experimentación; y, por último, la de “ciudadana campeona”, fomentando el compromiso del ciudadano individual para sustentar los derechos de todos los ciudadanos.

Los modelos de Estado del bienestar que se están reorganizando necesitan, por tanto, que los actores de la sociedad civil desempeñen un papel reformista a través de responsabilidades compartidas con las instituciones públicas. No es un simple actor de segunda fila, sino un poderoso negociador cuyos éxitos o fra-

casos son tan influyentes como los de los responsables políticos. No es casualidad que en el prefacio del documento Europa 2020, Barroso, Presidente de la Comisión Europea, pida un “Nuestro nuevo orden del día requiere una respuesta europea coordinada, que incluya a los interlocutores sociales y la sociedad civil. Si actuamos juntos, podemos reaccionar y salir de la crisis más fuerte” (Comisión Europea, 2010, p. 3).

No es casualidad que el Foro Económico Mundial haya lanzado un proyecto para explorar el espacio en rápida evolución en el que operan los actores de la sociedad civil, ya que “la sociedad civil no debe ser vista como una parte del ‘tercer sector’; más bien, la sociedad civil debe ser el nexo que une la actividad pública y privada de una manera que fortalece el bien común” (WEF, 2013, p. 5). Por un lado, se reconoce un cambio de paradigma en los roles entre las empresas, los gobiernos y la sociedad civil: ya no representan tres sectores distintos que actúan cada uno dentro de su propia esfera de interés y con roles independientes y bien definidos con insuficiente grado de interacción; por otro lado, en la sociedad contemporánea hay una mayor actividad e integración, a través de un espacio compartido y participativo, de estos tres componentes para abordar los retos sociales.

La decisión de avanzar hacia un Estado de bienestar de vanguardia (¿Estado social 3.0?), entendido como un sistema que se caracteriza no sólo por criterios universalistas en la asignación de derechos (Dahrendorf, 1988), sino también por la voluntad de eliminar otros criterios de asignación que no sean la “pura necesidad” del ciudadano, hace que las relaciones de colaboración entre la sociedad civil y las instituciones públicas sean cada vez más estrechas. La aplicación del principio de subsidiariedad y la promoción de formas de solidaridad (el Papa Francisco las considera un binomio inseparable), por tanto, conlleva dos importantes transformaciones: por un lado, las instituciones asumen una función de control, garantizando las libertades individuales y ofreciendo una mínima garantía universalista; por otro lado, se produce una multiplicación y diferenciación de los actores que intervienen en los procesos de decisión relativos a los objetivos de bienestar colectivo. La ciudadanía societaria (Donati, 1999/1993) o una nueva forma de ciudadanía que puede definirse como “ciuda-

danía participativa” (Picarella & Mangone, 2020; Mangone & Picarella, 2021) se basa cada vez más en los derechos, deberes y responsabilidades de las instituciones públicas, pero también de los componentes de la sociedad civil, aunque ésta última no ha todavía asumido plenamente el papel de promotora y facilitadora del cambio. Sin embargo, esto no sólo se debe a la falta de una definición común de lo que se puede entender por sociedad civil, sino también a que estas formas de organización social de los ciudadanos no reflejan y, por lo tanto, no atribuyen el valor adecuado de significado a dos recursos importantes: la confianza (Gambetta, 1988; Fukuyama, 1996), que puede definirse como la expectativa del actor de una experiencia positiva, y el conocimiento, entendido como la construcción y búsqueda de significados e interpretaciones atribuidas a las situaciones y contextos de la vida cotidiana.

Esto, a su vez, se debe a la falta de implicación en el contexto en el que viven los ciudadanos, que no permite crear e intensificar las relaciones con los principales promotores del cambio social e institucional, es decir, con aquellos actores sociales capaces de realizar aportaciones innovadoras en forma de nuevas dinámicas organizativas y de comportamiento.

Por lo tanto, para este nuevo Estado del bienestar es necesaria una fuerte presencia participativa de la sociedad civil: muchos más ciudadanos deben adquirir las competencias necesarias para la participación política, civil y económica, mediante la adquisición de conocimientos sobre los mecanismos de las instituciones y la sociedad. Y, aunque los papeles de la parte pública en este proceso de cambio pueden parecer más o menos claros, existe el riesgo de que la sociedad civil y sus diferentes formas de representación caigan en la lógica de la apropiación (de espacios y posiciones), en lugar de la solidaridad y de la sensibilización (Mangone & Pace, 2014). Los problemas que pueden surgir son: 1) la falta de colaboración interorganizativa y de acción conjunta con situaciones conflictivas y uso ineficiente de los recursos; 2) la excesiva búsqueda de roles centrada en el protagonismo y la supervivencia de esa expresión particular de la sociedad civil; y 3) el uso y escaso desarrollo de recursos intangibles como la confianza y el conocimiento, lo que también plantea un problema de cons-

trucción de redes adecuadas para la puesta en marcha de un capital social basado en relaciones fiduciarias que tienden a fomentar la capacidad de reconocerse, intercambiar información, ayudarse y cooperar para fines comunes.

A la luz de las dinámicas descritas, cabe esperar que, a partir de hoy, la sociedad civil adopte una estrategia de acción que le permita ocupar el centro de los procesos de gobernanza, pero para lograr este propósito los modos y las formas de expresión de la sociedad civil deben tomar una dirección que conduzca a la afirmación de los tres puntos ya mencionados en el primer párrafo, a saber, el paso de la “lógica de la apropiación” a la “lógica de la solidaridad”, la integración de los papeles y las responsabilidades y, por último, la valorización del conocimiento y la confianza.

4. ¿Sociedad civil para la solidaridad y la justicia social?

Para concluir, recordamos la observación de Esping-Andersen según la cual, la estrategia a aplicar debería ser aquella de “capacitar a los ciudadanos para que puedan estar equipados para satisfacer sus necesidades de bienestar dentro del mercado. Se trata de una política de enriquecimiento basada en el intento de proporcionar a los ciudadanos las competencias necesarias para el éxito individual” (2002, p. 5). Este proceso, sin embargo, sólo es posible en el momento en que la aplicación de los diferentes procesos de federalismo y descentralización administrativa reconoce la función de la sociedad civil. Sin embargo, sin correr el riesgo de crear un marco demasiado rígido, hay que tener una estructura que garantice la responsabilidad, la práctica basada en la evidencia y una acción que garantice a largo plazo el equilibrio gastoseficiencia. Estos son perspectivas fundamentales, ya que la comunidad actúa basándose fundamentalmente en la confianza y el consenso que la sociedad civil, en cambio del sistema político, puede seguir reclamando dentro de la comunidad misma. Esto se relaciona directamente con la capacidad de los individuos para realizar una actividad, el *capability approach* (enfoque de la capacidad; Nussbaum & Sen, 2004), a la identidad cultural y a la sociabilidad de estos, hasta llegar a aspectos relacionados con el

entorno vital. Como es obvio, el “vivir” tiene una dimensión intrínsecamente multifactorial y multiconceptual, al igual que el enfoque de las capacidades. Esto último debería considerarse más allá de los recursos y satisfacciones del individuo que se enmarcan en el control de las libertades de ser y actuar del individuo. El enfoque de las capacidades “ve la vida humana como un conjunto de ‘acción y ser’ – podemos llamarlos ‘funcionamiento’ – y relaciona la evaluación de la calidad de vida con la evaluación de la capacidad de funcionar” (Sen, 2003b, p. 4). Los conceptos fundamentales son, por lo tanto, “funcionamientos” [*functionings*] y “capacidades” [*capabilities*] (Sen, 1982, 1987), que se presentan como una especie de medida de la libertad de los individuos para elegir entre diferentes oportunidades vitales: de hecho, los primeros son “estados del ser y del hacer” que permiten alcanzar el bienestar, mientras que las segundas permiten adquirir “funcionamientos valiosos” con el fin de ampliar las capacidades que los individuos logren gestionar. Este enfoque ha sido definido por el propio Sen (1987) como un enfoque del desarrollo basado en los individuos, porque el desarrollo se presenta como el resultado de las metas, los objetivos y las interacciones que los individuos experimentan entre sí y con las instituciones. En este tipo de contexto, el bienestar de los individuos se convierte en algo crucial:

A riesgo de simplificar en exceso, puede decirse que el aspecto del bienestar de una persona es importante para evaluar su ventaja, mientras que el aspecto de la agencia es importante para evaluar lo que una persona puede hacer de acuerdo con su concepción del bien. La capacidad de hacer más bien no tiene por qué ser ventajosa para la persona (Sen, 1985, p. 206).

El razonamiento de Sen se basa en el principio de equidad – ya mencionado al principio de este trabajo –, que significa “no todo para todos”, sino para cualquier “lo necesario para que todos puedan tener la misma oportunidad de elegir para su proyecto de vida”.

Por lo tanto, retomando los argumentos de Dahrendorf (1988), se puede afirmar que las oportunidades vitales, entendidas como la posibilidad de elegir entre alternativas, nunca se distribuyen de

forma equitativa; de hecho, no existen sociedades en las que todos los hombres tengan los mismos derechos – acceso y control legítimo de las cosas – y disfruten de las mismas disposiciones – conjunto de opciones materiales e inmateriales. Si la posibilidad de elegir entre alternativas se considera en sí misma un elemento importante en la conducción de una existencia digna, entonces el conjunto de capacidades adquiere un papel ulterior y, por tanto, supone considerar otros dos elementos que se relacionan con ella: la eficacia y la libertad. Un paso más en la consideración del enfoque de las capacidades como fundamento de la sociedad civil para la solidaridad y la justicia social se puede atribuir a Martha Nussbaum que, habiendo trabajado con Sen desde 1986 en el *World Institute for Development Economics Research* (Instituto Mundial de Investigaciones Económicas para el Desarrollo), intenta crear un puente para llenar las lagunas presentes en las teorizaciones de la primera versión de este enfoque. Nussbaum, de hecho, redefine las capacidades como un espacio político y moral dentro del cual los individuos y los gobiernos pueden actuar, centrándose en los principios políticos que garantizan un mínimo de justicia social (Nussbaum, 2003).

La base esencial pasa a ser la dignidad del ser humano, noción que a su vez está vinculada a diferentes conceptos (respeto, autorrealización, autonomía, etc.). Según Nussbaum,

el enfoque de las capacidades no es una teoría de lo que es la naturaleza humana, ni lee las normas como algo innato a la naturaleza humana. En cambio, es evaluativo y ético desde el principio: pregunta, entre las muchas cosas que los seres humanos pueden desarrollar la capacidad de hacer, ¿cuáles son las verdaderamente valiosas?, ¿cuáles son las que una sociedad mínimamente justa se esforzará por fomentar y sostener? Un relato de la naturaleza humana nos dice qué recursos y posibilidades tenemos y cuáles pueden ser nuestras dificultades. No nos dice los que se tiene que valorar (Nussbaum, 2011, p. 28).

Hay tres capacidades identificadas por Nussbaum: las capacidades básicas [*basic capabilities*], que son las capacidades innatas y las inclinaciones naturales que permiten el desarrollo de las ca-

pacidades avanzadas (por ejemplo, el lenguaje); las capacidades internas [*internal capabilities*], por ejemplo, los rasgos de personalidad, las capacidades emocionales e intelectuales, etc.; y, por último, las capacidades combinadas [*combined capabilities*], que son las que dan al individuo la libertad de ejercer las funciones elegidas y adaptadas por las condiciones externas (entorno social, político y económico). Las conclusiones de las conceptualizaciones de Sen y Nussbaum sobre el enfoque de las capacidades tienden a mantener a los individuos junto con sus entornos vitales, leyendo esta relación no en el contexto de una “crisis de la especie humana”, sino de una crisis relativa a una serie de elementos y factores que incluyen “vivir coexistiendo con otros” en una forma de solidaridad y justicia social (Nussbaum & Sen, 2004).

En definitiva, los procesos descritos confirman y refuerzan la necesidad de basar la promoción de iniciativas y la movilización de recursos en la sociedad civil, mediante la introducción cada vez más generalizada de prácticas de planificación y programación participativas. Todo esto es posible, sin embargo, sólo a través del principio de subsidiariedad – también puesto en evidencia por la última encíclica papal *Fratelli tutti* (Francisco, Santo Padre, 2020) – que debe ser interpretado como un apoyo a la responsabilidad generalizada y no como una evasión de la parte pública/institucional de hacerse cargo del desarrollo de un territorio y del bienestar de sus ciudadanos. La función de las instituciones debe ser el de organizar a diferentes sujetos, con intereses específicos y particulares, que interactuarán en relación con las necesidades y la demanda de desarrollo (humano, social y económico), con el objetivo de construir una orgánica política comunitaria. Esta política se concretará mediante la valorización de la sociedad civil (en todas sus formas) como recurso y representación del territorio.

Bibliografía

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea*. (J. Palli Bonet, Trad.). Madrid, España: Editorial Gredos. (Obra original publicada sin fecha).
- Blanchet K., Nam S.L., Ramalingam B. & Pozo-Martin F. (2017). Governance and capacity to manage resilience of health systems: To-

- wards a new conceptual framework". *International Journal of Health Policy and Management*, 6(8), pp. 431-435.
- Comisión Europea (2010). *Europe 2020: Una estrategia para un crecimiento inteligente, sostenible e integrador*. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3f2vv9G>
- Dahrendorf, R. (1988). *The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty*. Nueva York, NY: Weidenfeld & Nicolson.
- Donati, P. (1999). *La ciudadanía societaria*. (M. Herrera Gómez, Trad.). Granada, España: Editorial Universidad de Granada. (Obra original publicada 1993).
- Edwards, M. (2009). *Civil Society*. Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Esping-Andersen, G. (2002). Towards the good society, once again? En G. Esping-Andersen *et al.* (eds). *Why We Need a New Welfare State* (pp. 1-25). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Francisco, Santo Padre (2020, 3 de octubre). Carta Encíclica. *Fratelli Tutti*. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3HZOjTB>
- Frega, R. (2019). Solidarity as Social Involvement. *Journal of Moral Philosophy and Politics*, <https://doi.org/10.1515/mopp-2019-0008>
- Fukuyama, F. (1995). *Trust*. Nueva York, NY: The Free Press.
- Gambetta, D. (1988). *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford, Reino Unido: Basil Blackwell.
- Gramsci, A. (1980-2000). *Cuadernos de la cárcel*. Vols. 6. Ciudad de México, México: Ediciones Era. (Obra original publicada 1948-1951).
- Gramsci, A. (2000). *Cartas desde la cárcel*. (E. Benítez, Trad.). Madrid, España: Veintisiete Letras. (Obra original publicada 1947).
- Juan Pablo II, Santo Padre (1991, 1 de mayo). Carta Encíclica. *Centesimus Annus*. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3t3DAmz>
- Kolers, A. H. (2012). Dynamics of Solidarity. *The Journal of Political Philosophy*, 20(4), pp. 365-383.
- Le Grand, J. (1990). Equity versus Efficiency, the Elusive Trade-off. *Ethics*, 100(3), pp. 554-568.
- Lee, D., & Dot, J. L. (1991). *The Market Economy: A Reader*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- León XIII, Santo Padre (1891, 5 de mayo). Carta Encíclica. *Rerum Novarum*. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3F6qYO7>
- Lukes, S. (1996). On Trade-Offs between Values. En F. Farina, F. Han, & S. Vannucci (eds.). *Ethics, Rationality, and Economic Behaviour* (pp. 36-49). Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
- Mangone, E. (2020). The role of sociology in the promotion of actions aimed at social innovation in the Mediterranean area. *Revista Espa-*

- ñola de Sociología*, 29(1), pp. 87-99. doi: <https://doi.org/10.22325/res.2020.06>.
- Mangone, E., & Pace, E. M. (2014). Civil Society in the Italian Reformed Healthcare System: A Role or Responsibility? *IRPPS Working papers*, 63, pp. 2-20. doi: https://doi.org/10.14600/irpps_wps.63.2014
- Mangone, E., & Picarella, L. (2021). The Role of Education in promoting Citizenship: A Comparison between Europe and Latin America. *Italina Journal of Sociology of Education*, 3(13), pp. 45-65.
- Mangone, E. & Russo, G. (2020). Mediterranean migrations as experienced by migrants: Memories as a “lifeline”. *Trauma and Memory*, 8(3), pp. 243-254. doi: <https://doi.org/10.12869/TM2020-3-05>
- Mangone, E. & Zyuzev, N. (2020). Everyday Life “Turned upside Down”: Disasters, Future and Resilience. *Culture e Studi del Sociale*, 5(1), Special, pp. 175-193.
- Murray, R., Caulier-Grice, J., & Mulgan, G. (2010). *The Open Book of Social Innovation*. Londres, Reino Unido: The Young Foundation and NESTA. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3eZz406>, 07 June 2021.
- Nussbaum, M. C. (2003). Capabilities as a Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics*, 9(2-3), pp. 33-59.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, MA-Londres, Reino Unido: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C., & Sen, A. (eds.) (2004). *Quality of Life*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Picarella, L., & Mangone, E. (2020). Europa y América Latina: educación a la democracia para una nueva ciudadanía. *Opción*, 36(93), pp. 153-178.
- Pius XI, Santo Padre (1931, 15 de mayo). Carta Encíclica. *Quadragesimo Anno*. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3JLWoNn>
- Pontificio Consejo “Justicia Y Paz” (por) (2004). *Compendio de la doctrina social de la iglesia*. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3314rVL>
- Proudhon, P.-J. (2001). *Do Princípio Federativo* (F. Trindade, Trad.). San Paulo, Brasil: Imaginário. (Obra original publicada 1863).
- Rodhes, R. A. W. (1996). The New Governance: Governing without Government. *Political Studies*, 44(4), pp. 652-667.
- Scrivens, E. (1988). Consumers, Accountability and Quality of Service. En R. W. Maxwell (ed). *Re-Shaping the National Health Service* (pp. 170-187). Londres, Reino Unido: Policy Journals.
- Sen, A. (1981). *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Develution*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.

- Sen, A. (1982). *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Sen, A. (1985). *Well-Being, Agency, and Freedom*. The Dewey Lectures 1984. *The Journal of Philosophy*, 82(4), pp. 169-221.
- Sen, A. (1987). *Commodities and Capabilities*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Sen, A. (1995). *Inequality Reexamined*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
- Sen, A. (2003a). El valor universal de la democracia. (M. Seiner Pellny, Trad.). *THÉMIS-Revista de Derecho*, 47, pp. 277-287.
- Sen, A. (2003b). Development as Capability Expansion. En S. Fukuda-Parr & A. K. Shiva Kumar (eds.), *Readings in Human Development. Concepts, Measures, and Policies for a Development Approach* (pp. 3-16). New Delhi, India - Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Touraine, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. París, Francia: Fayard.
- van der Velden, M. (2004). From Communities of Practice to Communities of Resistance: Civil society and cognitive justice. *Development*, 47, pp. 73-80.
<https://doi.org/10.1057/palgrave.development.1100004>
- Walzer, M. (1998). The Concept of Civil Society. En M. Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society* (pp. 7-28). Nueva York, NY: Berghahn Books.
- WEF-World Economic Forum (2013). *The future role of civil society*. Disponible en el sitio web, <https://bit.ly/3zDkNjb>

6. Evolución del concepto de libertad en los Andes indígenas del Perú

por Mario Mejía Huamán

1. Análisis semántico del concepto “libertad” en los andes premodernos

“*Qespiy*” es el verbo que podría ser traducido al español como: liberarse, *salir de una dificultad*; por ejemplo, una mamá que alumbra un bebé sólo con la ayuda del esposo o una matrona. “*Qespi*” es el término que expresa el sustantivo libertad, pero el término no se refiere a posibilidad de liberarse de un “yugo” al que puede estar sometido un hombre, sea este su “patrón”, su explotador o un gobierno.

Entre otros términos quechuas que nos podrían ayudar a comprender la “idea de libertad” en los Andes, tenemos: “*Munayniyoq kay*” que significa disponer de la voluntad o decisión para realizar o elegir algo (Cusco y Ayacucho). Así en la variante wamanguina (ayacuchana) del quechua se tiene el término: *Lluptiy*, que significa salir, escapar, liberarse; por ejemplo: como el aire que escapa de un globo o, como se señala en el primer diccionario escrito en el Perú, por Fray Domingo de Santo Tomás: *Librar de peligro: quispini, gui. Librado de peligro: quispichicqa*. Nótese que el autor no define como liberarse de la esclavitud (Santo Tomás, 1951, p. 158), Diccionario originalmente publicado en Valladolid, 1560.

Los términos quechuas que hacen referencia a “liberarse” son:

Librado -a: *Qespichisqa*
Libertado -a: *Qespichisqa*
Libertador-a: *Qespichiq, qespicheqe*
Libertar: *Qespichiy*
Librarse: *Qespikuy* (Cusco). *Lluptikuy, qespikuy* (Ayacucho)
Libre: *Munayniyoq. Munayniyoq kaq.* (Misioneros Franciscanos, 1905, p. 277).

Pensamos que el concepto de libertad no se da en abstracto sino en una realidad, en una *pacha*, esto es, en un espacio y tiempo; en una determinada cultura. Sin embargo, sabemos también que para el hombre no existe la “libertad absoluta”, es más, esta nunca existió en el mundo, sino que el hombre, en ciertos momentos, se ubicó en “justo medio” entre la ausencia de opresión y la libertad absoluta, dado que este, si bien no podía escapar a la opresión de las leyes de la naturaleza, como alimentarse, descansar, buscar seguridad, tenía la capacidad de imaginar un mundo mejor o simplemente elegir entre dos o más posibilidades, elegir una manera de alimentarse, descansar o elegir su pareja.

Decimos relativamente, por ejemplo, todos los pueblos de los Andes en el Estado Inca mantenían algunos símbolos y colores que los distinguían de los demás pueblos. Así, por ejemplo, los *chincheroños* de la provincia de Urubamba, Cusco, debían utilizar los atuendos del mismo color, como es el negro y el rojo intenso. Los habitantes de *patakancha*, de la provincia de Urubamba, Cusco, hasta el momento usan ponchos de color rojiblanco, en el que el rojo es más vivo que en la indumentaria de los *chincheroños*. Los pobladores del distrito de *Q'atqa*, provincia de Urcos, Cusco, usan ropas en que predominaran el amarillo y verde. Los pobladores del distrito de P'isaq, provincia de Calca, Cusco, usan los colores rojo y blanco, como los de Patakancha; la deferencia está en que los varones de P'isaq usan monteras y los de Patakancha usan sombreros blancos con cintillos rojos.

Respecto a los sombreros, en la dirección electrónica abajo citada se puede leer:

Los sombreros cumplen más que la función utilitaria de protegerse de las inclemencias climáticas. Son, en realidad, una síntesis identitaria y simbólica. De hecho, la identidad de los pueblos del Perú comienza en la cabeza (Machuca Castillo, 2019).

Pero, a pesar de la obligación de guardar los colores del pueblo o grupo étnico; en este punto, cada persona, diríamos hoy, era y es “libre” para adornar sus atuendos de manera original. Es más, podemos decir que los indígenas “aman” y dan “culto” a los colores que los identifican, pero deben hacerlo sin salirse de los colores característicos que distinguen a su pueblo. Queremos dar un breve detalle de lo que acabamos de manifestar como: “diríamos hoy”, era “libre”. Este enunciado que es fácil de expresarlo en castellano, no es posible expresarlo en quechua, esto es, no se puede decir: “soy libre para vestirme como quiero, o yo adorno mi ropa como quiero”. Quizá nos podría permitir entender mejor el asunto; en un tejido confeccionado por la madre, esposa o hija, se buscaba que esta fuera “*munay*”. Este término quechua, *munay*, significa primero hermosura, pero al mismo tiempo deseo; así podemos decir que algo es deseable porque es hermoso y fruto de la creatividad de quien confecciona, o confecciona con algún lineamiento que le da el usuario. En este punto, estamos haciendo referencia, aún sin manifestarlo, a la experiencia de la libertad y creatividad para adornar u ornamentar una prenda de vestir. En una palabra, sin estar conscientes de esa libertad, los indígenas vivieron e hicieron uso de su “libertad”, mejor dicho, de su *buena voluntad y deseo*.

Seguidamente, queremos hacer referencia a ese enunciado que los intelectuales y políticos actuales mastican como una nueva “goma de mazar”, esto es el “vivir bien” o “vivir plenamente”, que también puede expresarse y resulta con mayor contenido emocional: “*munay kawsay*”: vivir de manera hermosa, plenamente, óptimamente.

Como consecuencia de las reformas impuestas por el Virrey Agustín de Jaúregui y Aldecoa a los pueblos indígenas, el 4 de noviembre de 1780 estalló la insurrección encabezada por José Gabriel Condorcanqui, o Thúpa AmároII¹, en Tinta, Cusco; en protesta por los abusos y los atropellos de los corregidores contra los indígenas; por el inhumano sistema de mano de obra gratuita en las minas, denominada las *mit'as* (trabajo por turnos), trabajadores que debían ser reemplazados por otros cada cierto tiempo. El trabajo consistía en extraer el metal “plata”, en condiciones por de más inhumanas de trabajo, como es: la contaminación por el polvo de los minerales, mala alimentación, falta de asistencia sanitaria, excesivas horas de trabajo, continuas muertes por los derrumbes en los socabones; generalmente los jóvenes que iban a trabajar en las minas casi nunca retornaban a sus pueblos natales, por haber muerto en la mina; además el levantamiento de los indígenas fue, por los excesivos e inhumanos tributos que pesaban sobre ellos, como es el caso de que los tributos que se les exigía pagar a enfermos, a los ancianos, y continuar tributando por las personas fallecidas. Como el objetivo del artículo no es el desarrollo de la insurrección, nos ceñiremos a la investigación del concepto *independencia y libertad*. Sólo tenemos que señalar que, en 1782, se firmó un pacto de amnistía entre las partes en lucha, los ejércitos del inca y los realistas pero, como muchas veces ha ocurrido en el curso de la historia, la familia de Thupa Amaru fue apresada por traición de los mismos partidarios criollos del inca rebelde.

Fueron consecuencias directas del fracaso en la insurrección: la prohibición del empleo de su idioma nativo, el quechua; el reemplazo de la indumentaria propia de los indígenas por la vestimenta europea, como se puede apreciar visitando el museo de trajes típicos, en la provincia Cáceres, España; pero, aún así, los indígenas continuaron usando los colores característicos de su nación o pueblo; empleando el quechua en la intimidad del hogar y en la iglesia, y dando culto a sus dioses andinos, tras las figuras

¹ *Thúpa*: Noble. *Amáru*, *amaro*: Serpiente. *Thúpa Amáro*: Serpiente noble. En la cultura inca, la serpiente fue símbolo de sabiduría.

de la Cruz de Cristo y las representaciones de las vírgenes, como la Candelaria o Purificada, la Virgen del Carmen, La Natividad, La Asunta, y, tras los santos y santas. Asimismo, se les obligó a los indígenas a guardar silencio en torno a su cultura prehispánica; se prohibió la lectura de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega, la representación del drama Ollantay y eliminar todos aquellos elementos culturales que les podía recordar el glorioso pasado Inca.

También hay subrayar que el levantamiento de los indígenas fue contra su reagrupación en pueblos al estilo europeo y el traslado de algunos pueblos a las punas altas, próximas a las minas, para la fácil disposición de los indígenas como trabajadores gratuitos y de ineludible obligación. El reagrupamiento de los indígenas apuntaba a que los indígenas perdieran su identidad con su *pacha*, esto es, con su tierra natal, con *matria*, patria los castellanos parlantes y con sus familiares; con sus dioses tutelares y sus antepasados, en una palabra, atentaba con la esencia social del indígena, que es ser miembro de un “ayllu”, de su “ayllu”.

Este maltrato también afectó a los criollos y a los zambos. Entre otras obligación impuestas a los indígenas fue la castellanización, mandato que no llegó a tener éxito; así mismo, se dio la orden de simplificar la escritura de los apellidos incas como *Caja*, en lugar de *Qaqa* (roca), Callo o Cayo en lugar de *Qallu* (lengua), Guillén en lugar de k’illin (cernícalo), Alcón o Falcón en lugar de waman (alcón), o que los indígenas llevaran el apellido de sus patronos, los terratenientes; de tal suerte que hoy tenemos indígenas con apellidos españoles, los mismos que les han hecho perder su identidad y autenticidad, al extremo de negar su origen indígena y presumir de su mestizaje. A todo esto debemos añadir que se satanizó todo lo nacional. Muchos elementos culturales que el invasor no podía entender fueron satanizados o tomados como “arte del demonio”.

La resistencia del indígena se puede comprobar con algunos hechos que se dan en los topónimos. Por ejemplo: algunos lugares tienen dos nombres, uno en castellano y el otro en quechua:

Río-*mayo*: río (en castellano y río en quechua)

<i>Chaka</i> -puente	puente-puente
Mercado- <i>qhatu</i>	(mercado-mercado)
<i>Apu</i> -Dios	(dios-dios)
<i>Michi</i> -gato	(gato-gato)

En este punto, debemos hacer una aclaración. Entre el clero, como es del dominio general, hubieron sacerdotes defensores de los indios, como Fray Bartolomé de las Casas que abogaron por la humanidad del indígena americano y, andando el tiempo, hubieron también sacerdotes católicos de raíz indígena, que fueron los defensores de la población nativa del Tawantinsuyo. Las autoridades del clero en los primeros años de la colonia pretendieron catequizar al indígena en latín; como la campaña no tuvo éxito, dado que los indígenas repetían mecánicamente los rezos y pronunciado mal, no tuvieron otra opción que catequizar en el idioma general del Perú, el idioma inca.

Por otro lado, la intervención de los catequistas hizo posible que el idioma nativo no se eliminara, sino se mantuviera vivo; pero, mirando desde el interior del idioma, se manipuló el significado original de las palabras y conceptos quechuas, como: *pecado*, *pecado original*, *diablo*, *infierno*, *purgatorio*, *dios*, *virgen*, *orar*, *gracias*.

2. Concepto de *liberación* difundida por el clero católico en la modernidad andina

Pensamos que los preincas y los incas, antes de la invasión europea, tuvieron otro concepto de libertad que, en la práctica, nada tiene que ver con el concepto de libertad occidental de la modernidad. Sin embargo, debemos tener en cuenta que algunos pueblos incorporados al Estado Inca, como los wankas, chankas, kañaris y aimaras, más de una vez se sublevaron. Nos preguntamos: ¿Buscarían tales pueblos liberarse del dominio inca?, es decir, ¿del yugo o la esclavitud de los incas? De ninguna manera; porque la incorporación de los pueblos conquistados al Estado In-

ca no consistía en someterlos a la esclavitud; el dominio consistía en el reconocimiento del Inca por encima de sus autoridades, pero sin eliminar a los suyos; los pueblos conquistados debían continuar dando culto a sus dioses, a sus antepasados, y a la “madre naturaleza”: *Pachamama*. El culto a Sol, a la Luna y las estrellas ya se venía practicando desde épocas anteriores a los incas. Los dioses nativos de los pueblos incorporados al Estado Inca se sumaban a los dioses del Gran Templo, el *Qorikancha* en el Cusco; por su lado, los pueblos incorporados debían rendir culto al Dios superior *Pachakamaq* o *Wiraqocha*. Por otra parte, dichos pueblos debían reorganizarse en grupos de diez, cien, quinientos, mil, y diez mil, según fuera el caso, para recibir los beneficios del Estado Inca, como la distribución de espacio habilitado para vivir y cultivar, y para el pastoreo. El excedente de su cosecha debía ser llevado a los almacenes o *tanpus*, para casos de emergencia y mantenimiento de los transeúntes o autoridades en tránsito o para la satisfacción de las necesidades básicas en casos de emergencia.

Por lo general, pertenecer al Estado inca significaba gozar de: la construcción de andenes o terraplenes para mejorar el cultivo y evitar los deslizamientos de los cerros en época de lluvias; la construcción de buenos canales de irrigación para los campos de cultivo, sea que estos se encuentren en la planicie o en los andenes; aún hoy, muchos canales incas continúan en uso, con la asistencia de un técnico que en algunos pueblos aún subsiste, el *unu kamayoq* o el técnico en hidráulica. Así mismo, con incas el mejoramiento de la producción agrícola y ganadera se podría ver objetivamente; a estos mejoramientos se añadió la seguridad y el alto respeto a la familia. Entre algunas prohibiciones, al pueblo no le estaba permitido la bigamia. La mujer ideal para la cultura andina fue la mujer “madre”; baste con mencionar que a María, la madre de Cristo, si bien se la llama “virgen” en castellano, para los quechuas es “Maria Madre”: “*mamacha*” (madresita) (Mejía-Huamán, 2011, p. 123), y a Dios y a los santos “*taytachas*” (padresitos); entre otras virtudes de la sociedad andina o el Tawantinsuyo, no existían en él los orfanatos, asilos de ancianos ni de discapacitados.

A las personas con limitaciones físicas o psíquicas, de acuerdo con su capacidad y limitaciones, el pueblo le asignaba los trabajos, como traer agua, cuidar los tendales de maíz, etc. En la comunidad andina nadie estaba exceptuado del trabajo, y aquí vale mencionar que la actividad del trabajo no era concebida como una actividad penosa o un castigo, sino como de fiesta, pues, esta era la garantía de seguridad e integración del pueblo. Los andinos contaban con lo que hoy llamamos los objetos e instrumentos de producción, y sus relaciones sociales de producción y convivencia tenían el carácter de colectivista.

Louis Baudin, respecto a la autoridad del inca, escribe: “[...] el inca es infalible y adorable, sus órdenes son absolutas, las luchas que emprende son guerras santas” (Baudin, 1970, p. 111). Y probablemente todavía no se concebía la *liberación* como una salida a la opresión, dado que “Los incas construyeron su trono sobre las potencias del alma y no sobre la sangre de sus vasallos” (Ivi, p. 117).

En los Andes incaicos existía la pena de muerte para los infractores de las normas sociales y los mandatos del inca. Con la aclaración de que a quien se ejecutaba no era una persona, como hoy podemos pensar, sino un individuo cuyo acto delictivo le había hecho perder su esencia humana.

La historia registra que los cañari del actual Ecuador, junto a los jefes de otros pueblos, resistieron a los ejércitos incas que los fueron a conquistar. Después de muchos intentos pacíficos fueron sometidos por la fuerza militar y, en una última ocasión, se cree que después de una batalla que duró todo el día, los incas capturaron a los sobrevivientes y los decapitaron. Se piensa que tal batalla se llevó a cabo cerca a una laguna. Desde entonces la laguna es conocida como *yawarqocha*: laguna de sangre (yawar: sangre, qocha: laguna); dado que la sangre llegó hasta la laguna habiéndola teñido de rojo (Espinoza Soriano, 2021).

Al respecto, lo que buscan los pueblos incorporados al Estado Inca no era la libertad como se concebía en las culturas antiguas como la griega o la latina, donde existía la esclavitud. En los Andes se llegó al modo de producción esclavista, su Modo de Pro-

ducción fue el Andino (Espinoza Soriano, 1985), semejante al Modo de Producción Asiático (Chesnaux, 1969). Pensamos que el concepto de libertad se incorporó en la cosmovisión andina después de la conquista española, de tal suerte que en la época los indígenas no luchan por su libertad, sino que sus rebeliones o alzamientos fueron contra la dependencia.

Justamente porque el concepto de libertad andino fue diferente al occidental, en los Andes premodernos no se llegó a crear una filosofía inca o una filosofía andina, porque la libertad practicada en su Modo de Producción, de gobierno teocrático y paternalista no se concebía que alguien pusiera en tela de juicio los mandatos del inca gobernante o la tradición; por otra parte, no se llegó a cultivar una reflexión eminentemente teórica y pura (racionalidad filosófica), porque sus condiciones materiales reales no la hacían necesaria, por ello podemos sostener que, mientras que en Grecia y sus colonias, buscó explicar como el primer problema de la reflexión filosófica, el argé o la esencia de las cosas, en el mundo andino, se dio culto al agua, a la tierra, al fuego, más no al aire porque se le concebía como viento, causante de muchos males. Como es del dominio general, la filosofía es eminentemente crítica, por otro lado, como en todos los pueblos de su época la escritura en los Andes (*qelqas* y *kipus*) era dominio de una clase social especial y no del dominio del pueblo, lo cual era una limitación para la difusión crítica del pensamiento.

El concepto de *libertad* occidental fue introducido en el mundo andino por los sacerdotes católicos después de la invasión española. Como prueba de ello podemos citar un párrafo de la oración del “Padre nuestro católico” que en uno de sus versos dice: “más líbranos del mal”.

Versión castellana	Versión quechua	Traducción inversa del quechua
...más líbranos del mal	<i>Awqaykunamanta qespi-chiwayku</i>	Líbranos de nuestros enemigos

Entonces, el término *qhespiy*, que en idioma inca significa salir del problema, escapar de la dificultad, es traducido en el plano religioso por liberar o liberarse. Esto es, liberarse del dominio del pecado, y no necesariamente de la esclavitud del pecado por no existir en el idioma andino el término y el concepto de esclavo.

El concepto de libertad y liberación que se encuentra en las oraciones y canciones católicas probablemente fueron conpuestas o arregladas por los sacerdotes indígenas, como podemos apreciar en la siguiente canción que titula *Apu yaya Hesucristo*:

	APU YAYA	DIOS HIJO
1	Apu yaya Hesukristo	Dios hijo Jesucristo
2	Qespichiniy Diosnillay	Mi libertador y mi Dios
3	Rikraykita mast'aripa	Extendiendo "tus hombros"
4	Hanpuy waway niwashanki	Me dices, retorna a mí, mi hijo.
5	Rikraykita mast'aripa	Extendiendo "tus hombros"
6	Hanpuy waway niwashanki	Me dices, retorna a mí, mi hijo.

Por parte, el lingüista ruso Szeminski (2005, p. 225) transcribe las siguientes instrucciones y obligaciones que los indígenas debían cumplir en el siglo XVI, en la *Nueva Crónica de Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala:

Rezarás a Dios único rey y señor.

Acabarás cincuenta veces Ave María, Cinco Padre Nuestro.

Rezarás tres Padre Nuestro, tres Ave María, y tres Credos.

En otras palabras, se está mandando a los indígenas rezar el "Santo Rosario". Luego, continúa el mandato, *Después de acabar esto, dirás*:

	(Sheminsky) de Guamán Poma	Traducción: Mario Mejía Huamán
1	Suc zapallan dios ²	¡Dios único!
2	Muchayc(a)muyqui	te adoro.
3	uacaychauay	Guarda
4	animayta	mi alma.
5	QUISPICHIWAY ³	Libérame (sálvame)
6	supaykunamanta ⁴	De los demonios,
7	Mana allin cimiyo runakunamanta (.)	De la gente de mala boca (.)
8	animayta	A mi alma,
9	Ucu aychaytauanpas ⁵	Y también a mi carne (y también a mi cuerpo)
10	Uacaychauay.	Guárdame.
11	Hazendaytauanpas.	Y también mi “hacienda”
12	Mana alli chicnicocunamanta.	De los malos que me odian.

(Szeminski, 2005, p. 185, párr. 3-4)

	(Sheminsky) de Guamán Poma	Traducción: Mario Mejía
1	zancay	¡Cárcel!
2	Suella micuway	Cómeme de una vez
3	Hucha zapa soncuyla	mi corazón pecador
4	Maypin canqui	¿Dónde estás?
5	Hucha zapapac camachic	Que para el pecador has ordenado
6	QUISPICHUAY	Sálvame (liberamé).
7	Runa camac dios	Dios creador del hombre

Por tanto, los indígenas, ni antes de la conquista y ni después fueron legalmente esclavos. Los pueblos que lucharon por desha-

² Transcribimos en la versión original de Felipe Guamán Poma de Ayala.

³ El subrayado es nuestro.

⁴ El término demonio, en el sentido cristiano, no existía de tal suerte que Fray Domingo de Santo Tomás en su diccionario traduce: Ángel bueno: *Allin supay* y, ángel malo: *millay supay*.

⁵ Tampoco existía en el idioma inca la palabra ‘cuerpo’ por ello Huamán Poma utiliza: *Ucu aychayta*: mi carne de adentro. Para referirse al cuerpo en quechua se dice: *ukhuy*: mi dentro.

cerse de la dependencia inca tampoco lucharon por su liberación sino por su independencia, ya que no era esclavos. El concepto “libertad” es incorporado en la mentalidad indígena junto con la religión europea inserto en las oraciones católicas, como “El padre nuestro”, donde se hace referencia a la liberación del “pecado”, más no a la libertad como se consideró en Europa.

Hemos revisado los edictos de José Gabriel Condorcanqui Noguera, Tupaq Amaru II, y en ellos no hemos encontrado la palabra “libertad” o “liberar” sino *sacudir este yugo insoportable*⁶ (<https://www.elhistoriador.com.ar/edicto-de-tupac-amaru-ii-manifestando-su-determinacion-de-sacudir-el-yugo-espanol/>).

Luego, en su edicto de Lampa, 23 de diciembre de 1780, hace referencia a la injusta servidumbre que *han padecido los indígenas, criollos y morenos*⁷ (Lewin, 1976, p. 17). En otro edicto podemos leer que el objetivo de su alzamiento también es “sacarles de la injusta servidumbre que han padecido...” (Congreso de la República, 2017, p. 138).

Otra orden:

Don José Gabriel Tupa Amaro, indio de la sangre real de los incas y tronco principal.

Para cuyo desempeño están a mis órdenes cuatro provincianos y otras que solicitan mi amparo *para sacarlos de la injusta servidumbre que han padecido*⁸, hasta el día en que espero que la Divina Providencia me alumbrará para un negocio que necesito de toda su asistencia para su feliz éxito, y para que así se tenga entendido se fijarán ejemplares de este edicto. Tungasuca y Noviembre 15 de 1780. Don José Gabriel Tupa Amaro Inca (https://www.enterarse.com/20200518_0001-la-esclavitud-negra-en-el-peru-una-de-las-instituciones-mas-infames-de-nuestra-historia, s.f.) (<https://time.graphics/es/line/12006>, s.f.).

Ahora bien, muchos autores, cronistas e historiadores sostienen que en el Estado Inca hubieron esclavos, nosotros negamos

⁶ El subrayado es nuestro.

⁷ El subrayado es nuestro.

⁸ El subrayado es nuestro.

rotundamente tales tesis. Si hubiera habido esclavos, existiría la palabra esclavo en quechua y aymara. Así, por ejemplo:

1. El *Diccionario Aymara-Castellano*, editado por el Proyecto experimental de Educación Bilingüe de Puno (Convenio Perú – República Federal de Alemania, 1984), no registra la palabra esclavo.
2. El *Diccionario Castellano Kechwa - Kechwa Castellano* (Dialecto de Ayacucho, De Pedro Clemente Ferroud y Juan María Chouvinc, 1970), hace mención a yanacona como sirviente, y aclara: en el Imperio, los Yankuna eran, primitivamente, individuos que habían merecido su expulsión de la sociedad, por culpas contra el bien público. Más tarde, se elevaron a un lato nivel social (Cfr. *El Imperio del Arco Iris*, p. 132).
3. *El Diccionario Quichua-Castellano y Castellano-Quichua* de Luis Cordero. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, Corporación Editora Nacional Quito (Ecuador, 1992), no señala ni *esclavo* ni *yanakona* o *yanakuna*.
4. *El Diccionario Español-Aymara, Aymara-Español*, de Juan Luis Ayala Loayza, Editorial Juan Mejía Baca (Lima, 1988), tampoco tiene entrada para *esclavo* o *yanakuna*.
5. El *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*, editado originalmente en 1608, consigna la palabra yana o pachaca, como *criado moço de servicio* (Holguin, 1989, p. 363). En la parte castellana existe una entrada para: *Esclavo ávido de guerra. Piñas o piñaschasca* y *Esclavo hazer o captivar: Piñaschani* (Ivi, p. 513).
6. Fray Domingo de Santo Tomás en la parte quechua consigna: *Esclavo: piña* (Santo Tomás, 1951, p. 130). Ahora bien, en la parte quechua consigna *Piñas* como esclavo (Ivi, p. 339).

Nosotros pensamos que el término *piñas* registrado por Holguin y por Domingo de Santo Tomás fue un neologismo derivado del español “penado”.

El *Diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua* (2013), en la sección quechua no figura el término *yana*; en cam-

bio, en la página 422 de la parte castellana, hace mención a “*esclavo*”, pero lo consigna como un *neologismo* “*yana*”, toda vez que intelectuales modernos y contemporáneos hacen mención a ello, sin embargo no se puede fiar de la información de tales intelectualidad, dado que no hacen sino citar lo que algún cronista o historiador que desconoce el idioma inca, lo hizo. Tal neologismo ha tenido su origen inspirado en los africanos de color que fueron traídos a la “América” como esclavos, en ese sentido se ha traducido el concepto castellano “*negro*” al quechua “*yana*”, el mismo que expresado en plural ha dado origen al término quechua: *yana-kuna* o al *quechuañol* yanacuna. Los autores que sostienen esta tesis de los esclavos en los Andes no son quechua-hablantes; por tanto, no hay garantía de que conozcan y manejen el idioma inca, en todas sus sutilezas conceptuales y cosmovisivas. En conclusión, no existe propiamente el término esclavo en quechua, en los diccionarios escritos por autores bilingües, principalmente indígenas natos. En todo caso el origen de la palabra y su empleo es posterior a la invasión española. En lo que sigue trataremos brevemente la aproximación de los conceptos independencia y libertad en los Andes premodernos.

3. Aproximación entre los conceptos independencia y libertad en los Andes

Pensamos que el concepto de libertad llega a los Andes a través de los viajeros y de las noticias y libros traídos por los barcos al Caribe y Centro América, lo cual es conocido por intelectuales y políticos de la época y finalmente por Simón Bolívar, quien había recibido el apoyo de Haití, donde efectivamente los esclavos lucharon por su libertad y llegaron a triunfar, siendo Haití el punto de apoyo del movimiento “independentista del norte”. Mientras que por el Sur las noticias llegan a Buenos Aires por los barcos, como por la ruta del Norte traen noticias y las obras de los intelectuales europeos principalmente franceses e ingleses, los mismos que son difundidos por intelectuales y políticos de la época.

Don José de San Martín, quien organizó un ejército libertador independizando Argentina, Chile y finalmente el Perú, al triunfar su empresa militar en este último país se dirige a los peruanos desde uno de los bacones del distrito de Huara (Lima, Perú) en el sentido de que “el Perú desde este momento es libre e independiente por la voluntad general de los pueblos y la justicia de su causa que Dios defiende. ¡Viva la Patria!, ¡Vida la libertad!, ¡Viva la independencia!”. Consideramos que la declaración es punto de encuentro de los movimientos independentistas de resistencia a la opresión del invasor, en nombre de la corona española y la lucha de los indígenas incas desde *Thupaq Amaro I*, pasando por los hermanos Angulo, José Gabriel Condorcanqui o Thupa Amaro II, Atusparia, Tambowaqsu, Kachi katari y muchos otros que lucharon por la independencia de su pueblo, más no así por la liberación de la esclavitud, porque los indígenas nunca se consideraron esclavos ni en el Estado Inca ni durante la conquista o el coloniaje posterior.

Respecto a si hubo o no libertad en la sociedad inca, el Maestro José Carlos Mariátegui escribe:

Los cronistas de la conquista y de la colonia miraron el panorama indígena con ojos medioevales. Su testimonio indudablemente no puede ser aceptado, sin beneficio de inventario. Sus juicios corresponden inflexiblemente a sus puntos de vista españoles y católicos (Mariátegui, 1999, p. 78).

Pensamos que no sólo en este punto sino en otros, se comete el error de aceptar sin ninguna duda, los escritos de la mayoría de los cronistas de la conquista y de la colonia, y apoyado en ellos se defiende, por ejemplo, a la existencia de filósofos y corrientes filosóficas (Pacheco Farfán, 1994), (Mazzi Huaycucho, 2016), (Rivara de Tuesta, 1994) aunque no necesariamente los juicios de los mencionados intelectuales son de corte escolástico o europeo, pero pecan por defender temas y situaciones que los indígenas premodernos no conocieron.

Por su parte el economista belga Louis Baudin, en *El imperio socialista de los incas*, escribe:

el inca es infalible y adorable, sus órdenes son absolutas, las luchas que emprende son guerras santas [...]. Los incas – dice Velasco – construyeron sus tronos sobre las potencias del alma y no sobre la sangre de sus vasallos [...] Lo más sorprendente es que en el inca no haya abusado de su poder; sin duda, mira a su pueblo con alguna conmiseración, algo así como “un amo mira a sus animales (Baudin, 1970, pp. 111-116).

Felipe Guamán Poma de Ayala escribe en la *Nueva Crónica de Buen Gobierno*:

Los españoles durante la conquista se desparramaron por todas partes, dentro del territorio de este reino, estableciéndose en todos los sitios de uno en uno o de dos en dos. Convirtieron a los indios de cada lugar en *Yanaconas*⁹, *esclavos*, *buscando ventajas y la mejor forma de acomodarse a costa de los mismos haciéndoles mucho daño y grandes males* (Guamán Poma de Ayala, 1966, p. 28).

Más adelante sostiene:

Los indios se alzaron contra los españoles sobre todo por lo malos tratos y la burla que sarcásticamente hacían con frecuencia en agravio del inca y de los demás señores de este reino; delante y en presencia de quienes tomaban a sus mujeres, hijas doncellas, sin tenerles en cuenta y sin hacer caso de sus protestas, con poco temor de Dios y la justicia; así como por las muchas ofensas que recibían, viéndose obligados a sublevarse para defender sus derechos y hacer respetar su dignidad (Ivi, p. 31).

Se sabe que a los pueblos incorporados en el Estado Inca se enviaba a los *mitmas*, a fin de que enseñaran el idioma y otras prácticas culturales; por otro lado, los hijos de los gobernantes de

⁹ El subrayado es nuestro. Más adelante hicimos las aclaraciones respecto a los *yanakonon* a quienes, por haberseles tratado en la colonia, siglo XVI, como a esclavos, “negros” traídos de África, se les consideró como “los negros”, los “negros esclavos”.

los pueblos incorporados eran enviados al Cusco, para su preparación en la administración y cultura inca. Otro punto importante que se debe tomar en cuenta es que por lo menos los administradores debían aprender el idioma oficial o “*runasimi* del Cusco” (idioma humano). En tal situación no debemos pensar que los incas fueron esclavistas y que la “libertad” en los Andes tenía el mismo significado que en la Europa del siglo XVIII.

Podríamos parafrasear la cita (José Carlos Matíategui) en el sentido de que es distinto el concepto de libertad moderna occidental y europea del concepto de libertad de los pueblos agrarios como el andino. Uno y otro concepto de libertad pertenecen a experiencias distintas y épocas diferentes.

Como sabemos, en la antigüedad, para ser libre se necesitaba ser varón, natural del lugar y propietario de bienes. Las mujeres, los niños y los esclavos no eran libres. Se sabe que en el Medioevo, en el modo de producción feudal, debía tener un feudo o hacienda, si bien teóricamente los trabajadores o agricultores ya no eran esclavos, ahora tenían que laborar gratuitamente en las tierras del señor feudal, por el hecho de vivir en las tierras de éste último, y tener una pequeña parcela de tierra para cultivar. Generalmente esta parcela asignada a los colonos dependía absolutamente de las lluvias de la temporada. Como es del dominio general, el nuevo nombre de estos trabajadores fue de *siervos*.

En la modernidad, a pesar de que teóricamente se había logrado la libertad, esta nueva forma de dependencia estaba dada por el trabajo del obrero o proletario, para el capitalista explotador. En este Modo de Producción, se es libre en la medida en que se tiene riqueza, dinero, empresa o industria. La libertad de los obreros es limitada, teórica, esto es, llega hasta donde alcanza su mísero sueldo. En la actualidad, a pesar de que las leyes defienden la libertad universal, en la práctica esta no se cumple. Lo poco que habían logrado los obreros en sus luchas de reivindicación, como la jornada del trabajo de las ocho horas, la estabilidad laboral, en esta nueva faceta del capitalismo lo han perdido, dado que los Estados a los que pertenecen no garantizan ni respetan los derechos

de los obreros, más bien y contrariamente, los Estados se han arrodillado ante los capitalistas.

En el Estado Adino premoderno, toda la población (conformada por *ayllus*), sin excepción, tenía acceso a la propiedad vitalicia de las tierras de la comunidad o *ayllu allpa*. *Ayllu* en idioma inca significa familia nuclear y familia extendida, con propiedad de *pacha*, esto es, del espacio para la agricultura la ganadería y los bosques; además, la comunidad contaba con espacio vital no solo para su subsistencia sino para una vida digna; eso que los sociólogos hoy denominan *suma qawsay*, término que ha sido incorporado a las constituciones políticas de Bolivia y Ecuador, cuyo éxito no se puede medir por la “incorporación”, sino los cambios estructurales que se den en la sociedad y el Estado.

En el mundo inca, el nacimiento de los hijos acrecentaba la *pacha*, la propiedad de la tierra en usufructo, de tal suerte que era realidad que los niños nacieran con el pan bajo el brazo. Siendo la actividad fundamental la agricultura, al hombre se concebía como ser *hatun runa* “gran hombre”, un ser social, un ciudadano con derechos y obligaciones.

La actividad principal, el trabajo, hacía del hombre un ser colectivista, al trabajar unidos, las tierras de cada familia nuclear y de la familia extendida. En razón de que una persona sola no podría trabajar grandes extensiones de terreno en contados días de la época de siembra, del deshierbe o de la cosecha. El trabajo podía realizarse, si era necesario, por turnos o en horas extra, esto es, iniciar el trabajo muy de madrugada hasta la puesta del sol. En este ambiente, las personas no se consideraban, primero, como individuos pertenecientes a sí mismos sino a la comunidad, al *ayllu*, a la *pacha*, a la tierra. Antes de la modernidad no existía problema de pertenencia y de identidad propia, estos conceptos como de individuo e individualismo surgen con la modernidad, y también en esta época surge la lucha por la *libertad* y la liberación ya no sólo de los esclavos sino de los agricultores, artesanos y de toda clase de obreros y empleados de los capitalistas.

En el Perú, las palabras con que el General Don José de San Martín declara la independencia son: *Desde estos momentos el*

Perú es libre e independiente, clara manifestación de la diferencia que existen entre las palabras *libertad* e *independencia*. Por otro lado, tal libertad e independencia no alcanzó a los indígenas. La república se fundó “sin el indio y contra el indio” (Mariátegui, 1986, p. 89).

Ahora bien, volviendo a la categoría *libertad*, en El Himno Nacional del Perú, originalmente llamada *La Marcha Nacional*, creada gracias a la convocatoria de José de San Martín (23 de septiembre de 1821), es expresión del espíritu mestizo, criollo o burgués, más no expresión del sentir de los pobres e indígenas, dado que estos, no son libres ni independientes en pleno sentido de la palabra. Las letras del Himno Nacional dicen:

Somos libres, seámoslo siempre
Antes niegue sus luces el Sol
Que faltemos al voto sagrado
Que la Patria al Eterno elevó.

Respecto a estos versos, es lamentable decirlo que la mayoría de los peruanos, sean estos indígenas, ahora campesinos o criollos, hasta el momento no se canta sino mecánicamente sin dar el verdadero valor o sentido a sus enunciados. En quechua el término *kay* significa como en griego y latín *haber* (Mejía Huamán, 2011, p. 209), de tal manera que la expresión *hay una casa en la plaza* resultaría como sigue:

En quechua : *Hawkaypatapi wasi KAN.*
En griego : *‘En te agora ESTIN oikía.*
En latín : *Agora domus EST.*

En el idioma andino lo que “*es*” o “*hay*” tiene necesariamente tenía que haber; quizá esto se podría entender mejor a través del siguiente relato: en cierta ocasión, un diario de la capital de la república peruana había sido intervenido por las fuerzas del Estado. Como consecuencia, los trabajadores y directivos fueron apresados y enviados la misma noche a prisión, lugar donde, al llegar, entonaron el Himno Nacional cuyas letras dicen: “*Somos libres*

seámoslo siempre". Por la misma época habían sido apresados muchos dirigentes de las clases trabajadoras del país y enviados al Penal del Sepa, el mismo que se halla ubicado en una isla del río Urubamba, en el Departamento del Cusco, lugar del que es casi un suicidio todo intento de fuga, por encontrarse en medio de un río y estar rodeada por una selva virgen con toda clase de peligros propios de la zona. Al día siguiente del arribo al penal, se había hecho formar a los presos para izar la Bandera Nacional y entonar el Himno Nacional; concluida la ceremonia el oficial de la prisión había llamado la atención a un preso andino que no había cantado el Himno Nacional, como los otros presos; el interrogado había respondido al oficial, cómo voy a cantar "somos libres" si estoy preso (Ivi, p. 219).

Para los andinos es inconcebible que puedan darse situaciones contradictorias como cantar que se es libre sin serlo realmente. *Ser* y *haber* no pueden ser declarativos, lo que *es* tiene que *haber*. Lo contrario sería mentir, por esta razón en quechua se dice: "No hables lo que no es" (*ama rimaychu mana kaqtaqa*).

Bueno, continuando con nuestra exposición sobre la libertad, debemos señalar que el *hamawt'a* Magiátegui critica a Aguirre Morales (autor de la novela *El Pueblo del Sol*) en el sentido de que su punto de vista respecto a la existencia de la libertad en el Perú es equivocado: "Aguirre considera y examina el Imperio con apriorismos liberales e individualistas. Y piensa que el pueblo incaico fue un pueblo esclavo e infeliz porque careció de libertad" (Mariatégui, 1999, p. 78).

Como hemos demostrado líneas arriba, en los Andes premodernos no hubieron esclavos; los conquistados no eran sometidos a la esclavitud, si bien hubo inconformidad de algunos pueblos, esta situación fue demostrado con la insurrección, el levantamiento o alzamiento que en quechua se expresa como: "*ankallikuy*", rebelarse; *ankalli*, *rebelde* (Academia Mayor, 2013, p. 464).

Sobre la felicidad debemos hacer referencia que en quechua no existe el término malo como en el castellano. El antónimo de *bien* en quechua es "*no bien*". En antónimo de *bueno* es "*no bueno*". Es más, al Sureste del Qollasuyu, los nativos amazónicos tenían

el mito de que, al Noroeste de lo que hoy llamamos América, existía una “*tierra sin mal*”. La referencia es clara, se trataba del Estado Inca. Por otro lado, en quechua existe el término “feliz”: *Kusi, hawka, ataw*, pero no existe el término “infeliz” (Ivi, p. 425)¹⁰.

El *Hamawt'a* José Carlos Mariátegui escribe acerca de la *libertad*:

La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista (sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria). Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida incaica. El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta. La libertad de imprenta puede servirnos para algo a Aguirre Morales y a mí; pero los indios podían ser felices sin conocerla y aun sin concebirla. La vida y el espíritu del indio no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectuales. No estaban tampoco subordinados a la necesidad de comerciar, de contratar, de traficar. ¿Para qué podría servirle, por consiguiente, al indio esta libertad inventada por nuestra civilización? (Mariátegui, 1999, pp. 78-79).

Continúa el Maestro José Carlos con su apreciación acerca de la *libertad*:

Si el espíritu de la libertad se reveló al quechua, fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio – hija del protestantismo y el renacimiento y de la revolución francesa – es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un

¹⁰ Quien escribe el presente artículo es indígena quechua hablante del Cusco.

mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia (Ivi, p. 78).

Consideramos que el punto de vista de *Hamawt'a* es contundente y no necesita más comentarios respecto al concepto de libertad en los Andes premodernos.

Seguidamente haremos un breve comentario respecto a las elecciones presidenciales llevadas a cabo en el Perú el presente año.

4. Las elecciones presidenciales del 2021 y el reflote de la división enconada de las clases sociales

Pensamos que las elecciones en “segunda vuelta”, realizadas el 6 de junio de 2021, son una clara muestra de la división de la sociedad en dos clases sociales; esta división se mantuvo latente en los dos siglos de vida república “independiente, 1821-2021”, y tal como se puede apreciar transcurrido cien días del nuevo gobierno, llama la atención que la “derecha” que ha perdido en las urnas, a pesar de haber manejado a su favor los medios de comunicación, así como haber recibido el apoyo de personajes de fama internacional de la derecha como Mario Vargas Llosa, y de haber recurrido a toda clase de falacias como los argumentos “*ad hominen*” y los “*Argumentos ad conditionallis*”¹¹, a pesar de haber intentado sobornar a tres miembros del Jurado Nacional de Elecciones, con un millón de dólares americanos a cada uno de ellos, intento realizado por un preso condenado a cadena perpetua por crímenes de lesa humanidad, para comprar el fallo a favor de la candidata de derecha, Keiko Fujimori, pedida por la Fiscalía a 30 años de prisión, y a la anulación de su partido político como “organización política para delinquir”. Primero, no quisieron aceptar los resulta-

¹¹ Es una falacia que condiciona el argumento o las pruebas de su conclusión, impidiendo que puedan ser refutadas puesta tampoco se las ha afirmado del todo. Es típico del periodismo y emplea muchas palabras de modo condicional. Por ejemplo: “El político habría desviado fondos públicos para su beneficio personal”.

dos de las elecciones hasta unos días antes de la fecha programada para la proclamación del candidato ganador; en segundo lugar, la mayoría parlamentaria formada por la derecha se ha propuesto “*vacar por incapacidad moral*”, recurriendo en el momento a toda clase de tácticas con la finalidad de impedir gobernar, inventando y fabricando todo tipo de cuestionamientos como de “terrorista, senderista”, y otros ataques falaces.

Da mucho que pensar que, estando la derecha peruana formada por intelectuales pequeño-burgueses, apoyen a candidatos en su mayoría con alguna formación académica pero implicados en la corrupción, hayan hecho campaña en el sentido de que si Castillo llegara al gobierno, el Perú sería comunista y se vería en la miseria como las repúblicas de Cuba y Venezuela y, además, privatizará toda la propiedad de los ciudadanos ricos y pobres.

El resultado de las elecciones en segunda vuelta podría hacer nos pensar que los pobres en el Perú son el 50.12 %, mientras que los ricos o la derecha es del 49.88 por ciento. La verdad no es esta, sino que los habitantes que viven en los cerros del cinturón de Lima Metropolitana han regalado su voto a la derecha y no cesan en apoyarla, porque apoyar significa trabajo; pues se les retribuye económicamente por asistir a los mítines y protestas, y en algunos casos los mantienen con la “olla común” o “comedor popular”. Tales ciudadanos venden su libertad política de elegir por unos cuantos platos de lentejas. En estos últimos 20 años la situación económica de “los pueblos jóvenes” no ha cambiado, siguen viviendo del desayuno y el almuerzo que les regalan. Hecho que ha relajado el espíritu trabajador de los migrantes provenientes de los Andes, toda vez que hoy no tienen por qué salir de casa para buscar trabajo y alimentarse.

En la actualidad, continúan las campañas contra el gobierno, impidiendo que el profesor Pedro Castillo gobierne, observan a los ministros que no son del agrado de la derecha, olvidando que quien gobierna elige a sus ministros. Consideramos que lo más elemental en una democracia es que gobierne quien ha ganado en las urnas. Este hecho da mucha preocupación ya que es una muestra de que los peruanos, en política, están en pañales, a diferencia,

por ejemplo, de Alemania donde el partido ganador, en las últimas elecciones, lo hizo por un pequeño margen de votos, pero, fue reconocido como ganador. Sobre el tema habría mucho que tratar, pero, dado que el espacio no permite y no pretendemos hacer una apología a de “izquierda”, regresamos a nuestro tema motivo del presente artículo, para concluir.

5. Consideraciones Finales

Pensamos que no son gratuitas los títulos de los libros escritos últimamente en el Perú, en conmemoración a los doscientos años de “libertad y vida independiente”; la mayoría de ellos hacen referencia a la *independencia* y no a la *libertad* (Pérez Garay, 2021), libertad que sí se dio en Haití y en la Revolución Francesa. Los libros a que hacemos referencia son: *Historiografía de la Historia de la Independencia peruana en el bicentenario de la Independencia* (Kapsoli Escudero & Pérez Garay, 2021); *El proceso de la Independencia del Perú desde el Bicentenario* (Academia Nacional de la Historia, 2021). Waldemar Espinoza Soriano ha publicado *La independencia del Perú en provincias (lo que sucedió día a día en Cajamarca, Chota y Cajabamba. Análisis, comentarios y documentación inédita)* (2021) y *La Independencia del Perú* de José Agustín de la Puente Candamo (2021).

Probablemente el 50,12% por ciento del electorado nacional ahora es consciente de que el Perú hace 200 años logró la independencia administrativa de España, pero que, el otro porcentaje, continúa dependiendo de la derecha, de los capitales extranjeros, y continúa con sumo agrado y complacencia como colono mental de ellos países del “primer mundo”. En pocas palabras, los andinos premodernos no teníamos el mismo concepto de libertad que Europa ni necesitábamos por qué tenerlo, toda vez que en los Andes no existió la esclavitud; además, porque la república se inició sin el indígena y contra el indígena. El concepto de libertad actual es postizo y falso.

Bibliografía

- Academia Mayor de la Lengua Quechua (2013). *Simi Taque. Diccionario Qheswa - Español - Quechua*. Cusco, Perú: Regesa S. R. L. IV Edición.
- Academia Nacional de la Historia. (2021). *El proceso de la Independencia del Perú desde el Bicentenario*. Lima, Perú: Editorial Universitaria URP.
- Baudin, L. (1970). *El Imperio Socialista de los Incas*. Salta, Argentina: Editorial Los Incas.
- Chesnaux, J. (1969). *El modo de producción asiático*. Ciudad de México, México: Grijalbo.
- Congreso de la República. (2017). *Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú: La Rebelión de Túpac Amaru II La Revelación de Túpac Amaru II*. Lima, Perú: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.
- de la Puente Candamo, J. A. (2021). *El Perú y su Independencia. Reflexiones ante el Bicentenario*. Lima, Perú: Editorial Universitaria URP.
- Espinoza Soriano, W. (1985). *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Lima, Perú: Amaro Editoriales.
- Espinoza Soriano, W. (2021). *La independencia del Perú en provincias*. Lima, Perú: Editorial Universitaria URP.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1966). *La nueva crónica y de buen gobierno*. Lima, Perú: Talleres de Imprenta, Gráfica Industrial.
- Lewin, B. (1976). *La insurrección de Túpac Amaru*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Machuca Castillo, G. (2019). <https://elcomercio.pe/somos/historias/sombreros-peruanos-significan-forma-color-estilo-region-procedencia-noticia-602634-noticia/>
- Mariátegui, J. C. (1986). *Peruanicemos al Perú*. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1999). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta.
- Mazzi Huaycucho, V. (2016). *Presentación de Juan Yunpa: Un filósofo Inca en el Siglo XVII*. Lima, Perú: Librosperuanos.com.
- Mejía Huamán, M. (2011). *Teqse. La Cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima, Perú: Editorial Universitaria URP.

- Misioneros Franciscanos (1905). *Vocabulario Políglota Incaico de los misioneros franciscanos*. Lima, Perú: Colegio de Propaganda Fide del Perú.
- Pacheco Farfán, J. (1994). *La Filosofía Inca y su Proyección al Futuro*. Cusco, Perú: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Pérez Garay, C. A. (2021). Publicaciones de los docentes del Humanidades. *Boletín del Departamento Académico de Humanidades*, pp. 23-27.
- Rivara de Tuesta, M. L. (1994). Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica. *Areté, Pontificia Universidad Católica del Perú*, VI(1), pp. 105-106.
- Santo Tomás, D. de (1951). *Lexicon o Vocabulario de la Lengua General del Perú*. Lima, Perú: Edición del Instituto de Historia.
- Szeminski, J. (2005). *Textos Andinos*. Lima: Fondo de Cultura PUCP.

Fuentes digitales:

- <https://www.elhistoriador.com.ar/edicto-de-tupac-amaru-ii-manifestando-su-determinacion-de-sacudir-el-yugo-espanol/>
- https://www.enterarse.com/20200518_0001-la-esclavitud-negra-en-el-peru-una-de-las-instituciones-mas-infames-de-nuestra-historia
- <https://time.graphics/es/line/12006>

7. *Relaciones interamericanas y responsibility to protect. Una reflexión a través del asunto venezolano*

por *Graziano Palamara*

Introducción

La disputa entre el principio de injerencia humanitaria y el de no intervención constituye un argumento nodal de las actuales reflexiones sobre la evolución política y jurídica del orden internacional (cfr. Scuccimarra, 2016). La cuestión – que se ha vuelto central tras el fin de la Guerra Fría, después de manifestarse paulatinamente a lo largo de los siglos XIX y XX (Zolo, 2007) – es compleja porque atañe a un amplio abanico de elementos que involucra, entre otros, el respeto de la soberanía, las limitaciones al uso de la fuerza, la protección de derechos humanos, libertad y democracia. Si, por un lado, en efecto, los defensores de la intervención humanitaria reivindican la necesidad de legitimar medidas de intromisión externa en los asuntos de un Estado cuando éste viole las libertades fundamentales del hombre, por el otro, resulta evidente que todo entremetimiento pone en tela de juicio los principios más consolidados del derecho internacional (Cassese, 2008). Dentro de las múltiples consideraciones ya planteadas por la teoría de la guerra justa y de la guerra humanitaria (cfr. Falk, 2015), el punto álgido de la disputa concierne la legitimidad de intervenir con la fuerza al fin de detener violencias producidas por sistemáticas violaciones a los derechos. El alcance del dilema, sin embargo, va mucho más allá de esto y se extiende a todos los fundamentos que marcaron la formación del ordenamiento políti-

co moderno. El “deber de injerencia”, según la definición de Bet-tati y Khoucner (1987), pone en entredicho, en efecto, todas las estructuras del modelo de convivencia internacional: los fundamentos que distinguen quienes son los actores legítimos del ordenamiento, los criterios que definen cómo puede repartirse el poder y el espacio entre los mismos actores, y, por supuesto, los principios que establecen sí y cuándo es legítimo recurrir a la guerra (Colombo, 2021, pp. 59-60).

Desde el comienzo del siglo XXI, la reflexión jurídica y política sobre estos fundamentos se ha visto dominada por la *responsibility to protect*, una doctrina identificada con el acrónimo R2P y asumida como el deber de cada Estado de proteger no sólo a su población, sino también a aquella de otros Estados frente a graves crímenes (Bellamy, 2008; 2009). Anticipado por el concepto de “soberanía dual” propuesto en 1999 por el entonces secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan, el paradigma que define la “responsabilidad de proteger” fue aprobado en 2005 durante la cumbre mundial de la ONU. El documento final del encuentro reconoció una “responsabilidad colectiva internacional” con la que salvaguardar a las poblaciones en caso de genocidio, crímenes de guerra, depuración étnica y crímenes de lesa humanidad¹. En 2009, la Secretaria General de la Onu amparó este principio a tres pilares: la responsabilidad de cada Estado de proteger a sus poblaciones; la responsabilidad de la comunidad internacional de ayudar a los Estados a proteger a sus poblaciones, y la responsabilidad de la comunidad internacional de proteger a las poblaciones de un Estado cuando éste fracasa en el ejercicio de sus funciones soberanas, caracterizándose entonces por su naturaleza de ‘Estado fallido’². El compromiso contemplaría la adopción de distintas medidas de orden prevalentemente pacíficas, pero sin excluir aquellas de carácter militar tras la aprobación del Consejo de Seguridad de la ONU, siendo éste la única instancia legitimada a autorizar intervenciones armadas en contra de un

¹ Cfr. https://www.un.org/spanish/summit2005/fact_sheet4.pdf

² Cfr. <https://undocs.org/pdf?symbol=es/a/63/677>

Estado³. La noción de responsabilidad intervino así a sugerir una nueva interpretación del mismo concepto de soberanía, reconociendo que ésta estaría condicionada al (y limitada por el) comportamiento de un Estado hacia su población.

Desde ese entonces, el principio de la *responsibility to protect* se ha convertido en una norma emergente del derecho internacional. Su fuerza vinculante, sin embargo, sigue siendo perjudicada por la ausencia de un consentimiento unánime, debido a la cantidad de interrogantes que plantean quienes denuncian la instrumentalización de la “R2P”, su uso selectivo – incluso como instrumento de intervención neocolonial – y sus contradicciones con el principio de soberanía. Además, el fracasado manejo de crisis abordadas bajo los mecanismos de la R2P – como lo que caracterizó a la intervención militar en Libia en 2011 – y las muchas sombras que acompañaron la así llamada “década humanitaria” (Scuccimarra, 2016, pp. 15-54) no hicieron si no aumentar dudas y escepticismos.

La hipótesis que sustenta el artículo aquí presentado es que gran parte de los nudos teóricos y prácticos del debate sobre la R2P pueden ser apreciados mirando a la historia internacional de América Latina. Según lo han acordado unos recientes trabajos (Serbin & Serbin Pont, 2015; Tom & Fridman, 2019) en el largo recorrido que ha marcado la formación de los lazos políticos y jurídicos entre las repúblicas latinoamericanas y el mundo se encuentran, en efecto, todas las aristas de la compleja relación entre soberanía e injerencia que la *responsibility to protect* sacude hoy en día. Valga considerar, en este sentido, sobre todo dos aspectos: en primer lugar, el aporte de los internacionalistas latinoamericanos al desarrollo y la codificación del principio de no-intervención, reivindicado no solo como respuesta a toda forma de injerencia extranjera, sino también como garantía de libertad e

³ La Carta de las Naciones Unidas (1945) prohíbe el uso de la fuerza estableciendo, sin embargo, dos excepciones: la primera, plasmada en el artículo 42, remite al Consejo de Seguridad la autorización de la fuerza militar para el mantenimiento de la paz y de la seguridad internacionales. La segunda, regulada por el artículo 51, consiste en el derecho inmanente de legítima defensa en caso de ataque armado.

independencia nacional; en segundo lugar, la larga secuela de momentos en que actores europeos antes, y los Estados Unidos después, desafiaron (y violaron) el mismo principio de no-injerencia, interviniendo de formas distintas en los asuntos de los países latinoamericanos bajo el pretexto de la protección a los ciudadanos.

La dimensión interamericana constituye una perspectiva privilegiada para profundizar en el debate sobre la injerencia humanitaria también porque su espacio sigue ofreciendo complejos escenarios de crisis, además de una síntesis de esos tres ámbitos (crímenes de lesa humanidad, intervenciones humanitarias, migraciones internacionales) que, según autores como Seyla Bernhabib (2008), han venido determinando un nuevo modelo de relaciones internacionales. El caso más apremiante, en este sentido, tiene que ver con el régimen venezolano de Nicolás Maduro, heredero del movimiento bolivariano de Hugo Chávez y al mando del país actualmente al centro de la peor crisis humanitaria de todo Occidente. Los últimos años han evidenciado más la envergadura de esta crisis. En septiembre de 2018 Perú, Paraguay, Chile, Argentina y Canadá pidieron que la Corte Penal Internacional investigara al régimen de Maduro por presuntos crímenes de lesa humanidad. En 2019 y 2020, en cambio, mediante distintos informes, el Consejo de Derechos Humanos de la ONU instó al gobierno venezolano la adopción de medidas urgentes para detener las violaciones perpetradas en detrimento de la población y remediar al éxodo masivo de ciudadanos que están abandonando el país. Lejos de ser un mero ejemplo de la presión internacional hacia Caracas, los llamados se convirtieron en un respaldo para que en septiembre de 2020 el líder antichavista y autoproclamado presidente interino de Venezuela, Juan Guaidó, pidiese a la 75^o Asamblea de las Naciones Unidas la activación del mecanismo de *responsibility to protect*. Guaidó – quien desde el comienzo del 2019 goza del reconocimiento de Washington y de casi cincuenta cancillerías mundiales – trató así de juntar los esfuerzos internos de las oposiciones antichavistas con la responsabilidad de la comunidad internacional a intervenir en defensa de los derechos de los venezo-

lanos. El intento, por el momento, no ha tenido avances esencialmente por dos razones: por un lado, por la certeza de que la petición no superaría el escollo del Consejo de Seguridad de la ONU, donde rusos y chinos, aliados de Maduro, utilizarían su derecho de veto; por el otro, por la misma opacidad que aún acorralla la doctrina de la *responsibility to protect* como pilar de un nuevo modelo de justicia y seguridad colectiva basado en el multilateralismo y la primacía de la ONU.

A partir de estas premisas y de la hipótesis planteada, el trabajo que se presenta recorre entonces el asunto venezolano midiéndolo justo con relación al debate sobre la responsabilidad de proteger y la redefinición del modelo soberanía-derechos fundamentales que la doctrina abarca. El objetivo es detallar a través de un enfoque histórico-político una experiencia paradigmática a la luz de las enseñanzas que la misma historia internacional de América Latina ofrece. Para este propósito, el capítulo cuenta con tres párrafos: el primero, reseña sintéticamente el aporte de las cancillerías latinoamericanas al largo debate sobre soberanía y principio de no intervención; el segundo reconstruye el caso venezolano, analizándolo en su dimensión regional e internacional; el tercero trata, en fin, de evaluar de qué manera el “dossier venezolano” puede contribuir a la definición de los confines y al significado de la norma R2P.

1. El aporte latinoamericano al debate sobre soberanía y no-injerencia: una mirada histórica

Desde su formación como sujetos políticos independientes, los Estados latinoamericanos inauguraron una larga trayectoria jurídico-diplomática orientada hacia la defensa de las prerrogativas soberanas y la reducción de todo tipo de interferencia externa. Esta trayectoria, desarrollada de la mano con un autónomo pensamiento filosófico en materia de derechos humanos y democracia (Guadarrama, 2016), se ha paulatinamente condensado en una pluralidad de doctrinas y fundamentos que terminaron dando

forma a una robusta tradición internacionalista latinoamericana (cfr. Vela, 2019).

A la base de esta tradición se sitúa ante que todo el pensamiento de Andrés Bello, filósofo venezolano y protagonista de la generación de la independencia quien, en el anhelo de una solidaridad americana, reivindicó un orden internacional propicio al libre desarrollo de la América hispánica (Scocozza, 1989). Sobre sus enseñanzas se edificaron los primeros pilares del internacionalismo latinoamericano, inmediatamente orientado por figuras como el *Libertador* Simón Bolívar o intelectuales como Juan Bautista Alberdi a hallar en las primeras formas de cooperación y en las ideas de integración instrumentos con los que contener interferencias y expansionismos extranjeros. En la segunda mitad del siglo XIX este apremio inspiraría la labor diplomática del jurista argentino Carlos Calvo, quien en 1868 sistematizó los principios para la salvaguardia de la soberanía y la integridad territorial. La doctrina Calvo – según el nombre con el que pronto se le reconocería – señaló que los Estados no podían considerarse responsables de los daños sufridos por extranjeros residentes en sus territorios en casos de sublevaciones o guerras civiles; frente a estos acontecimientos, más bien, los extranjeros no podían apelar a sus países de procedencia para obtener justicia, debiendo sujetarse únicamente a la jurisdicción del Estado en el que residían. Formulada en una coyuntura en que las potencias europeas intervenían en los asuntos latinoamericanos para sostener reclamaciones de conacionales e, inclusive, buscar en ellas posibles *casus belli*, la doctrina Calvo prefiguró una serie de disposiciones normativas orientadas a establecer la igualdad soberana de los Estados y la prohibición de recurrir a amenazas o al uso de la fuerza (Tamburini, 2002; Long & Friedman, 2020). Lo que América Latina expresaba era el deseo de un nuevo cuerpo de derecho internacional ajustado a la condición de países que reivindicaban una plena soberanía tras haberla adquirida mediante la lucha contra un poder colonial. Lo que estaba en juego, de hecho, era el reconocimiento de la estatalidad, y todo lo que ésta significaba en términos de inde-

pendencia, autonomía y margen de maniobra en el contexto internacional.

La interpretación de la doctrina Calvo resultó entonces central a la hora de fundamentar la respuesta latinoamericana a la “diplomacia de las cañoneras”, práctica de política exterior con la que los imperialismos europeos imponían tratos injustos a países más débiles bajo la amenaza de intervenciones militares. Inspirado por las enunciaciones de Calvo, el jurista y ministro de asuntos exteriores de Argentina Luis María Drago teorizó que ninguna deuda contraída por un Estado podía ser un pretexto para justificar una acción militar o la ocupación por parte de una potencia extranjera. La doctrina Drago, invocada por primera vez en 1902 frente al bloqueo anglo-alemán de unos puertos venezolanos no era, en realidad, una objeción jurídica solo a las acciones de las potencias europeas. En ella, como ya en algunos postulados de la doctrina Calvo, se formaban también las oposiciones a una idea panamericana que, de originaria tendencia hacia la solidaridad continental, iba cada vez más convirtiéndose en un instrumento de la hegemonía estadounidense sobre el hemisferio americano. No es casual, en este sentido, que los Estados Unidos obstaculizaran la adopción de los principios de las doctrinas Calvo y Drago en las conferencias panamericanas del comienzo del siglo XX (Long & Friedman 2020, 1092). A la vez, Washington contrapuso a esos fundamentos el corolario Roosevelt a la vieja doctrina Monroe de 1823: si ésta había tildado de “hostil” para la Casa Blanca cualquiera tentativa europea de controlar un país del hemisferio occidental, el ‘corolario’ del presidente Theodor Roosevelt acreditaba a los Estados Unidos como policía hemisférico, atribuyéndoles la tarea de establecer el orden democrático y reordenar las finanzas de los Estados latinoamericanos, si necesario incluso con intervenciones armadas.

El consiguiente recurso estadounidense al corolario para justificar injerencias, ocupaciones e invasiones militares en centro América reiteró la necesidad latinoamericana de pensar en instrumentos jurídicos y diplomáticos que ampararan su soberanía e integridad. La exigencia se hizo más perentoria después de la I

guerra mundial, cuando la rearticulación del poder y del prestigio internacional convirtieron a América Latina en un espacio de transición hegemónica de los actores europeos a los Estados Unidos. En este caso, entre las cancillerías que más aportaron a la tradición internacionalista sobresalió aquella del México revolucionario. En 1918, en un contexto de fuertes tensiones militares, además de crecientes presiones económicas y políticas por parte de empresas estadounidenses, el presidente Venustiano Carranza teorizó el respeto de la soberanía de los pueblos, del principio universal de la no intervención y de la conformidad de los extranjeros a leyes, instituciones y formas de gobierno de los países en que se vive (Hernández-Vela Salgado, 1993; Galindo, 2017). En 1930, el titular de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Genaro Estrada, sistematizó el alcance de esos fundamentos fijando el principio por el que el reconocimiento de un gobierno debía fundarse únicamente sobre su existencia *de facto* y no sobre su legitimidad. De esta manera, se quería impedir que los países utilizaran el pretexto de la supuesta ilegitimidad de un gobierno para intervenir en la política interna de un Estado.

Con sus planteamientos, la doctrina Estrada acrecentó el debate interamericano sobre respeto y límites de la soberanía moviéndolo aún más hacia los contenidos de la democracia y la autodeterminación de los pueblos. De hecho, mientras los Estados Unidos anunciaban un nuevo trato hacia las repúblicas continentales y se comprometían a no interferir en los asuntos latinoamericanos con la “política del buen vecino”, la doctrina Estrada llegaba a marcar un hito en esa tensión entre la no-intervención y la defensa de la democracia que la región ya iba vislumbrando. La encrucijada, por otra parte, había quedado planteada ya desde 1907 cuando el canciller de Ecuador, Carlos Tobar, había sugerido que:

las repúblicas americanas por su buen nombre y crédito, aparte de otras consideraciones humanitarias y altruistas, deben intervenir de modo indirecto en las disensiones intestinas de las repúblicas del continente. Esta intervención podría consistir, a lo menos, en el no reconocimiento de los gobiernos de hecho surgidos de

revoluciones contra la Constitución (Comité Jurídico Interamericano, 2011, p. 30).

Esta inclinación había suscitado un vivaz debate público y político que acompañó el desarrollo de las relaciones interamericanas por toda la primera parte del siglo XX hasta verse relanzada, si bien en un contexto ya totalmente distinto, en 1959 por el líder venezolano Rómulo Betancourt (Romero, 2005). Bajo la exigencia de afianzar la imagen democrática de Venezuela, recién salida de la dictadura militar perezjimenista, Betancourt volverá a proponer la ruptura de las relaciones diplomáticas con todos regímenes surgidos de golpes de Estados y, como tales, autoritarios (Rodríguez, 2011). Aunque planteada como un instrumento para la defensa de la democracia representativa, la doctrina Betancourt en realidad no prosperaría en ámbito interamericano, sobre todo porque la enunciación albergaba un carácter “parcialmente intervencionista”, mejor reconocible respecto a los años de Tobar justo gracias a los postulados de la nombrada doctrina Estrada. Según lo daba a entender la interpretación de esta última, en efecto, la falta de reconocimiento de un gobierno podía revelarse una práctica intervencionista, lesiva de la soberanía de una nación (Rodríguez, 2011).

El riesgo de desplegar hipótesis intervencionistas marcó también el destino de otra iniciativa latinoamericana, quizás aquella que, por contenidos y alcances, en perspectiva histórica, más anticipó los argumentos hoy en día al centro del debate sobre la *responsibility to protect*: la doctrina Larreta. La propuesta empezó a estructurarse a final de 1945, cuando el canciller uruguayo Eduardo Rodríguez Larreta planteó la hipótesis de una responsabilidad interamericana para la tutela de los derechos humanos y la democracia mediante el establecimiento de compromisos previos colectivos (Casal, 1997; Oddone, 2003; Cerrano, 2019). La idea se fundamentaba sobre un postulado que la experiencia de la II guerra mundial, recién terminada, parecía consignar como innegable: la gobernanza democrática y la protección de los derechos humanos eran inseparables y, por ende, toda violación en contra de ese vínculo podía convertirse en una amenaza para la paz. A partir de

este postulado, Larreta planteó a las cancillerías americanas una “acción colectiva multilateral” contra esos regímenes continentales de carácter golpista que hubiesen violado los derechos del hombre y de los ciudadanos (Cerrano 2019). La acción, según el ministro uruguayo, no infringiría el sagrado principio de intervención ya que los Estados fijarían de antemano un acuerdo que contemplara la toma de medidas colectivas para la restauración de los derechos y de la democracia en caso de golpe.

A pesar de las garantías imaginadas, la doctrina Larreta fue largamente rechazada por las diplomacias latinoamericanas (Long & Friedman, 2020) y fracasó justo por temor a que la creación de mecanismos multilaterales para la protección de los derechos se convirtiera en un pretexto para legitimar intrusiones en asuntos domésticos y, sobre todo, inaugurar una nueva era de intervencionismo estadounidense. Es más: los detractores del plan Larreta no dejaron de insinuar la sospecha de que la verdadera intención de la propuesta fuese aquella de conjurar contra el régimen que, en ese entonces, regía los destinos de Argentina; una hipótesis, ésta última, luego investigada para probar que la iniciativa fue realmente un engranaje de la maquinación estadounidense en contra de Juan Domingo Perón (Trask, 1984; 2015), y un ejemplo de la disponibilidad uruguaya a ser parte de la “trama” anti-peronista de Washington (Cerrano & López D’Alessandro, 2018).

Más allá de su desenlace, la doctrina Larreta terminó anticipando ese *precommitment regime for intervention* que los partidarios de la injerencia humanitaria hoy reclaman para la protección de los derechos y la gobernanza democrática (Buchanan & Keohane, 2011). Así mismo, dentro de las razones enarboladas por los opositores del mismo *precommitment* resuenan los argumentos que marcaron la suerte del plan Larreta. Al fin y al cabo, la acción colectiva propuesta por Montevideo no superó el escollo de la historia de los predomios imperialistas acostumbrados a buscar pretextos para amenazar la soberanía de los Estados, y al que pronto, además, se añadiría la trayectoria de un regionalismo totalmente distorsionado por las lógicas de la Guerra Fría.

Tan pronto fracasó la hipótesis Larreta, en efecto, el panamericanismo se ajustó al afán estadounidense de plasmar un bloque continental político y militar impermeable a la penetración soviética. Bajo esta intención se llegaría antes a la conclusión del Pacto de Río de 1947, y luego a la formación de la OEA (1948). El primero llevó a la firma del Tratado Interamericano de Asistencia Reciproca (TIAR) con el que se establecieron los objetivos de defensa militar orientada a proteger el continente desde ataques de terceros países, a identificarse obviamente en la URSS y sus aliados. Con la segunda, se quisieron institucionalizar formas de coordinación política entre los Estados americanos que, sin embargo, resultarían pronto más bien unos instrumentos para la promoción de los intereses hemisféricos de Washington en el marco de la contraposición bipolar con Moscú (Gardini, 2012).

Justo los imperativos de la Guerra Fría, por otra parte, terminaron afectando los esfuerzos latinoamericanos en materia de defensa de derechos, igualdad soberana y principio de no-injerencia. El aval estadounidense a las dictaduras militares que ofrecían garantías contra la penetración comunista invalidó, de hecho, todas esas iniciativas, como la Comisión interamericana de los derechos del hombre de 1960, la relativa Convención (1969) y la Corte interamericana, puestas en marcha para asegurar tutela a los derechos humanos y democracia representativa. Fue solo a partir de la década del noventa que las diplomacias latinoamericanas pudieron protagonizar una concreta reactivación de estos institutos. Gracias a la transición democrática del área y la presencia de un contexto regional aparentemente libre de la obsesión anticomunista de Washington, hacia el final del siglo el sistema interamericano se dotó incluso de nuevos instrumentos. Mecanismos como el “Compromiso de Santiago” de 1991, el Protocolo de Washington de 1992, la Declaración de Managua de 1993, hasta la Carta democrática interamericana de 2001 – solo para citar algunos –, si bien encontrando difíciles problemas de actuación, renovaron el compromiso regional a fortalecer las instituciones democráticas y proteger los derechos con procedimientos que restaran estos te-

mas de la exclusiva competencia nacional aun en el respeto de la soberanía estatal.

El énfasis latinoamericano en la búsqueda de este difícil equilibrio se hizo aún más evidente cuando los compromisos de Washington contra el terrorismo internacional redujeron la influencia estadounidense en el hemisferio dando, de reflejo, a unas cancillerías del área la posibilidad de desarrollar políticas exteriores más asertivas y propositivas incluso en tema de salvaguardia de prerrogativas soberanas y derechos. El caso más paradigmático fue, sin lugar a duda, el del Brasil del presidente Lula de Silva que, protagonizando el desarrollo de un nuevo paradigma cooperativo, sobresalió como el representante latinoamericano más comprometido con la estructuración de un sistema internacional que conjagara la defensa de la soberanía, la no-injerencia en los asuntos internos y el fortalecimiento del multilateralismo. En este sentido, el intento brasileño quedó sellado por lo menos en dos grandes impulsos. Por un lado, la creación de los Brics que, de mero fórum de economías emergentes, fue capaz de convertirse paulatinamente en una verdadera instancia internacional encaminada – no sin contradicciones por las posturas de sus integrantes – a la construcción de un orden internacional más democrático y multipolar, fundado sobre la primacía de la ONU (Rueda, 2017); por el otro, la contribución al debate sobre la R2P con la propuesta, en 2011, de una *responsibility while protecting*, es decir, una responsabilidad más proporcionada a las condiciones particulares del caso y que, siguiendo una “strict line of political subordination and chronological sequencing” resultaría más respetuosa de las soberanías nacionales por evadir el utilizzo de la fuerza (Kolb, 2012, p. 12).

En los últimos años, el aporte de América Latina a la definición del orden normativo internacional se ha visto afectada por ese proceso de “vaciamiento latinoamericano” al que unos autores se refirieron para explicar la pérdida de asertividad de las diplomacias regionales tras el protagonismo mostrado a comienzo del siglo XXI (cfr. sobre todo González et al., 2021). La regresión, por supuesto, no eclipsa la larga tradición jurídica y diplomática

que América Latina alardea en los debates sobre la asimilación o la reformulación de las normas internacionales. Como ejemplo de la tensión entre el sistema internacional moderno, fundado sobre el principio convencional de la soberanía, y la evolución de un nuevo orden normativo de los derechos humanos, la cuestión venezolana constituye evidentemente un banco de prueba también para esta tradición. En concreto, el manejo de la crisis venezolana representa un hito, no solo para el desarrollo histórico, cultural y jurídico de la región, sino también para todo el proceso de introducción, asimilación y reacción internacional a una norma como aquella de la responsabilidad de proteger.

2. La encrucijada venezolana

Desde cualquier lado se mire, la experiencia histórica del chavismo no puede considerarse un mero asunto venezolano. Tras el agotamiento de un sistema consociativista que, por casi cuarenta años, había dado a Venezuela la ilusión de la estabilidad democrática y del desarrollo económico, el régimen inaugurado por el coronel Hugo Chávez Frías en 1999 trascendió inmediatamente los confines nacionales por el alcance de la propuesta que lo fundamentaba. La aspiración a un “socialismo del siglo XXI” – heterogénea ideología política, filosófica y económica que reúne elementos nacionalistas, anhelos regionalistas del Libertador Simón Bolívar, atributos de los clásicos populismos latinoamericanos y caracteres del comunismo cubano – convirtió, de hecho, a Venezuela en un llamativo ejemplo regional y una referencia ineludible del rechazo latinoamericano al modelo neoliberalista hasta ese entonces imperante en el área. La presencia de Venezuela entre los mayores países con reservas de petróleo, además, cargó esta relevancia de mayores significados, a su vez amplificadas por dos aspectos adicionales. En primer lugar, la impetuosa retórica anties-tadounidense exhibidas por Caracas y fortalecida tras el involucramiento de Washington en una tentativa de golpe de Estado en 2002; en segundo lugar, el audaz uso chavista del petróleo como

instrumento para el dibujo de ejes internacionales y esquemas de integración regional alternativos a la hegemonía norteamericana (López Maya, 2016; Stefanini, 2019). El peso de estos aspectos marcó una radical reorientación de la política exterior venezolana, alejándola de los nexos tradicionales con los Estados Unidos y las democracias occidentales y acercándola a distintos regímenes autocráticos. De manera particular, las relaciones se hicieron más estrechas sobre todo con Cuba, Rusia y China, alimentándose de una nutrida convergencia de intereses económicos, políticos y estratégicos. Con La Habana se establecieron vínculos de alta valencia simbólica para enfatizar la orientación revolucionaria del chavismo, pero también se asentó un enlace que terminó procurando a Caracas el apoyo cubano en el ejercicio de distintas tareas de inteligencia militar y seguridad nacional. Rusia se ha revelado un aliado crucial para el suministro de equipos militares y apoyo diplomático en los principales foros mundiales, mientras que China se ha destacado por los ingentes préstamos en sustitución de aquellos occidentales.

Bajo el impulso de estos factores, la experiencia venezolana se ha convertido en un asunto altamente divisivo, marcado por la polarización entre dos frentes internacionales no homogéneos en sí mismos, pero sí portadores de visiones contrapuestas. Por un lado, los socios del chavismo que, en línea con los principios de sus políticas exteriores, defienden el derecho de Venezuela de rechazar cualquier amenaza a su soberanía o injerencia externa, retóricamente celebrada como maquinaciones del imperialismo estadounidense. Por el otro, simpatizantes y sostenedores de las fragmentadas oposiciones venezolanas que denuncian el constante deslizamiento del régimen hacia la dictadura y el deterioro de las garantías de los derechos humanos.

Las tensiones entre estos bandos crecieron de la mano con aquellas del frente venezolano interno. Un primer punto de inflexión se dio a partir de 2013, tras la muerte de Chávez y la llegada en el poder de su vice, Nicolás Maduro. Sin el carisma de su predecesor, Maduro resultó incapaz de hacer frente a las dificultades heredadas de Chávez y exasperadas por la combinación de la caí-

da del precio del petróleo y las sanciones impuestas por los Estados Unidos (Bahar et al., 2019). La crisis económica ha revelado paulatinamente su magnitud con la contracción del PIB en un 62,2% desde la llegada de Maduro (Cepal, 2019), mientras que PDVSA, la industria petrolera estatal, pasó de ser una de las más grandes compañías de hidrocarburo del mundo a la parálisis casi total. Las dificultades económicas desembocaron en levantamientos populares y crecientes tensiones políticas. La respuesta del régimen a todo esto fue la acentuación de sus rasgos autoritarios, cuyas implicaciones, sobre todo en términos de violación de las instituciones democráticas, derechos humanos e independencia de los poderes del Estado, se hicieron cada vez más prominentes en los informes de comisiones, instancias internacionales y grupos no gubernamentales⁴. El dato que más dramáticamente fotografió la gravedad de la situación fue (y sigue siendo) el número de venezolanos – más de 5 millones entre 2014 y 2020⁵ – obligados a abandonar el país para escapar de persecuciones políticas, pobreza, crisis económica y constantes racionamientos de comida o energía eléctrica.

En diciembre de 2015 el oficialismo perdió las elecciones para la renovación de la Asamblea Nacional, el parlamento monocameral venezolano. El gobierno atribuyó la derrota a “la guerra económica” supuestamente librada por el imperialismo norteamericano contra Venezuela y obstaculizó los trabajos del órgano legislativo hasta suspender las actividades del Parlamento en 2017. Esta arremetida aceleró la regionalización de la crisis, mientras en el país se iban intensificando las manifestaciones de protestas contra la violencia, la inflación y la escasez de bienes básicos. En distintos informes, el Secretario de la OEA, Luis Almagro, declaró que el régimen de Maduro violaba los “artículos de la Carta

⁴ Al respecto cfr. <http://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2014/docs-es/anual2014-cap4venezuela.pdf>; <https://www.hrw.org/es/world-report/2016/country-chapters/285040>; European Parliament (2016). Situation in Venezuela. European Parliament resolution of 8 June 2016 on the situation in Venezuela (2016/2699(RSP).

⁵ https://www.oas.org/fpdb/press/OEA_Dic20-crisis-de-migrantes-y-refugiados-venezolanos-informe-de-situacion.pdf

Democrática Interamericana”⁶ y hacía un “uso sistemático, táctico y estratégico de asesinatos, encarcelamientos, torturas, violaciones y otras formas de violencia sexual, como herramientas para aterrorizar a los venezolanos”⁷. Sin embargo, el llamado de Almagro a tomar acciones concretas para la defensa del orden democrático venezolano chocó con la debilidad institucional y política de la OEA. Las recomendaciones del organismo, de hecho, no dieron resultados, mientras que unas resoluciones propuestas al Consejo Permanente de la organización – como la de junio de 2017, que estipulaba la reprobación del presidente Maduro y su intento de elegir una nueva Asamblea Constituyente – no alcanzaron las mayorías calificadas de los dos tercios de votos requeridos. Todo esto, más bien, dio a Caracas la posibilidad de tildar la postura de la OEA como una injerencia en los asuntos venezolanos, acusar a Almagro de impulsar la agenda imperialista de los Estados Unidos y hasta anunciar la salida del país del organismo, anticipando así la amenaza de una eventual suspensión de Venezuela como Estado miembro.

Mientras que la OEA ensayaba su impotencia, en agosto de 2017 se asistió al nacimiento del grupo de Lima, una instancia multilateral creada con el propósito de respaldar a las oposiciones venezolanas en la búsqueda de una solución pacífica de la crisis. El foro reunió inicialmente a una docena de países latinoamericanos⁸ que, con el aval de EE.UU., de la misma OEA y de actores de la Unión Europea, desde el documento fundacional expresaron una dura condena a la violación sistemática de los derechos humanos y a las libertades de los venezolanos, pidiendo el restablecimiento de la democracia en el respeto de la soberanía nacional,

⁶ <http://www.oas.org/documents/spa/press/Informe-VZ-Spanish-signed-final.pdf>

⁷ https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=D-021/18.

⁸ Argentina, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguay y Perú. En fechas posteriores se han integrado Guyana, Haití, Santa Lucía y Bolivia, además de Venezuela desde 2019, siendo representada por Juan Guaidó como presidente reconocido por los miembros del grupo.

así como la puesta en marcha de negociaciones entre las partes (Declaración de Lima)⁹. La incapacidad de superar las contradicciones ya surgidas en el seno de la OEA marcaría, en realidad, también las actividades del grupo de Lima, determinando la salida de unos integrantes y el debilitamiento de sus iniciativas. El adelanto más visible llevado a cabo por unos miembros fue la denuncia, ante la Corte Penal Internacional, de numerosos casos de violaciones a los derechos humanos cometidos por el régimen de Nicolás Maduro y la relativa solicitud al tribunal de La Haya de una investigación al gobierno venezolano por crímenes de lesa humanidad.

En ese clima, marcado por el empeoramiento de las condiciones electorales en Venezuela y unos crecientes desacuerdos entre los grupos antichavistas, Maduro volvió a ser nombrado Presidente en 2018, mediante una votación refutada por buena parte de la comunidad internacional. El carácter supuestamente fraudulento de las elecciones marcó un nuevo punto de inflexión, sobre todo porque secundó la posibilidad de Juan Guaidó, antichavista y jefe de la Asamblea Nacional, de apelarse a unos artículos de la Constitución nacional y proclamarse, en enero de 2019, presidente interino de la República. Los Estados Unidos, parte de las cancillerías latinoamericanas y la mayoría de los países europeos acreditaron efectivamente al opositor como nuevo mandatario; empero, en lugar de favorecer una salida del impasse, el reconocimiento acentuó la complejidad del asunto, prefigurando una condición de “soberanía múltiple” dada por la presencia de dos grupos políticos en lucha por el control del mismo Estado soberano (Martínez, 2020, p. 18).

En concreto, la disputa entre un régimen encamarado en el poder, una oposición dividida sobre las estrategias a adoptarse y un entorno regional incapaz de ofrecer mediaciones constructivas desembocaron en un callejón sin salida, mostrando además los enredos que las formas de intervención humanitarias pueden ceilar. Esta evidencia hizo de telón de fondo sobre todo a la iniciati-

⁹ Consultable en <https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/news/declaracion-lima-8-agosto-2017>.

va de Guaidó de acoplar toneladas de productos médicos y alimenticios en puntos fronterizos de Colombia y Brasil – países que integran el grupo de Lima – para ingresarlos a Venezuela y generar, en palabras del promotor, una “avalancha humanitaria” que aliviara las penurias de millones de ciudadanos. La operación, organizada con el apoyo de organismos y cancillerías que respaldan a Guaidó, comenzó el 23 de febrero de 2019, fracasando inmediatamente bajo el peso de sus propósitos contradictorios. La esperanza de Guaidó era que una parte de las Fuerzas Armadas venezolanas, pilar del oficialismo, rechazara las órdenes de Maduro dejando pasar las ayudas humanitarias y abriendo así una grieta en el régimen para debilitarlo hasta favorecer su derrocamiento. La invitación a “ponerse al lado del pueblo” que Guaidó dirigió a los militares antes de la acción, además, iba justo en ese lado; en realidad, de la mano con el hundimiento de la iniciativa, ese mismo llamado terminó convirtiéndose en el pretexto más apropiado para que el chavismo denunciara la operación como un atentado a la integridad del país y un obstáculo adicional a la salida de la crisis (cfr. Tirado, 2019).

Pese a su carácter solidario, en efecto, la operación contradujo los principios de imparcialidad, neutralidad e independencia que toda acción humanitaria debe respetar¹⁰ porque perseguía una evidente finalidad política. El forzamiento intentado por Guaidó, además, renovó la sospecha de hipótesis intervencionistas aireadas en ese entonces por unos funcionarios estadounidenses, extendiendo nuevas sombras sobre los mecanismos de diálogo que, a pesar de todas las dificultades, las partes involucradas iban ensayando¹¹. Tampoco la iniciativa logró mejorar la condición de la

¹⁰ <http://bvspers.paho.org/share/ETRAS/AyS/texcom/desastres/redlacgp/cap3.pdf>

¹¹ Las tentativas de diálogo han tenido lugar a mediados de 2014 (Conferencia Nacional por la Paz); en la segunda mitad del 2016 y principios de 2017 (Mesa de Diálogo Nacional); a finales de 2017 y principios de 2018 (Mesa de Diálogo de República Dominicana); y a mediados de 2019 (Mecanismo de Oslo). Sobre estas tentativas, cfr. Martínez & Alfaro, 2020. Actualmente, los representantes del Gobierno de Nicolás Maduro y de la oposición liderada por Juan Guaidó reanudaron las conversaciones en México.

población venezolana que, por el contrario, tuvo que enfrentar nuevos agravios.

Las presiones desdobladas desde ese momento por la comunidad internacional pasaron principalmente a través de las instancias de la ONU. Las denuncias para la consolidación del carácter autoritario del régimen venezolano, las represiones a las oposiciones y las restricciones a las libertades quedaron condensados sobre todo en los informes del Oficina de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. En un primer memorándum del 4 de junio de 2019, la entidad denunció la existencia de una estrategia “orientada a neutralizar, reprimir y criminalizar a la oposición política y a quienes critican al Gobierno”; además, condenó el recurso a leyes, políticas y prácticas que reducían el ámbito democrático, afectaban el sistema de control institucional y permitían la reiteración de graves violaciones de derechos humanos¹². En un segundo informe del julio de 2020, la misma Oficina reiteró la dramática evaluación del país, expresando además sus preocupaciones por el impacto de la pandemia del Covid-19 sobre una población ya desprovista de los medios necesarios para satisfacer sus derechos fundamentales en materia de cuidados médicos¹³; una preocupación, ésta última, también manifestada por otros grupos y organizaciones no gubernamentales (informe FIDH-PROVEA, 2020).

En el medio del rechazo de Caracas a los resultados de los informes, también se dieron a conocer las conclusiones de una Misión Internacional Independiente encargada por el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de investigar más a fondo la realidad del país latinoamericano. A mediados de septiembre de 2020, la Misión relató los abusos cometidos por los actores estatales desde 2014 e identificó, entre otros, crímenes de lesa

¹²https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Documents/A_HRC_41_18_SP.docx

¹³https://www.ohchr.org/Documents/Countries/VE/A_HRC_44_20_UnofficialVersion_SP.pdf

humanidad señalando al propio presidente Maduro entre los responsables¹⁴.

Como era de esperarse, la magnitud de las imputaciones volvió a exacerbar la confrontación internacional dentro de la ONU, renovando sobre todo las discrepancias entre los Estados Unidos y Rusia. Las disputas entre Washington y Moscú sobre la cuestión venezolana, por otra parte, había conocido una fuerte aceleración desde el reconocimiento estadounidense de Juan Guaidó. El Cremlín – que considera Maduro un aliado estratégico sobre todo para contrabalancear en el Caribe las presiones norteamericanas en el espacio exsoviético – había reiterado siempre su apoyo al régimen de Caracas, reprobando, de la mano de China, toda hipótesis encaminada a perjudicar la legitimidad del gobierno chavista (Scocozza, 2019). Con esos argumentos, más bien, desde el comienzo de 2019 la diplomacia rusa había acusado a la Casa Blanca de orquestar intentos de golpes de Estado en el país caribeño. De su lado, Washington había confirmado y endurecido las sanciones económicas, insinuando incluso que el régimen de Maduro constituyera un riesgo para la seguridad regional. Esta denuncia, además, se vio reforzada por la vinculación del régimen venezolano con el narcotráfico y la protección dada por Caracas a grupos guerrilleros colombianos: unas imputaciones a su vez funcionales a maniobras políticas, como mostraron unas cancillerías latinoamericanas cuando, si bien fracasando en el intento, decidieron apelarse justo a esas acusaciones para solicitar la activación del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca y la posible adopción de medidas coercitivas¹⁵.

Este tortuoso camino desembocó finalmente en la encrucijada de la *responsibility to protect* en ocasión de la 75^o Asamblea de las Naciones Unidas, en el mismo mes de septiembre de 2020. En el contexto de un inédito escenario, con el país latinoamericano representado tanto por Maduro como por Guaidó, éste último in-

¹⁴https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/FFMV/A_HRC_45_CRP.11_SP.pdf

¹⁵<https://www.iri.edu.ar/wp-content/uploads/2019/10/bo-alatina-69-oea-res1137.pdf>

vocó el principio de la responsabilidad de proteger e invitó a la Comunidad internacional a intervenir para proteger al pueblo venezolano. La solicitud se amparó justo a los informes presentados ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU y a los crímenes de lesa humanidad que los mismos insinuaban. Según Guaidó, la realidad venezolana ostentaría condiciones que requieren “acciones oportunas y decisivas”; tras el agotamiento de la vía diplomática, el apoyo de la Comunidad internacional sería determinante para “alinear los esfuerzos y restablecer la soberanía efectiva” en el país suramericano¹⁶.

La invocación de la R2P ha abierto así un nuevo capítulo de la compleja situación venezolana, planteando retos y desafíos de cuyo entramado depende evidentemente no solo el curso político de la República latinoamericana, sino también la credibilidad de la misma *responsibility to protect*, y de todo el paradigma jurídico que ésta aspira integrar.

3. En la búsqueda de una solución entre legalidad y moralidad

Es innegable que la solicitud de activar el mecanismo de la R2P haya procurado a Guaidó por lo menos un resultado inmediato: visibilizar más la cuestión venezolana con la esperanza de que aumentaran las presiones sobre el gobierno de Caracas. A este primer logro se añadió tal vez el de recomponer el frente más radical de las oposiciones antichavistas, que venían lamentando un escaso involucramiento de la comunidad internacional justo debido a la falta de un llamado formal a la *responsibility to protect* como aquello articulado por Guaidó. A parte de esto, sin embargo, la solicitud no produjo consecuencias, revelando evidencias que una cualquiera lectura realista habría sugerido.

El camino que la implementación de la R2P presupone, en efecto, está empedrado de resistencias. El proceso se disputa en la Asamblea de las Naciones Unidas, pero su ejecución definitiva,

¹⁶ Discurso en Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=rpNLnKEZSuQ>

además por lo que concierne la adopción de medidas coercitivas, depende del Consejo de Seguridad. En esta instancia – como no se dejó de anticipar – Maduro cuenta con los dos vetos de Rusia y China y la certeza, por ende, de convertir en impracticable la ruta escogida por la oposición venezolana. No acaso, la solidaridad de unas cancillerías a la solicitud de Guaidó no pudo convertirse en algo concreto, quedando en el perímetro del mero respaldo diplomático. Al revés, la representación chavista en la ONU, siempre de la mano con sus socios internacionales, pudo reiterar su contrariedad al principio de la responsabilidad de proteger y denunciar el pretexto intervencionista que lo animaría. Un primer rechazo, en este sentido, había ocurrido en julio de 2020, cuando Caracas se opuso al mecanismo en su calidad de miembro del Consejo de Derechos Humanos; la nueva negativa se dio en mayo de 2021 con la oposición a la inscripción de la R2P en la Agenda de la Asamblea General¹⁷. Es más, el embajador de Venezuela ante las Naciones Unidas, Samuel Moncada, aprovechó el debate sobre el tema para condenar la instrumentalización del principio y la excusa que las falsas operaciones humanitarias ofrecerían para violar la soberanía nacional¹⁸. El foro se convirtió así en un espacio más para cuestionar la “narrativa humanitaria” que “potencias militares” emplearían para amenazar la independencia y la integridad territorial de los países. A cambio, el representante subrayó la necesidad de que se respetara y aplicara “de manera integral la Carta de las Naciones Unidas [siendo ésta] el mejor instrumento legal creado [...] para defender la paz, independencia y derechos humanos”.

Más allá de la retórica exhibida, estas palabras reflejan toda la dificultad de la *responsibility to protect* de buscar una síntesis entre esos dos pilares, la soberanía territorial y lenguaje de los derechos fundamentales, que están en la base del ordenamiento jurídico-político moderno. Dicho de otra manera, se reconoce el impedimento del mecanismo de la R2P de plantear – parafraseando a Scuccimarra – una verdadera “transformación de los códigos de

¹⁷ <https://undocs.org/en/A/75/L.82>

¹⁸ <https://www.vtv.gob.ve/venezuela-deniega-linclusion-la-agenda/>.

los derechos humanos en normas generalizables que deben gobernar el comportamiento de los Estados soberanos” (Scuccimarra, 2016, p. 7).

No sorprende, en este sentido, si a lo largo de este último año la cuestión venezolana haya tenido una parcial evolución, no dentro del recinto de la ONU, sino más bien al margen de unos procesos de cambios externos a éste. El primero tuvo que ver con la llegada del demócrata Joe Biden a la presidencia de los Estados Unidos y el nuevo trato que Washington anunció sobre Venezuela respecto a la precedente administración republicana de Donald Trump, más propensa a manejar el asunto unilateralmente y a explotar la cuestión por fines de políticas interna, para arrastrar el consenso de la numerosa comunidad latina. Al igual que su predecesor, Biden ha adoptado una postura de firme oposición al régimen de Caracas; sin embargo, el nuevo mandatario ha desempolvado un interés al diálogo que el gobierno de Maduro no descuidó de manera prejuiciosa, viendo en eso una hipótesis de negociación para aflojar las sanciones económicas impuestas por Washington. Una prueba de esta tentativa de acercamiento se dio en mayo de 2021 con la decisión del chavismo de nombrar dos opositores como miembros del nuevo Consejo Electoral Nacional, instancia encargada de realizar elecciones nacionales, regionales y locales. Por primera vez desde 2005, el organismo funcionaría realmente como instituto de garantía y perseguiría el objetivo de llevar a cabo comicios reconocidos por la comunidad internacional, dejando paso a un mejoramiento de las relaciones venezolanas con los Estados Unidos¹⁹. La segunda novedad, que trajo consecuencias más complejas, fue la victoria del oficialismo en las parlamentarias venezolanas en diciembre de 2020. Sin la participación de las oposiciones, el chavismo pudo retomar la mayoría de la Asamblea Nacional y reducir el margen de acción de Guaidó. Perdiendo el cargo de presidente del Parlamento, de hecho, el líder de la oposición no estaría más legitimado para desempeñarse como mandatario interino. No acaso, pese a las objeciones sobre la validez del voto, unos actores de la comunidad internacional le

¹⁹ <https://apnews.com/article/noticias-4c5f38c87527d7b4d25ed86e24c8a41a>.

retiraron el reconocimiento de presidente *ad interim*, considerándolo únicamente un exponente de la sociedad civil venezolana con el que dialogar para el restablecimiento de la democracia en el país.

Bajo esa variación de condiciones, Guaidó ha relanzado la hipótesis de nuevas negociaciones entre el régimen, los grupos anti-chavistas y la comunidad internacional. La idea planteada es aquella de un Acuerdo de Salvación Nacional entre los sujetos involucrados que contemple no solo la celebración de elecciones libres, sino también la llegada de ayudas humanitarias. Empero, como era de esperarse, justo esta opción permanece un escollo infranqueable que ha fundamentado el rechazo del gobierno venezolano a la propuesta y sigue demostrando una vez más cuánto la doctrina de la injerencia humanitaria continúe representando un tema escurridizo y polémico.

No obstante, desde agosto de 2021, oposiciones y régimen han decidido abrir una nueva ronda de negociaciones. En México, donde los trabajos se están llevando a cabo bajo la mediación de Noruega, las partes pudieron concluir un primer Memorando de Entendimiento. El camino por recorrer, sin embargo, queda mucho ya que para el oficialismo la prioridad es el levantamiento de las sanciones internacionales y el respeto de la soberanía del país, mientras las oposiciones insisten en obtener un cronograma y garantías electoras para los comicios de noviembre²⁰. Aquella venezolana permanece así una emergencia compleja, cuyo manejo entraña grandes nudos políticos y teóricos. Es evidente que la solución puede depender sólo de una gestión multilateral de la crisis, pero también que los parámetros y los procedimientos de un mecanismo como aquello de la R2P no resultan adecuados. El desarrollo de un enfoque capaz de combinar lo humanitario con lo político es imperativo para responder a la obligación moral de la ayuda y a la legitimidad de mecanismos de negociación realmente eficaces. Sin embargo, la búsqueda de un enfoque similar presupone una reconsideración del nexo soberanía/derechos humanos,

²⁰ <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20210904-venezuela-dialogos-oposicion-gobierno-crisis>

libre de politizaciones de cualquier tipo y funcional a la fundación de un estable compromiso político. La perentoriedad de un acuerdo, por otra parte, se hace necesaria para llegar a una síntesis entre los dos riesgos extremos que rodean tanto el asunto particular venezolano como el debate general sobre la R2P: aquello de la completa inacción de la comunidad internacional, y aquello del exceso de acción de la misma comunidad. El camino para llegar a esta síntesis pasa, tal vez, por la desescalada de la disputa y el abandono de los prejuicios ideológicos que enarbolan tanto los teóricos de la intangibilidad de la soberanía territorial, que rechazan inclusive injerencias morales, como los extremistas de los derechos humanos, quienes, en cambio, enfatizan la sacralidad de los mismos derechos al punto de considerarlos fundamento legítimo para todo tipo de intervención.

Obviamente, la cantidad de actores e intereses involucrados en el partido venezolano dificultan la identificación de criterios y líneas a seguir para llegar a este tipo de síntesis, y como tal la cuestión de la república latinoamericana no inspira optimismo. Queda, sin embargo, la “lección histórica” que el asunto está brindando para reflexionar sobre la elaboración doctrinaria de la R2P. El “laboratorio venezolano”, en este sentido, reconoce las legítimas aspiraciones a la intervención humanitaria, pero señala que el establecimiento de términos que hoy en día ponen en tela de juicio el consolidado dogma de la no-injerencia, además consagrado por la larga tradición jurídica y diplomática latinoamericana, no puede prescindir de un análisis más profundo de la evolución de la forma del Estado soberano y de la comunidad internacional. Como tal, el caso venezolano puede realmente convertirse en un acelerador del debate sobre las formas del intervencionismo humanitario solo si llevará a la identificación de conceptos político-jurídicos a la altura de los retos que la comunidad internacional enfrenta. Por esa vía, Venezuela contribuiría finalmente a poner de relieve también la exigencia de un sistema jurídico unitario a construirse bajo la égida de una organización universal que estará realmente en condición de funcionar sólo si se verá sustraída del juego cruzado de vetos entre las grandes potencias.

Bibliografía

- Bahar, D. *et al.* (2019). Impact of the 2017 sanctions on Venezuela Re-visiting the evidence. *Brooking Institution*. Disponible en el sitio web, <https://www.brookings.edu/research/revisiting-the-evidence-impact-of-the-2017-sanctions-on-venezuela/>.
- Bellamy, A. J. (2008). The Responsibility to Protect and the Problem of Military Intervention. *International Affairs*, 84(4), pp. 615-639.
- Bernhabib, S. (2008). *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*. Bolonia, Italia: Il Mulino.
- Bellamy, A. J. (2009). *Responsibility to Protect. The Global Effort to End Mass Atrocities*. Cambridge-Malden, Reino Unido: Polity Press.
- Bettati, M. & Kouchner, B. (1987). *Le devoir d'ingérence: peut-on les laisser mourir?* París, Francia: Denoël.
- Buchanan, A. & Keohane, O. R. (2011). Pre-commitment Regimes for Intervention: Supplementing the Security Council. *Ethics & International Affairs*, 25(1), pp. 41-63.
- Casal, Á. (1997). *La doctrina Larreta*. Montevideo, Uruguay: Ediciones de la Plaza.
- Cassese, S. (2008). *The Human Dimension of International Law: Selected Papers of Antonio Cassese*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- CEPAL (2019). Balance Preliminar de las Economías de América Latina y el Caribe 2019. Disponible en el sitio web, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45000/91/BPE2019_Venezuela_es.pdf
- Cerrano, C. (2019). El impacto de la doctrina Larreta en la política interna uruguaya (1945-1946). *Revista de la Facultad de Derecho*, 47, pp. 1-32.
- Cerrano, C. & López D'Alessandro, F. (2018). Las fuerzas armadas uruguayas durante la segunda guerra y el advenimiento del peronismo (1939-1945). *Historia*, 1(51), pp. 11-29.
- Colombo, A. (2021). *Guerra civile e ordine politico*. Bari, Italia: Laterza.
- Comité Jurídico Americano (2011). *La democracia en los trabajos del Comité Jurídico Americano (1946-1991)*. Washington, Washington: Organización de los Estados Generales.

- Falk, R. (2015). *Humanitarian Interventions and Legitimacy Wars. Seeking Peace and Justice in the 21st Century*. Abingdon-Nueva York, NY: Routledge.
- Galindo, H. (2017). *La doctrina Carranza y el acercamiento indolatino*. Ciudad de México, México: Miguel Ángel Porrúa.
- Gardini, G. L. (2012). *Latin America in the 21st Century. Nations, Regionalism, Globalization*. Londres, Reino Unido: Zed Books Ltd.
- González, G. *et al.* (2021). Coyuntura crítica, transición de poder y vaciamiento latinoamericano. *América Latina: geopolítica e integración. Nueva Sociedad*, 291, pp. 49-65.
- Guadarrama González, P. (2016). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. 3 Vols. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Hernández-Vela Salgado, E. (1993). La doctrina Carranza en el umbral de una nueva sociedad internacional. *Revista mexicana de política exterior*, 39, pp. 41-47.
- Kolb, A. S. (2012). The Responsibility to Protect (R2P) and the Responsibility while Protecting (RwP): Friends or Foes? *GGI Analysis Paper*, 6, pp. 1-26.
- Long, T. & Friedman, M. P. (2020). The Promise of Precommitment in Democracy and Human Rights: The Hopeful, Forgotten Failure of the Larreta Doctrine. *Perspectives on Politics*, 18(4), pp. 1088-1103.
- López Maya, M. (2016). El ocaso del chavismo. Venezuela 2005-2015. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- Martínez Meucci, M. Á. (2020). Colapso político y crisis humanitaria en Venezuela. Opciones de gestión multilateral para un problema de repercusiones hemisféricas. *Análisis y Perspectivas*, 29, pp. 1-24.
- Martínez Meucci M. Á. & Alfaro Pareja, F. (2020). Asimetría del conflicto y mecanismos alternos de diálogo y negociación en Venezuela (2002-2019). *América Latina Hoy*, 85, pp. 9-29.
- Oddone, J. (2003). *Vecinos en discordia. Argentina. Uruguay y la política hemisférica de los Estados Unidos: Selección de documentos: 1945-1955*. Montevideo, Uruguay: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Rodríguez, F. (2011). La Doctrina Betancourt: entre el realismo y principismo político. *Tiempo y Espacio*, 21(56), pp. 73-94.
- Romero, M. T. (2005). *Venezuela en defensa de la democracia 1958-1998. El caso de la Doctrina Betancourt*. Caracas, Venezuela: Fundación para la Cultura Urbana.

- Rueda Castrillón, F. J. (2017). *Brics. El Nuevo Orden Mundial*. Ciudad de México, México: Unid.
- Scocozza, A. (1989). *Filosofía, política y derecho en Andrés Bello: orígenes de la historia de la cultura civil en Latinoamérica*. Caracas, Venezuela: Casa de Bello.
- Scocozza, C. (2019). El retorno del “Oso” a América Latina. La política rusa en Venezuela. *Cultura Latinoamericana*, 30(2), pp. 58-73.
- Scuccimarra, L. (2016). *Proteggere l’umanità. Sovranità e diritti umani nell’epoca globale*. Bolonia, Italia: Il Mulino.
- Serbin, A. & Serbin Pont, A. (eds.) (2015). *Latin America and the Responsibility to Protect: Divergent Views from the South?* Araraquara, Brazil: Cries.
- Stefanini, M. (2019). *Adiós Venezuela. La fine del chavismo da Maduro a Guaidó*. Roma, Italia: Paesi edizioni.
- Tamburini, F. (2002). Historia y destino de la Doctrina Calvo. ¿Actualidad u obsolescencia del pensamiento de Carlos Calvo? *Revista de Estudios Históricos-jurídicos*, XXIV, pp. 81-101.
- Tirado, A. (2019). *Venezuela. Más allá de mentiras y mitos*. Barcelona: España: Ediciones Akal.
- Trask, R. (1984). Spruille Braden versus George Messersmith: World War II, the cold War, and Argentine Policy, 1945-1947. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 26(1), pp. 69-95.
- Trask, R. (2015). The impact of the Cold War on U.S.-Latin American Relations, 1945. En M. J. la Rosa & F. O. Mora (eds.) *Neighborly Adversaries: Readings in U.S-Latin American Relations* (pp. 129-144). Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Vela Orbegozo, B. (2019). *Poder, hegemonía y periferia. Una aproximación crítica al derecho internacional clásico*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Zolo, D. (2007). L’intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale. *Jura Gentium*, VI, pp. 7-24.

Fuentes digitales:

https://www.un.org/spanish/summit2005/fact_sheet4.pdf

<https://undocs.org/pdf?symbol=es/a/63/677>

<http://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2014/docs-es/anual2014-cap4venezuela.pdf>

<https://www.hrw.org/es/world-report/2016/country-chapters/285040>

https://www.oas.org/fpdb/press/OEA_Dic20-crisis-de-migrantes-y-refugiados-venezolanos-informe-de-situacion.pdf

<http://www.oas.org/documents/spa/press/Informe-VZ-Spanish-signed-final.pdf>
https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=D-021/18
https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Documents/A_HRC_41_18_SP.docx
https://www.ohchr.org/Documents/Countries/VE/A_HRC_44_20_UnofficialVersion_SP.pdf
<https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20210904-venezuela-dialogos-oposicion-gobierno-crisis>
<https://www.fidh.org/IMG/pdf/venezuela755esp.pdf>
https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/FFMV/A_HRC_45_CRP.11_SP.pdf
<https://www.iri.edu.ar/wp-content/uploads/2019/10/bo-alatina-69-oeares1137.pdf>
<https://www.youtube.com/watch?v=rpNLnKEZSuQ>
<https://undocs.org/en/A/75/L.82>
<https://www.vtv.gob.ve/venezuela-deniega-linclusion-la-agenda/>
<https://apnews.com/article/noticias-4c5f38c87527d7b4d25ed86e24c8a41a>

8. *Libertad y liberación: un mismo camino*

por Juan J. Paz y Miño Cepeda

1. **Libertad: conquista en fases**

En la vida cotidiana y, sobre todo, en la vida política de América Latina, el término *libertad* es usado para los más variados fines. Los antivacunas dicen que preservan su libertad, aunque los Estados promueven la obligación de vacunarse ante la pandemia mundial del Coronavirus que se expandió incontenible desde 2020. Los empresarios reivindican la libertad para sus inversiones ante un Estado que, según ellos, estrangula las posibilidades del desarrollo y la modernización. Todo partido político, en cualquier país de la región, plantea la libertad como un derecho y, además, como un sistema que aspira a construir y fortalecer para beneficio del pueblo, aunque el contenido que se otorgue al concepto varía en los distintos sentidos que cada uno define. Los intervencionismos norteamericanos en la región siempre se justificaron como actos destinados a recuperar la libertad de sociedades sometidas por cualquier tipo de gobierno considerado ilegítimo o inconveniente para la democracia en América. Y en nuestros días, un partido como Vox, en España, así como historiadores ligados a la visión de la ultraderecha, que de repente elevan la fama mediática, levantan la idea de que los conquistadores españoles del siglo XVI fueron “libertadores” de los pueblos aborígenes sometidos férreamente por Aztecas e Incas (Paz y Miño, 2021, a, b, c). Así

es que la “libertad” sirve para diversidad de ambientes y puede alcanzar los niveles que fijen sus gestores.

Sin embargo, desde una perspectiva de largo plazo histórico, el concepto libertad está asociado con al menos cuatro macroprocesos latinoamericanos.

El primero es el *proceso independentista*. La consideración preliminar parte del hecho brutal de la conquista, que sometió a las poblaciones aborígenes del continente y fue el punto de partida de la apropiación de tierras y recursos para beneficio de la elite de blancos y criollos identificados con las castas altas de la sociedad colonial. El colonijaje generó resistencias y luchas populares de diversa naturaleza: la población negra contra la esclavitud; las nacionalidades indígenas contra todo tipo de explotación y particularmente la que se ejercía en forma directa a través de las haciendas y latifundios, así como en las minas; los gremios artesanales y los trabajadores semiautónomos de las ciudades frente a las autoridades de los cabildos y pueblos, que reglamentaban sus oficios y precios, perjudicando su estabilidad o crecimiento. Las luchas de los criollos contra las autoridades adquirieron su definitiva expresión en el siglo XVIII, gracias a la conjunción de una serie de factores, como las Reformas Borbónicas, la crisis de las minas o de la producción agrícola para el consumo interno, así como también por la alteración de los términos del intercambio comercial. Pero hubo un factor decisivo en la formación de la conciencia criolla de lucha por sus propios intereses, que fue la penetración del pensamiento ilustrado proveniente de los principales ideólogos de la Europa burguesa en ascenso, que en América Latina se mezcló con una serie de principios del pensamiento escolástico, que reivindicaban la naturaleza humana y el derecho a la resistencia contra autoridades ilegítimas y oprobiosas.

Ese pensamiento ilustrado encaminó las ideas sobre gobierno propio, soberanía popular, democracia y, ante todo, libertad. Claramente se lo encuentra en pensadores como Antonio Nariño, Francisco de Miranda y Eugenio Espejo. La invasión de Napoleón a España y Portugal en 1808 sirvió de justificación para que se instalaran las primeras Juntas de gobierno criollo entre 1809 y

1812, que asumieron la representación de los pueblos, reivindicaron la soberanía y abiertamente proclamaron la libertad, inicialmente solo como autonomía, pero muy rápidamente como liberación frente al coloniaje, para adoptar una vida propia. La independencia se convirtió, por tanto, en el vehículo histórico para alcanzar la libertad sobre la base de liquidar el dominio colonial (Chust, 2010). Atravesó distintos momentos, pero el triunfo criollo definitivo solo se logró en la segunda década del siglo XIX, si bien el coloniaje siguió vigente en Cuba y Puerto Rico hasta fines del mismo siglo. Y ese es el carácter que tuvo el proceso independentista. Es decir, se convirtió en el hecho histórico de mayor trascendencia para las sociedades hispanoamericanas, pues gracias a la independencia se acabó con la era colonial y se abrieron las puertas a la construcción de los Estados nacionales. Es un hecho de significación mundial porque América Latina fue la primera región en la era capitalista que liquidó el sistema colonial, mucho antes de los procesos independentistas en el Asia y en el África, que ocurren en la segunda mitad del siglo XX.

El segundo es el proceso de *toma del poder por los radicales y liberales del siglo XIX*. Tuvo que ver con el predominio que alcanzaron los conservadores una vez fundados los nuevos Estados latinoamericanos. Para este sector, ligado, en esencia, a la clase terrateniente, la preservación de los valores familiares, el dominio aristocrático, el cultivo de la religión católica, la protección a la Iglesia y, sobre todo, la estabilidad social del régimen existente, forjado estructuralmente en la época colonial, era el signo de los nuevos tiempos y se tradujo en su fórmula “Tradición, Orden y Progreso”. Le hegemonía política alcanzada por los conservadores hasta la primera mitad del siglo XIX garantizó un poder criollo precapitalista y poco moderno. Excepcionalmente hubo gobiernos conservadores orientados al progreso general, sin alterar el régimen social. En Chile al gran inspirador fue Diego Portales, como Ministro del Interior (primer lustro de la década 1830); mientras en Ecuador el tirano Gabriel García Moreno (caudillo y presidente en dos períodos entre 1860 y 1875) realizó un esfuerzo gigantesco, para su momento, en orden a lograr el crecimiento del

país, impulsando las obras públicas y especialmente la educación, subordinada al control de los Hermanos Cristianos en la primaria y de los Jesuitas en la secundaria y en la universidad. Su esfuerzo modernizador resultó excepcional, pero debió lograrlo sobre una sui géneris combinación de autoritarismo personal, pena de muerte y fanatismo religioso católico, pues parecía querer convertir al país en un gigantesco convento, guiado por la Constitución de 1869, que reconoció la ciudadanía solo a quien era “católico”.

Los radicales y liberales, forjados al calor de las ideas ilustradas y liberales de Europa, adaptadas a las condiciones latinoamericanas, vieron en esa hegemonía conservadora un régimen del pasado, al que identificaron como “feudal”. Era, de otra parte, un régimen que impedía el avance de los países, sometía a los pueblos a ideas y postulados extraños, entregaba a las sociedades al dominio espiritual de una religión destinada al sometimiento permanente y a la obediencia a gobernantes despóticos e ilegítimos. En consecuencia, se trataba de un sistema forjado para impedir el progreso de la historia. De modo que radicales y liberales condujeron las batallas ideológicas y políticas por derrumbar el régimen conservador e instaurar repúblicas liberales. Pasaron a ser los voceros de las burguesías emergentes latinoamericanas, más vinculadas al comercio, la banca y las exportaciones primarias que a la manufactura y la industria. Pero separaron Estado e Iglesia, abolieron la esclavitud, instauraron la educación pública y laica, proclamaron los derechos individuales y políticos, reconociendo, como una de las máximas expresiones, la libertad de conciencia, de pensamiento, de imprenta (o de prensa).

Son variados los procesos de consolidación del liberalismo y del radicalismo, aunque me limito a subrayar pocos. En México, el liberalismo se afirmó con el gobierno de Benito Juárez (1858-1872), quien implantó La Reforma y debió derrotar al emperador Maximiliano, que representó el intervencionismo francés en el país, para cobrarse deudas pendientes de pago. En Argentina, el ascenso liberal estuvo vinculado a las confrontaciones de Buenos Aires con los caudillos regionales, la expedición de la Constitución de 1853 y se extendió hasta el surgimiento del Radicalismo

en 1891. En Ecuador, el caudillo Eloy Alfaro condujo la Revolución Liberal de 1895, que ejecutó el programa liberal-radical, con el cual quedó desplazada definitivamente la antigua hegemonía del conservadorismo en el Estado. En otros países como Chile, el liberalismo también tuvo enorme significación, pero en Colombia no logró sostenerse en el tiempo, así como en Centroamérica, subregiones donde el bipartidismo conservador-liberal caracterizó las vidas políticas nacionales hasta el siglo XX.

El tercero es la *lucha social contra los dominios oligárquicos*. Los procesos identificados con ese ascenso nacieron frente a herencias forjadas por los Estados decimonónicos. Aún a pesar de los avances que lograron los liberales y radicales, no se superaron las bases económicas y sociales derivadas de las haciendas, latifundios y plantaciones; además, como ocurrió en México durante el porfiriato, a fines del siglo XIX se produjo una expansión constante de la propiedad terrateniente a costa de las propiedades indígenas y campesinas; y, finalmente, la manufactura y la industria tempranas, forjaron nuevas clases trabajadoras asalariadas o semiasalariadas, además de urbanas, que pasaron a demandar nuevos derechos. Pero el poder político se ejercía sobre bases despóticas, seguía concentrado en familias dinásticas o caudillos a su servicio y la acumulación originaria de capitales, así como su reproducción, se erigieron sobre la superexplotación de la fuerza de trabajo obrera.

En tales condiciones la renovación de conciencias entre capas medias, intelectuales, artistas o dirigentes sociales provino del reformismo que surgió ante las realidades existentes y también de las ideas anarquistas, socialistas utópicas e incluso del marxismo, que penetraron en América Latina de la mano de los flujos de migrantes europeos, que masivamente llegaron a la Argentina, Brasil o Uruguay, así como por la determinante influencia que tuvo la Revolución Rusa de 1917. Fomentar sindicatos, luchar por mejoras salariales y reducción de las jornadas, lograr indemnizaciones por despido y también seguridad social, junto a otras conquistas, pasaron a ser objetivos de liberación social para las clases traba-

adoras. Y para las burguesías en crecimiento se volvió igualmente necesaria la superación de los regímenes oligárquicos.

La Constitución Mexicana de 1917 fue el punto de partida para la liberación social de las clases trabajadoras frente a las formas más agudas del capitalismo salvaje que convivía con el oligarquismo tradicional. A su influjo seguirían otras legislaciones latinoamericanas sobre el trabajo, basadas en el principio prooperario, esto es, que las leyes laborales garantizan y protegen, en forma prioritaria, a los trabajadores, frente al poder del capital.

Políticamente, han sido variadas las expresiones de lucha contra los regímenes oligárquicos. La más renombrada corresponde a los gobiernos “populistas” clásicos latinoamericanos, cuyo análisis suele centrarse en los de Lázaro Cárdenas en México, Getulio Vargas en Brasil y Juan Domingo Perón en Argentina. En principio, han sido vistos como fruto de una alianza de clases entre las burguesías en ascenso y las clases trabajadoras, con el objetivo de superar precisamente a los regímenes oligárquicos. En buena parte es cierto, pero no es totalmente aplicable esa teorización a otras formas gubernamentales de lucha contra el oligarquismo. Y, de otra parte, el término populismo ha merecido tal cantidad de versiones, que no resulta útil para caracterizar a los mismos gobiernos anotados. Prefiero la denominación de *gobiernos nacionales y populares*, puesto que esa fue la esencia de sus actuaciones: defender recursos del país, nacionalizar empresas extranjeras, fomentar la industria sustitutiva de importaciones, potenciar capacidades estatales para realizar inversiones en obras públicas e infraestructuras, proveer de bienes y servicios masivos a la población, extender los derechos laborales y sociales. De modo que, vistos desde esta otra perspectiva, también vale considerar a la Revolución Mexicana de 1910 en sus primeras fases, a los gobiernos de la Revolución Juliana en Ecuador, entre 1925 y 1931, que sentaron las primeras bases para una economía social, o también a la Revolución Boliviana de 1952.

Los desarrollismos de la década de 1960, aunque definitivamente permitieron dejar atrás los rezagos de los regímenes oligárquicos, no respondieron a las lógicas de los gobiernos nacionales-

populares, sino a las propuestas de “cambio de estructuras” para afirmar definitivamente la vía capitalista latinoamericana, pero sobre la base de la industrialización sustitutiva de importaciones inducida por los Estados y el combate al “comunismo”, para impedir una reedición de la Revolución Cubana. Fueron, por tanto, proyectos políticos de burguesías nacionales aliadas con el imperialismo, y sus intermediarios directos fueron las dictaduras militares que se extendieron por la región.

El cuarto macroproceso histórico relacionado con el contenido dado al concepto de libertad en América Latina es el de las *luchas sociales contra el capitalismo y el imperialismo*. Su punto de partida es la Revolución Cubana de 1959. Durante la década de los sesenta, ella inspiró las numerosas guerrillas de la región, que confiaron en la insurgencia armada. Además, permitió comprender que era posible derrotar al capitalismo y, al mismo tiempo, superar la era del imperialismo. Como la arremetida a cualquier proyecto liberador demostró su contundencia represiva, la Unidad Popular en Chile, con el gobierno de Salvador Allende (1970-1973) inauguró la posibilidad de una vía pacífica y electoral para hacer transformaciones que permitan construir el socialismo. La derrota de ese proyecto por el golpe militar de Augusto Pinochet y la instauración del terrorismo de Seguridad Nacional, seguido por similares dictaduras en el Cono Sur, evidenciaron que las burguesías latinoamericanas, defendidas por el imperialismo, no estaban dispuestas a permitir ninguna alternativa popular a la hegemonía de sus intereses en los Estados.

Durante las décadas de los ochenta y noventa del pasado siglo, al mismo tiempo que se afirmó una época de gobiernos constitucionales y electivos, las economías latinoamericanas fueron reorientadas por los condicionamientos del Fondo Monetario Internacional para solventar el problema de la deuda externa y por la penetración de la ideología neoliberal. Sirvieron de instrumentos para consolidar una nueva alianza continental, ahora de las derechas políticas y económicas, para afirmar un solo modelo de desarrollo, basado en el mercado y la empresa privada, como ejes exclusivos de la economía. El derrumbe del socialismo en la

Unión Soviética y los países de Europa del Este hizo posible que el modelo de economía empresarial y neoliberal pasara a ser el objetivo reinante en la región, bajo el interés de elites capitalistas para las cuales solo ha importado, desde entonces, la acumulación de riqueza, sin ninguna otra consideración de tipo social.

Bajo ese contexto es que con el inicio del nuevo milenio y específicamente a raíz del triunfo presidencial de Hugo Chávez en Venezuela, se extendieron en varios países, gobiernos que reivindicaron los intereses sociales y populares más amplios para poner fin al triunfo del capitalismo neoliberal y del modelo empresarial de desarrollo. Surgió así el que se ha denominado como *primer ciclo de gobiernos progresistas*, que incluyó, además de Chávez, a los gobiernos de Evo Morales (Bolivia), Rafael Correa (Ecuador), Luiz Inácio Lula da Silva y Dilma Rousseff (Brasil), Tabaré Vázquez y José Mujica (Uruguay), Néstor Kirchner y Cristina Fernández (Argentina), Fernando Lugo (Paraguay), Manuel Zelaya (Honduras), Daniel Ortega (Nicaragua), Leonel Fernández (República Dominicana) e incluso Michelle Bachelet (Chile), distinguida más por sus posiciones democráticas que por cuestionar al neoliberalismo. Esos gobiernos se distinguieron, además, por vincular a Cuba y respaldar sus reivindicaciones contra el bloqueo. Es una variada gama de presidentes, ligados por los criterios reformistas y los anhelos de cambios con beneficios sociales, aunque en el ejercicio gubernamental es posible distinguir un círculo más reducido de quienes efectivamente frenaron el camino empresarial-neoliberal.

Fue una situación excepcional e inédita en América Latina, que permitió comprender las virtualidades de la democracia representativa para lograr una serie de pasos que permitieran afirmar los intereses sociales y populares, para construir economías de bienestar como modelos alternativos al empresarial-neoliberal y, además, como una vía de posibilidades para seguir construyendo la definitiva liberación frente al capitalismo y al imperialismo.

La restauración conservadora que siguió a ese primer ciclo progresista se caracterizó por gobiernos nuevamente empresariales y neoliberales, que desestructuraron los logros anteriores. Pe-

ro, además, han evidenciado que, en lo que va del nuevo milenio, se conformó un frente de poderes integrado por elites empresariales, medios de comunicación hegemónicos, capas ricas, derechas políticas, instituciones financieras y empresariales internacionales, así como intereses imperialistas geoestratégicos, dispuestos a enfrentar cualquier intento de retorno del progresismo al control de las riendas del Estado o que los movimientos sociales avancen en sus procesos contemporáneos de liberación.

El reflujó del primer progresismo y el ascenso de otro ciclo neoliberal se caracteriza por el avance de los conceptos y acciones contra la propia democracia institucional y representativa. Ha surgido una derecha latinoamericana antidemocrática, con coordinación internacional, que avanza a posiciones abiertamente fascistas, como se demostró durante el golpe de Estado contra Evo Morales, cuando fueron humillados y golpeados sectores indígenas, perseguidos y apresados personalidades del gobierno de Morales y la vida del mismo presidente depuesto estuvo en peligro. Esa inclinación fascista abunda por todo lado a través del *lawfare*, la persecución a todo opositor, el acoso sobre el gobierno de Castillo en Perú y la amenaza de destituirlo, la violencia en Colombia, los autonomismos regionales en Venezuela o en Bolivia, la criminalización de la protesta social en Ecuador, la represión contra estudiantes en Chile, la preservación descarada de riquezas que se esconden en paraísos fiscales, para eludir a los Estados nacionales, como se denunció con los *Panama Papers* y los *Pandora Papers* (ICIJ, 2021) y que vuelven a las elites que utilizan esos mecanismos en agresivas defensoras de sus propiedades e intereses, sin importar la ruptura de leyes, pero con el único propósito de preservar su control económico y su hegemonía política.

A pesar de esas nuevas circunstancias contemporáneas, el avance de las fuerzas democráticas no ha podido detenerse, de modo que los triunfos de Andrés Manuel López Obrador en México (2018), Alberto Fernández en Argentina (2019), Luis Arce en Bolivia (2020), Pedro Castillo en Perú (2021), Xiomara Castro en Honduras (2021), así como el proceso constituyente de Chile para dejar atrás la Constitución de 1980, que inclinó la política a

favor de la izquierda, que aspira al triunfo presidencial de Gabriel Boric frente al ultraderechista José Antonio Kast (la segunda vuelta o balotaje se dio el 19 de diciembre de 2021); e incluso el giro que ha tomado El Salvador con el presidente Nayib Bukele, junto a la continuidad de sus propios procesos en Venezuela, Nicaragua o Cuba, han caracterizado el segundo ciclo progresista latinoamericano, que probablemente sea reforzado. Se ha logrado conformar una internacional progresista por intermedio del Grupo de Puebla (fundado en 2019), que ha alcanzado la coordinación efectiva en la 7ª reunión de México (nov/dic 2021), lo cual constituye un paso de enorme importancia para la región. Allí se lanzó el documento “Bases para un modelo solidario de desarrollo”, que pasa a ser un importante instrumento de proyección sobre la nueva economía que debe dejar atrás al modelo neoliberal (Grupo de Puebla, 2021).

Esta situación ha agudizado la polarización entre los dos modelos económicos en conflicto: el de economía social y el de economía empresarial-neoliberal. Ciertamente es que la primera se formula en el marco del mismo sistema capitalista latinoamericano, lo cual le ha valido distintos tipos de crítica que van desde acusarlo simplemente como un modelo socialdemócrata, pasando por sostener que se trata de un simple “capitalismo popular” o con “rostro humano”, hasta tildarlo como simple reestructuración de la hegemonía entre sectores de las mismas burguesías dominantes. Es indudable que se trata de un modelo económico en el marco del capitalismo, pero ese avance es un paso trascendental en América Latina, donde se comprueba que las elites del poder no están dispuestas a admitirlo, porque implica una serie de afectaciones a sus intereses, como el pago de impuestos realmente progresivos y la garantía de los derechos sociales, laborales y ambientales. De otro lado, es un modelo que, de todos modos, sienta bases para el mejoramiento de la vida de la sociedad y va creando condiciones para nuevas fases en el desarrollo de una nueva sociedad, que es la tendencia no siempre considerada, cuando el reduccionismo interpretativo desea ver exclusivamente la polarización capitalismo/socialismo como única vía posible y deseable

para avanzar, algo que la misma historia del presente se ha encargado de desmentir.

La mejora de las condiciones de vida y trabajo se han vuelto posibles con modelos de economía social, como ocurre en Europa, especialmente en los países nórdicos, sobre los cuales es posible hablar de un “socialismo nórdico”, o en Canadá. El proceso seguido por China es complejo y, desde luego, tiene que ver con la formación de una sociedad socialista; pero le ha tomado siete décadas arribar al punto de despegue de nuevas relaciones de producción, como lo ha demostrado un excelente trabajo del profesor Elías Jabbour (2021). En los EE.UU., las políticas del *New Deal* de Franklin D. Roosevelt (1933-1945) igualmente permitieron una era de avances sociales y de mejoramiento de la calidad de vida norteamericana, que duró hasta Ronald Reagan (1981-1989), quien con los dogmas del libre mercado y de la libre empresa rompió con la economía social norteamericana y abrió puertas a las desigualdades y a la ausencia de un Estado que pudiera garantizar a sus ciudadanos educación, atención médica y seguridad social, como servicios públicos básicos y universales, como lo ha demostrado Josef Stiglitz en *Capitalismo Progresista* (2020/2019).

En cambio, en todos los países de América Latina donde se instalaron las consignas neoliberales para consolidar el modelo empresarial de desarrollo, los resultados económicos fueron de distintos niveles, aunque Chile y Argentina durante las décadas finales del siglo XX eran considerados como los países modelo de éxito para toda la región. Pero se esconde o se relativiza el conjunto de datos sociales, que demuestran una serie de tendencias consolidadas: reconcentración de la riqueza, despegue y crecimiento de los negocios, oligopolización empresarial, formación de poderosos grupos económicos centralizadores del capital, agravamiento de las condiciones de trabajo por causa de la flexibilidad y precarización laborales, retroceso en los niveles de vida de la más amplia población, permanente reproducción del sector desempleado y subempleado, reducción de las capacidades del Estado, evasión y elusión de impuestos, corrupción. Vale destacar

los numerosos estudios de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), que comprueban el nefasto camino del neoliberalismo latinoamericano y abogan por un cambio en el modelo del desarrollo.

2. Libertad: una vez más del idealismo a la realidad

Sobre la base del esquema histórico descrito, es posible respaldar algunas reflexiones de carácter teórico.

Podríamos partir del idealismo absoluto de la filosofía de G.W.F. Hegel para una primera aproximación. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1980) dejó en claro que “la razón rige el mundo”. Significaba que, en medio de todo tipo de pasiones, donde los hechos tienen múltiples expresiones, juntándose tanto los acontecimientos positivos como las guerras o la maldad, debía existir siempre alguna racionalidad que los explique, algún sentido para la historia, alguna finalidad hacia la que se conducen los procesos humanos. Para todo estudioso de la filosofía es bien conocido que, para Hegel, atrás de los acontecimientos humanos, se movilizaba un abstracto que él denominó como Idea Absoluta; solo que ella regía como *espíritu universal* en la historia, que se proyectaba en distintas formas como *espíritu del pueblo*. Por tanto, hay que indagar, en forma pormenorizada, el material concreto de la historia, para poder ejercer la reflexión que permita descubrir la razón que se halla en los hechos. Para Hegel estuvo muy claro que el fin último de la historia consiste en que el espíritu llegue a saber lo que es en sí mismo, o sea, “hacer real esta su esencia, alcanzar esta su excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal”. Y descubrió esa esencia en el camino a la libertad. En palabras del propio Hegel: “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”; y, en consecuencia, el fin último es “que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice”, un camino que atraviesa distintos momentos o fases (Hegel, 1980/1821, pp. 61-76).

La historia latinoamericana parecería seguir el rumbo que pensaba Hegel, porque los diversos momentos o fases que he señalado finalmente se encaminan a la búsqueda de la libertad definitiva, a través de la lucha social contra el capitalismo y el imperialismo. Pero el mismo Hegel excluyó a la América Latina de su visión sobre el camino que sigue el espíritu universal en la historia universal. América, como continente, pertenecía a la “prehistoria” de la humanidad, porque aquí la geografía dominaba al hombre y éste, incapaz de dominarla, no adquiría el “sentimiento de su propia estimación”, es decir, la “autoconciencia” de su propio espíritu. Además, el Estado, como lo entendía Hegel, es decir, como la máxima realización de la idea de libertad en la Alemania de su tiempo, no ha aparecido en América. Advirtió que, aunque Norteamérica (los Estados Unidos) tiene Estado, no es el mismo que encarna la razón del espíritu universal, puesto que no pasa de ser un mero instrumento de protección de la propiedad. América no ha terminado aún su formación y lo que allí sucede no es más que un “eco del viejo mundo” y el “reflejo de vida ajena”. En todo caso se advierte un porvenir: “En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur” (Hegel, 1980, pp. 169-177).

La genial intuición racional de Hegel naturalmente pone las cosas de cabeza y, siguiendo a Karl Marx, es necesario poner en pie esa interpretación de la historia. Porque la trayectoria de América Latina tiene que ser entendida a partir de los procesos que he destacado, cuando se trata de dar algún sentido al concepto de libertad como guía de las luchas sociales en la región.

Nuestra historia, en la macroevolución antes descrita, se presenta como una serie de fases en las cuales la libertad es un objetivo o finalidad de orden político e ideológico, a partir de condiciones socioeconómicas específicas y encaminadas por determinadas clases que luchan porque sus intereses prevalezcan en la institucionalidad del poder. Esto es un asunto plenamente conocido en el campo de las ciencias sociales. Pero hay que agregar, además, que la conquista de la libertad en cada fase o momento histórico se alcanza precisamente cuando esas condiciones han

madurado lo suficiente para hacerlo posible (Marx & Engels, 1974/1867, pp. 55-82).

Las independencias latinoamericanas se produjeron prácticamente a los tres siglos de existencia del sistema colonial. Las condiciones económicas que las hicieron posible tuvieron que ver con el agotamiento de la producción minera, los nuevos flujos de intercambio motivados por las reformas borbónicas que potenciaron las exportaciones a través de las ciudades costaneras, mientras que las del interior se estancaban o entraban en crisis; el intercambio de nuevas mercancías entre las colonias, rompiendo el equilibrio otrora existente con los puertos de Sevilla y Cádiz; la acumulación de riqueza por el control de tierras y de los nuevos comercios, por parte de elites criollas que a fines del siglo XVIII pasaron a ser beneficiarias de estas nuevas formas de relaciones con la metrópoli. Bajo esas economías en proceso de reordenamiento actuó la competencia de Inglaterra y Francia contra la Corona de España. Las dos potencias capitalistas en ascenso tenían que abrir sus propios mercados en América para expandir la producción de mercancías, de manera que no tuvieron límites para tratar de desplazar la presencia ibérica en el continente americano. Inglaterra tuvo el mayor éxito en lograrlo, de modo que unió sus esfuerzos a los líderes independentistas, financió campañas, vendió material bélico y otorgó préstamos que luego pesaron como oprobiosa deuda externa en casi todos los países constituidos una vez alcanzada la independencia.

Una mezcla de fuerzas internas e internacionales, en las condiciones del cambiante mercado internacional para impulsar el desarrollo definitivo del capitalismo en ascenso explican la convergencia en las luchas por las independencias bajo la bandera de la libertad como concepto movilizador de procesos que resultaron heroicos y marcaron las ideologías nacionales de los Estados latinoamericanos convertidos en patrias libres.

El establecimiento de los Estados oligárquicos limitó cualquier propósito por convertir la libertad alcanzada con las independencias, en libertad social general. Economías primario-exportadoras, organizadas a partir de la propiedad de las tierras en haciendas o

plantaciones y en la explotación de minas, requirieron de fuerza de trabajo subordinada a las condiciones precapitalistas que prevalecieron largamente en América Latina.

El proceso de las independencias latinoamericanas es un momento decisivo en el cual el concepto de libertad se identifica claramente con la necesidad de romper con las relaciones coloniales. Los próceres y patriotas movilizados en los distintos países están guiados por una conciencia definida por la ruptura de los lazos coloniales. Alcanzar la libertad implicó liberar territorios y poblaciones, desplazar a las autoridades españolas, instaurar gobiernos propios y asumir la conducción de los pueblos en la construcción de los nuevos Estados republicanos.

Pero los ideales forjados y los conceptos movilizados, una vez concluido el proceso independentista, ya no sirvieron para transformar las sociedades en repúblicas guiadas por la soberanía, la democracia y la libertad proclamadas, aunque las palabras simplemente se refuerzan en el lenguaje político, porque el poder instaurado no fue popular, sino oligárquico, en manos de hacendados, comerciantes y empresarios que preservaron su visión racista, clasista y jerárquica. Los liberales y radicales latinoamericanos, dispuestos a poner en marcha en forma amplia el conjunto de libertades como avance humano modernizador, obraron dentro del régimen oligárquico-terrateniente. Se trataba de burguesías en formación, particularmente en el comercio y la banca. Requerían de mercados internos para la circulación de mercancías y diversificadas relaciones internacionales para exportar e importar. Sus propósitos de liberación social resultaron lentos, pues a mediados de siglo XIX pudieron abolir la esclavitud y a fines del mismo intentaron la liberación de los campesinos e indígenas sujetos a las diversas formas serviles de las haciendas y estancias, procurando transformarlos en asalariados, sin lograrlo. De modo que los avances se limitaron a la esfera de los derechos civiles y políticos, lo que fue un paso gigante para la época.

Pero los alcances sociales solo pudieron darse en el siglo XX. Las burguesías liberales habían preparado el terreno; aunque solo con la penetración de las primeras manufacturas e industrias, jun-

to con la expansión de los capitales norteamericanos en el continente, en pleno momento de expansión del imperialismo, alimentaron la creación de una clase trabajadora asalariada, cuyas luchas y demandas obligaron a la atención. Ese es el marco del desarrollo de los diversos “populismos” que, en la perspectiva del concepto libertad, se propusieron liberar a las clases obreras de la opresión oligárquica y a las naciones de la acción imperialista. En consecuencia, la posibilidad de ejecutar amplias políticas sociales llegó con el desarrollo capitalista latinoamericano y no antes. Y, al mismo tiempo, derrotar las herencias económicas del antiguo régimen oligárquico no resultó una tarea fácil, porque las burguesías de la región mantuvieron fuertes ligámenes con las oligarquías tradicionales y sus inversiones para la consolidación del capitalismo se vieron limitadas por el rentismo que les caracterizó, y no por la innovación del que podían hacer simple propaganda. El papel dinamizador de las economías provino de los Estados, a través de cuyos aparatos fue posible el proteccionismo para la industrialización sustitutiva de importaciones y una serie de medidas que configuraron los desarrollismos de las décadas de 1960 y 1970.

Una vez consolidado el camino del despegue capitalista latinoamericano, las burguesías de la región advirtieron su capacidad de crecimiento en diversificadas esferas del mercado interno y externo. Sus capitales habían crecido tanto como sus intereses de clase y su nivel de acumulación requirió la disputa con las capacidades estatales, a fin de que ellas no se conviertan en fuentes de “competencia desleal” para sus negocios. Por eso, a partir de la década de 1980, las consignas para reducir el tamaño del Estado y privatizar todos los bienes y servicios capaces de generar buenos negocios privados se convirtieron en los elementos centrales de los debates económicos y de las acciones de gobierno. En esta fase, a los intereses capitalistas internos se unió el de la transnacionalización económica por intermedio de la globalización. El mundo cambió aceleradamente y el capital parecía dominarlo todo y para siempre. Bajo esas condiciones, en los diversos países latinoamericanos la acogida de la ideología neoliberal sirvió para

encaminar los intereses privados en contra del Estado y de cualquier proyecto de liberación social.

En esencia, desde las décadas finales del siglo XX, la movilización económica se identificó como libertad, pero de los mercados y de las empresas. Aquí el concepto adquirió su contorno netamente capitalista. Y los gobiernos latinoamericanos del momento expresaron ese triunfo del capital, convirtiéndose en administradores de los intereses de los grandes grupos económicos latinoamericanos, constituidos por una elite de propietarios y accionistas, que acumularon riqueza como nunca antes, sin preocuparse de la promoción social. América Latina pasó a ser la región más inequitativa del mundo.

Los progresismos latinoamericanos tanto del primer ciclo como del segundo son respuestas políticas ante las condiciones contemporáneas creadas por burguesías rentistas, acumuladoras de riqueza y sustentadas en un capitalismo latinoamericano de corte oligárquico, ya que los modelos empresariales neoliberales minaron las capacidades productivas de la industria, ampliaron los espacios del extractivismo, se sustentaron en los capitales especulativos y no en los productivos y reconstituyeron controles del Estado sobre el dominio despótico y autoritario frente a las clases medias, trabajadores y sectores populares. El objetivo inmediato de los gobiernos progresistas ha sido superar el neoliberalismo y construir *economías sociales*, basadas en el criterio de bienestar. El primer ciclo avanzó, la restauración conservadora los desarticuló y el segundo ciclo retoma los propósitos iniciales, aunque sin la fuerza y contundencia de los primeros tiempos. En definitiva, lo que se observa, desde el criterio de la libertad, es que mientras las elites empresariales manejan ese concepto determinándolo desde el campo de los intereses rentistas, sin importar avances sociales ni capacidades estatales, los sectores progresistas y democráticos demuestran que la libertad entendida desde los sectores medios y populares involucra la necesidad de *liberación social* frente al poder alcanzado o restituido por las elites del capital. Y, en este sentido, cumplen una fase del proceso más amplio y de

largo plazo, por la liberación de la sociedad frente al régimen capitalista.

En consecuencia, el concepto libertad está ligado, en la historia de América Latina, a procesos de liberación social y nacional. Libertad y liberación no pueden desligarse, forman las dos caras de la misma moneda, en sus distintas fases o momentos, según se concretan las formas abstractas en caminos de lucha, avance y movilización sociales.

Bibliografía

- Chust, M. (ed.) (2010). *Las Independencias Iberoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones*. Valencia, España: Publicaciones de la Universitat de València.
- Grupo de Puebla (2021). *Bases para un modelo solidario de desarrollo*. Disponible en el sitio web, <https://www.grupodepuebla.org/modelosolidariodedesarrollo/>
- ICIJ (2021). *Papeles de Pandora*. Disponible en el sitio web, <https://www.icij.org/investigations/pandora-papers/>
- ICIJ publica nuevos datos de Pandora Papers. Disponible en el sitio web, <https://www.icij.org/investigations/pandora-papers/icij-releases-new-pandora-papers-data-from-two-offshore-service-providers/>
- Hegel, G.W.F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (J. Gaos y González Pola, Trad.). Madrid, España: Alianza Editorial. (Obra original publicada 1821).
- Jabbour, E. & Gabriele, A. (2021). *China: O socialismo do século XXI*. São Paulo, Brasil: Boitempo.
- Marx, C. & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. (W. Roces, Trad.). Montevideo, Uruguay: Ediciones Pueblos Unidos. (Obra original publicada 1867).
- Stiglitz, J. (2020). *Capitalismo progresista. La respuesta a la era del malestar*. (J. E. Collyer Canales, Trad.). Madrid, España: Taurus. (Obra original publicada 2019).
- Paz y Miño, J. (2021.a). La internacional derechista. En *Historia y Presente*. Disponible en el sitio web, <http://www.historiaypresente.com/la-internacional-derechista/> .

(2021.b). ¿Conquistadores o “libertadores”? Disponible en el sitio web, <http://www.historiapresente.com/conquistadores-o-libertadores/>.

(2021.c). Quito: entre Madre Patria y “leyenda negra”. Disponible en el sitio web, <http://www.historiapresente.com/quito-entre-madre-patria-y-leyenda-negra/>

9. *Lucha por la justicia social y desobediencia: el Movimento dos trabalhadores rurais sem terra*

por *Lucia Picarella*

No tengas dudas de que un pequeño grupo de ciudadanos conscientes y activos pueden cambiar el mundo. En realidad, es la única manera en la cual siempre ocurrió (Margaret Mead)

1. Reflexiones introductorias

Durante el siglo XX, la transición democrática constituía el gran reto para América Latina que, hoy en día, en consideración de una definición mínima y procedimental de democracia, parece haber logrado este objetivo y, más, en consideración de la reflexión de Dahl (1971) la región parece haber plenamente consolidado su proceso de democratización. Sin embargo, si se detiene la atención sobre el nivel de praxis sociopolítica, la realidad demuestra que queda un difícil camino que recorrer para una real consolidación democrática. En este sentido, la proliferación de gobiernos altamente personalizados/populistas amenaza las libertades políticas y sociales, y obstaculiza la correcta implementación de la democracia participativa, mezclándose con las fuertes situaciones de marginación, segregación y exclusión que azotan las sociedades latinoamericanas y con un desbordante índice de pobreza que sigue ampliando las brechas y las desigualdades sociales. A estos elementos, hay que añadir otro que, evidentemente, subraya que la transición democrática sigue inconclusa, es de-

cir, la crítica situación en materia de respeto de derechos civiles, políticos y humanos, una problemática que amenaza fuertemente la paz y la justicia social. Hay una estrecha correlación entre democracia, paz y justicia social, ya que no se pueden dar condiciones para la una sin las otras, y, de manera incontestable, justamente este último elemento identifica unos de los mayores desafíos para la reconstrucción y resignificación de los modelos democráticos postpandemia. Significativos han sido los debates no tanto en referencia a la determinación del objeto, como en materia de determinación de los criterios de concreción de la justicia social; de ahí, se esclarecen especulaciones y divergencias que – solo para citar algunos – desde las reflexiones platonianas llegan a las teorizaciones de Kelsen (1962), Rawls (1979/1971) y Walzer (1983), acercando las nociones de justicia, amor y dignidad humana en Ricoeur (2001) y Nussbaum (2014/2013), e identificando la piedra angular de la justicia social en el principio de libertad de capacidades en Sen (1999). La elección del objeto de estudio de este análisis, el *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, no parece ser tan casual, ya que se inserta totalmente en la perspectiva mencionada, y, en específico, en la figuración de la tierra como una constante de la lucha latinoamericana para cerrar brechas en términos de justicia social. Entre las peculiaridades de la historia política de América Latina se coloca sin dudas la férvida actividad de los movimientos sociales rurales, a menudo inmersa en reivindicaciones de matriz étnica (en especial los movimientos del área andina), o en la lucha para modelos de sociedades más igualitarias y anticapitalistas (los zapatistas, los Sem Terra y también los llaneros venezolanos), y a veces su esencia ha sido más política que social (Montoneros ecuatorianos). En contextos particularmente frágiles, el fortalecimiento del vínculo entre acción social y acción política puede abrir una “vía de desarrollo para el país” (Touraine, 1989, p. 214). De hecho, y en conformidad a la perspectiva de Tilly y Tarrow (2015), según los cuales los movimientos sociales identifican formas estructuradas, duraderas y productivas de conflicto sociopolítico, los Sem Terra se destacan como un fuerte movimiento social, de inspiración mar-

xista, con una organización interna que recalca las peculiaridades de los *grassroots movements* (Van Til, Hegyesi & Eschweiler, 2008), es decir, sin un liderazgo central y con estructuración fuertemente horizontal y colegiada, cuya función social está arraigada justamente en la lucha para la reforma agraria popular, reconocida como herramienta para lograr justicia social. La fundamentación de una fotografía de la acción de desobediencia y de la capacidad de presión e incidencia a nivel político-institucional de los Sem Terra requiere un indispensable énfasis sobre los desafíos de la llamada izquierda social. La radical reinención de lo político frente al dominio del capital se ha convertido en la apuesta de las fuerzas de las izquierdas sociales, a la luz en particular de la crisis de la izquierda tradicional. De manera más puntual, si acotamos la noción de izquierda social a las reflexiones de Castoriadis (2002), la atención se centra sobre las acciones sociales y populares y los procesos colectivos de autoorganización y auto-orientación finalizados al cambio sociopolítico. En esta perspectiva, la expresividad y arraigo social que caracterizan a los Sem Terra subrayan que la solución del ‘problema’ de la tierra es nuclear para impulsar una real democratización del sistema y de la sociedad brasileña, y la desobediencia y resistencia del Movimiento contribuyen de manera relevante en la significación sociopolítica de los experimentos comunitarios, cuya capacidad instituyente de modelos experimentales visibiliza el gran reto relativo a la articulación de efervescencia contestataria/modelo organizativo. Más allá de cualquier visión ‘purista’ (es decir, fundada en la rígida contraposición rural/urbano), apostar a la comunidad es inherente a un cambio radical de la manera de entender y pensar el territorio, que requiere el crecimiento de las capacidades colectivas para trabajar sobre la idea de futuro de la comunidad, o sea, retomando a las visiones freireanas, una concientización de la comunidad que, evidentemente, se conecta con la presencia de reales posibilidades de protagonismo *bottom-up*. La globalización ha matizado sin dudas la distancia espacio-temporal entre el mundo rural y el urbano (muy fuerte en los movimientos de inspiración marxista-leninista), ya que los movimientos son reactivos a las transforma-

ciones socioculturales y, a menudo, crean nuevas configuraciones del escenario político de la sociedad global (Scherer Warren, 2000) y, en este sentido, el Movimiento ha logrado impulsar un virtuoso proceso de construcción de un frente social que aglutina actores diferentes alrededor de la lucha para la reforma agraria. Sin embargo, contradicciones relativas a la estructura organizacional e ideológica interna, así como críticas en materia de resultados, evidencian la actualidad y la importancia de seguir reflexionando sobre estas temáticas, ya que el tema de la reforma agraria dialoga con la sociedad en todos sus niveles, pero, a pesar de seguir representando el elemento clave en términos de justicia social, cooperación y solidaridad, los desafíos se han multiplicado, dejándola evidentemente como una ‘cuestión abierta’.

2. Morfología e identidad de o *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*

En un país de contradicciones extremas, sacudido por fuertes condiciones de desigualdades y pobreza, la cuestión del latifundio – entendido como mecanismo de dominación y control social de la colonización – marca evidentemente la historia brasileña. La expropiación forzosa de los campos por parte de los latifundistas, que se juntaba a la injusta distribución de la tierra, alimentó en la primera mitad del siglo XX primeras formas de asociaciones de campesinos. En este sentido, por ejemplo, se destacan las Ligas Camponesas que, ideológicamente ligadas al partido comunista y a las corrientes revolucionarias castristas, se difundieron rápidamente a nivel nacional desde la periferia de Recife, y, aunque nunca se convirtieron en un verdadero movimiento social (Tou-raine, 1989; Santos de Morais, 1997), fueron una de las primeras organizaciones en Brasil en adoptar la reforma agraria como una línea de acción política. A partir de la segunda mitad del siglo pasado, la implementación urgente de una reforma agraria fue considerada como la única solución para los fines de alcanzar justicia socioeconómica. Se creó la primera organización nacional de

campesinos, la *União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil* (Ultab), controlada por el partido comunista, y en los años sesenta se elaboró el Estatuto da Terra, que consideraba la reforma no solo como una política de redistribución, sino sobre todo como promoción del desarrollo agrario y de su modernización, para cuya ejecución nacieron el Instituto Brasileiro de Reforma Agraria (Ibra) y el Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrario (Inda), pero que en realidad no llevaron a ninguna transformación. Con la Teología de la Liberación, un sector de la Iglesia tomó fuerte posición a favor de la reforma agraria en Brasil, apoyando las reivindicaciones en contra de la opresión y de la injusticia; surgió así en la Amazonía la *Comissão Pastoral da Terra* (CPT) que, desde la Amazonía llegando a las grandes ciudades brasileñas, favoreció la organización de los pequeños propietarios y la articulación de sindicatos y movimientos de oposición en las regiones más olvidadas. A la fundamental acción de los curas de la teología de la liberación, hay que añadir otras dos variables que sin dudas representaron *humus* fértil para la gestación y planificación de una organización capaz de transformar los conflictos locales en una gran lucha para la reforma agraria, y así responder de manera concreta a la necesidad social de ‘liberar’ de la pobreza a la mayoría de la población. A partir de los años ochenta, definidos como el ‘decenio perdido’ que finalizó la etapa de industrialización y de crecimiento económico y cuya consecuencia fue un masivo desplazamiento, se mezclaban simultáneamente las protestas en contra de la dictadura militar y las grandes huelgas en las ciudades, y arrancaban en Río Grande, en Santa Catarina y San Pablo las ocupaciones de las tierras. Justamente en estos momentos, fue crucial la labor de la CPT en términos de conexión capilar a escala nacional de los activistas (Grynszpan, 2003). En 1984, durante el primer encuentro en Paraná de los campesinos sin tierras, se fundó el MST¹, que organizó en el año siguiente su primer

¹ “Todas las veces que ocupábamos un campo, los periódicos decían: ‘De nuevo, los Sin Tierra’. Por ende, ya que nos apelaban así, hubiéramos sido el Movimento dos Sem Terra. Ideológicamente, estábamos más inclinados a llamarnos Movimento de los Trabajadores por la Reforma Agraria, porque la

Congreso Nacional, durante el cual se planteó la abolición del Estatuto del 1964, la expropiación de las tierras a la grandes corporaciones, la autonomía frente a cualquier partido político y religión – ya que la reforma agraria se entendía como una lucha de masa – la ocupación de tierras improductivas o públicas, una estrategia esta última que permitió salir de las áreas fronterizas, e imponerse como un problema nacional (Stédile, 2002 a). A partir de aquel entonces, las praxis de los Sem Terra se ha dirigido a implementar valores cuales la solidaridad y la justicia social, y ha sido acompañada por una mística que se expresa a través de cantos, poesías y simbología, alimentando la ideología y representando un fuerte factor de unidad, ya que, en particular durante las ocupaciones y los campamentos, esta mística se convierte en un potente factor de valoración de la identidad, de expresión de dignidad y de memoria, de herramienta de lucha, que se coagula bajo la bandera del acceso a la tierra. En términos ideológicos, el MST comparte una misma matriz formativa con el Partido de los Trabajadores (PT), ya que en general se han articulado en el interior del mismo tres corrientes principales, representadas por la iglesia popular y progresista, la fundamentación marxista-leninista - que acercaba intelectuales, obreros, activistas de izquierda-, y la mayor apertura de los últimos años hacia visiones menos ‘radicales’ que han conllevados diferentes críticas cerca una ‘domesticación’ del movimiento, y que se extienden a la detección de contradicciones relativas a arquitectura interna y a las estrategias de acción. Enfocando en este apartado sobre la organización interna, y remitiendo el análisis de las estrategias al subtítulo siguiente, los detractores enfocan sobre la forzosa coexistencia entre la presencia de una férrea jerarquización de las masas y la metodología de cultura participativa. La voluntad de horizontalidad del MST se re-

idea era construir una fuerza social que fuera más allá de una lucha por la tierra. Pero la historia nunca se desarrolla del todo de acuerdo con las intenciones del individuo. Teníamos una notoriedad como ‘Sem Terra’, por lo que el nombre se ha quedado; el único lo que hicimos fue inventar la abreviatura MST” (Stédile, 2002 b). Traducción de la autora.

sume en las palabras de Stédile (cuyo prolongado liderazgo en la coordinación nacional ha alimentado otras inquietudes sobre la democratización y rotación interna de los cuadros):

Quiero subrayar lo que hemos aprendido de los precedentes movimientos de campesinos, brasileños y de toda América Latina. Nos han enseñado que teníamos que estructurarnos en organismos colectivos, que teníamos que formar comités para las decisiones políticas y la repartición de las tareas, y que no debíamos tener un presidente. Hasta los campamentos se autogestionan y solucionan sus propios problemas a través de comités: un campamento no tiene presidente. Lo mismo es válido a nivel regional, estatal y nacional: yo soy uno entre los veintiunos dirigentes nacionales, pero las decisiones son tomadas por todo el comité, y las diferentes tareas son distribuidas entre todos nosotros (Stédile, 2002a, p. 106).

De manera más específica, el MST evade formas típicas de las fuerzas tradicionales, como por ejemplo afiliaciones formales, carné y cuotas (además, complicadas en consideración de los altos niveles de analfabetismo y pobreza), ya que para los fines de adhesión se requiere ser activos, participando en una ocupación. La estructura interna se mueve a través de tres niveles principales, es decir, la base formada por los activistas de los asentamientos, las coordinaciones locales, regionales y nacionales de los asentamientos, y por fin las direcciones nacionales; cabe destacar que todos los niveles se caracterizan por una estructura colectiva, sin presidencia. En referencia a los organismos, cada dos años se organiza la Asamblea Nacional, cuya función principal es la elección de la Dirección Nacional, formada por representantes de cada Estado, y el Congreso Nacional, que toma la forma de una manifestación durante la cual el debate político se expresa de manera imponente. En consideración de la visión del MST, son los núcleos de base que desempeñan el papel fundamental, ya que a través de debates y estudios en los cuales deben participar todos los miembros del asentamiento, se pone en marcha una verdadera pedagogía para la participación popular en la gestión colectiva del territorio. Es justamente en los ámbitos locales que se expresa to-

talmente la cultura participativa de los Sem Terra, ya que en las asambleas de los asentamientos locales la dinámica de participación deliberativa se ajusta a la metodología apropiada a cada territorio o sector, y los debates y decisiones relativas a los candidatos tiene como finalidad generar compromiso. Técnicamente, las candidaturas propuestas en estas asambleas serán ratificadas en la asamblea de la Coordinación Nacional, para así formar la Dirección Nacional; aunque la unanimidad no es una condición obligatoria, en la praxis representa una tendencia importante, porque en caso de empate o pequeña minoría, se repite el proceso de deliberación. Si la significación de la visión participativa se realiza a nivel local, durante el Congreso Nacional se verifica una formalización del debate político, funcionando como espacio identitario y de confraternización con el fin de brindar momentos de estudios y de interacción entre militancias y expertos, intelectuales y políticos, pero superando las limitaciones que conllevan las discusiones sobre grandes tesis programáticas. Enfocando sobre los mecanismos de elección de la dirección nacional, con el fin de promover democraticidad y legitimación, la fórmula del 50% + 1 se junta a la previsión bienal del mandato (durante el cual es posible renunciar o ser destituido por decisión unánime) y a la posibilidad de reelección (se convirtió en praxis la reelección del 30% de los miembros), así como a la ausencia de límites de edad para la candidatura y un fuerte incentivo a la presencia juvenil. El papel femenino se registra en particular en los ámbitos locales, pero, aunque es menor la participación de las mujeres en las cumbres directivas, es interesante subrayar que a pesar de la ausencia de 'ley de cuotas' formales, está creciendo el número de las mujeres presentes a nivel nacional (6 sobre los 21 miembros de la dirección nacional son mujeres). El mayor protagonismo femenino se vincula a la propensión del liderazgo de convertir la educación en el elemento central del MST, además porque es propiamente en la acción comunitaria/territorial de los diferentes sectores internos al asentamiento (educación, producción, formación, finanzas, comunicación, frente de masas y proyectos nacionales, relaciones internacionales y derechos humanos) que se registra la mayor par-

ticipación femenina. Asimismo, el objetivo de la organización por sectores es la integración de perspectivas para los fines de crear experiencias de diferentes agendas temáticas y, en términos organizativos, a lado de los diferentes responsables, el *arrastão* representa un interesante momento de encuentro entre el consejo del campo y cada grupo para discutir sobre temáticas específicas de la vida cotidiana y organización del asentamiento (Sella, 2002; de Souza, 2002). Cuanto se acaba de mencionar, permite entender plenamente la visión comunitaria del MST y su proyecto de radical emancipación y significación del territorio. En este sentido, la educación se concibe como el pilar para la actividad política y la transformación de la sociedad, a partir de la realidad de los asentamientos, ya que la democratización del acceso a la tierra, la erradicación de la pobreza y de las desigualdades, requieren de participación y conocimiento profundos para crear, desarrollar, gestionar. Alejándose de un conocimiento meramente instructivo, la pedagogía de la tierra del MST – claramente inspirado en el método de alfabetización freireano – reivindica la importancia de brindar a su militancia y cuadros un modelo educativo que abarca diferentes facetas del conocimiento humano, que se fundamenta sobre la educación ecológica, y que produzca una nueva concepción de la vida rural de la cual proceda bienestar para la comunidad. Se coloca en esta perspectiva la creación de numerosas escuelas en los asentamientos, la construcción en 2005 de la *Escola Nacional*, la conversión del mismo MST en sujeto educativo, ya que toda su praxis y mística política tiene una vocación pedagógica: preparar para la lucha por la tierra, formar individuos en un colectivo. En la visión emancipadora de los Sem Terra, la educación es parte sustancial para la concreción de la reforma agraria, el profesor debe ser un ‘militante’, las personas se educan entre ellas, se enseña en la realidad, se aprende simultáneamente teoría y praxis para entender la urgencia de la reforma agraria y la importancia de la alianza entre campo y ciudad (MST, 1999, Caderno n. 8 y n. 9).

3. Tierra y justicia social: la desobediencia del MST

Equidad, reforma agraria y tierra constituyen los tres objetivos básicos de la lucha de los Sem Terra que, como ya anticipado, han logrado articularse con otros paradigmas internos a la sociedad brasileña, como las reivindicaciones para la vivienda, el trabajo, las cuestiones de género, étnicas y culturales, logrando así llevar la temática de la tierra a nivel nacional y más allá de sus fronteras. Una guía útil para entender la estrategia del MST puede ser la interpretación de las expresiones simbólicas que proceden de los eslóganes utilizados a lo largo de los años que, además, denotan la evolución de las praxis de lucha por la tierra y también los ligámenes ideológicos con partidos y actores tradicionales. En 1979, el primer eslogan “tierra para quien la trabaja” se enraizaba en la simbología cristiana, legitimando en la connotación moral a la acción sociopolítica de ocupación de la tierra. En particular, la ocupación de la tierra se juntaba al mensaje relativo a la importancia de realizar justicia social:

Una ocupación de tierras es legítima porque tiende a la defensa de la vida, de las herramientas para lograr sobrevivir, ya que es practicada por personas que son a los márgenes de la sociedad y se realiza en propiedades que no son utilizadas de manera productivas por sus propietarios que no las necesitan para sobrevivir” (Stédile & Sergio, 1993, p. 59).

Con el transcurso de los años, en concomitancia a la transformación en movimiento de masas nacional, se define la autonomía identitaria del MST, y la estrategia de la ocupación adquiere una predominante connotación política, como demostrado por el eslogan de 1984 “la tierra no se gana, se conquista”. La segunda mitad de los años ochenta fue caracterizada por una nueva coyuntura política de redemocratización después de dos décadas de régimen militar y, en este contexto de cambios, crearon un frente común con el MST partidos y movimientos populares – por ejemplo el PCB (Partido Comunista de Brasil), el PC do B (Partido Comunista do Brasil, disidencia del PCB), el PT (Partido de los Traba-

jadores), sindicatos y gremios rurales – para exigir al nuevo gobierno de José Sarney (1985-1989) un proyecto nacional de Reforma Agraria (Fernandes, 1998). El I Congreso Nacional del MST (1985) se concluyó con la imposibilidad de llegar a un acuerdo con el gobierno nacional y, simultáneamente, subrayó con el eslogan “sin reforma agraria no hay democracia” la necesidad de pensar en una dimensión social de la democracia, entendida como valor universal, pero también la intensificación de la actividad política y la transformación de los asentamientos en espacios de resistencia permanente y socialización política. En este sentido, la consigna dominante de aquel entonces, “Ocupación es la única solución”, impulsa la estrategia de ocupación y la lucha de masas como formas de actuación. El éxito de la metodología de acción directa de ocupaciones y los debates sobre la función social de la tierra (avalada por la reforma constitucional de 1988) legitimaron definitivamente a nivel social el movimiento, cimentando su popularidad también a nivel internacional y su capacidad convocante en ámbito nacional. La radicalización de la acción se expresa plenamente en el eslogan del V Encuentro (1989), “ocupar, resistir, producir”, que enfatiza el papel de los Sem Terra como agente económico relevante en el proceso productivo e identitario. Durante toda la década de los noventa, se dio un fuerte crecimiento organizacional y de la conflictividad política, la consigna del III Congreso (1995) “reforma agraria: una lucha de todos”, amplía el sentido de participación ciudadana en la construcción de una democracia con contenido social: “Es fundamental entender que nuestra fuerza está en la negociación y en la movilización de masas. Es mediante la movilización que logramos posiciones que nos permiten negociar” (Stédile & Sergio, 1993, p. 59).

La comprensión de la modalidad de acción de los Sem Terra requiere, en primer lugar, la observación de la dimensión espacial en el interior de la cual esta se desarrolla, ya que cada asentamiento tiene su lógica y cada región su peculiaridad, y, por lo tanto, estos elementos pueden favorecer cambios en las modalidades de presión o en las relaciones con las otras fuerzas y actores que

son partes del juego político local y nacional. De manera general, la metodología de acción del MST se puede definir como una acción directa que se concreta en ocupación de tierras improductivas, de plazas públicas y edificios federales (en general, las sedes del Incra, el instituto encargado de ejecutar la reforma agraria), marchas y acciones colectivas que, en segundo lugar, por un lado subrayan la diferencia de las estrategias de los Sem Terra con respecto a las praxis de las otras instancias que actúan en el contexto brasileño (y, en general, latinoamericano), y, por otro, en consideración de algunas actividades (como, por ejemplo, la destrucción de algunas hectáreas de cultivos transgénicos de la multinacional Monsanto), se acercan a unas estrategias propias de los movimientos antiglobalización. De manera más específica, el MST definen sus acciones de reivindicaciones como una lucha o como una movilización de masas que siempre tiene una finalidad pedagógica, ya que solamente con acciones de fuerte intensidad es posible involucrar y concientizar la sociedad. Se significan en este sentido las ocupaciones, a las cuales siguen las instalaciones de los asentamientos, como metodología de acción no violenta tendiente a la socialización de la lucha y de la identidad, ya que la ocupación identifica una herramienta de la lucha de masas que obliga la sociedad a tomar posición, creando un sentimiento de unidad entre todos los que anhelan un cambio hacia sociedades más justas, pero también representa la misma esencia del MST (Marques Bringel, 2006; Morissawa, 2008). Ocupación y organización comunitaria representan para los Sem Terra una herramienta de lucha en contra de la represión estatal y de la violencia paramilitar de los *capangas* (o *jagunços*)², ya que, en la visión de los Sem Terra, no altera las correlaciones de fuerzas la forma del

² El aumento de las ocupaciones ha resucitado un fenómeno antiguo del Brasil rural, es decir, las milicias paramilitares organizadas y pagadas por los *fazendeiros* (grandes latifundistas). Entre las más grandes violaciones de los derechos humanos en América Latina, se recuerdan las masacres de Corumbiara (1995), de Eldorado dos Carajás (1996), y de Felisburgo (2002) perpetradas por la policía militar y por los brazos armados de los latifundistas. Para profundizar, véase De Mesquita, 2003, y también consultar www.amnesty.org; www.cptnacional.org.br.

enfrentamiento, sino el número de las personas que se movilizan y luchan por la causa (Stédile, 2001). Desde el famoso ensayo de Thoreau de 1848 sobre el “Deber a la desobediencia civil” (2018) – en el cual se consagra la lucha no violenta como forma de oposición a la injusticia –, pasando por las acciones de Gandhi y las visiones de Hannah Arendt – quien, en el artículo publicado en 1970 en el *New Yorker*, considera la desobediencia civil una expresión de la acción política, una válvula de seguridad en los momentos en los cuales las instituciones están naufragando, concretando así no un hecho de transgresión, sino una asunción de responsabilidad y de participación activa –, y siguiendo con la desobediencia de Luther King, Rosa Parker, Nelson Mandela y de muchos otros desobedientes más o menos famosos de las últimas décadas, la crítica constructiva del poder aún permanece en el centro de los debates. Volviendo a nuestro estudio de caso, la desobediencia civil del MST se refleja a nivel institucional, y su legitimación, aparte de fundamentarse en una relevante motivación moral – o sea, justicia social y democracia –, se ancla en la misma Constitución de 1998 que, en su capítulo III, garantiza la reforma agraria como un derecho colectivo. La interpretación de los arts. 184 y ss.³, consagra de hecho el principio de la compatibilidad de la propiedad de la tierra con la finalidad social, legitimando por lo tanto la reivindicación de los Sem Terra (Dworkin, 1997). La presión del MST se ha fortalecido en el transcurso de los años, permitiendo nuevos proyectos de vida para muchas familias desplazadas que lograron acceder a la tierra, proponiendo una amplia gama de políticas al poder ejecutivo para resolver la

³ En particular, en el art. 184 del Capítulo III se establece la posibilidad de expropiación de tierras improductivas (previa justa indemnización) para los fines de la reforma agraria; igualmente, en el art. 186 se determinan los criterios para que una propiedad cumpla una función social (por ejemplo, un adecuado uso de los recursos naturales, utilización racional y oportuna, atenta al medio ambiente, que respete la regulación laboral permitiendo bienestar de trabajadores y propietarios). Además, en el art. 191 se declara que las personas que no son propietarias pero que por cinco años sin interrupción hacen productivas a través de su trabajo una tierra no superior a 50 hectáreas, adquirirán su propiedad (www.planalto.gov.br).

cuestión de la desigual distribución de la tierra, y logrando abrir brechas a nivel institucional empujando la aprobación de una ley relativa a la necesaria presencia durante los desalojos de los jueces, quienes están obligados a escuchar ambas partes, así como el fallo de 1997 del Supremo Tribunal Federal que reconoció las ocupaciones masivas para la reforma agraria como reivindicaciones de ejecución del dictamen constitucional y no como delitos y, por ende, no juzgables a la luz del Código Penal, sino del espíritu de la Constitución⁴. El nuevo siglo se abrió en este sentido con grandes expectativas, anhelando además que la convergencia entre presiones internas e internacionales – ya que cabe recordar que los Sem Terra han logrado entretejer una red de alianzas y de apoyos mundiales muy fuertes – y los gobiernos de Lula hubieran definitivamente materializado la reforma agraria. Los cambios a escala macroeconómica y productiva, y la exacerbación de la persecución política al MST empujaron hacia unos cambios internos, que acercaban el movimiento más hacia las cuestiones del ambientalismo, del cambio climático, de la soberanía alimentaria. La fusión entre la variable eco-ambiental con las históricas luchas para la justicia social se justifica en consideración de elementos coyunturales relativos a la influencia de los movimientos campesinos-indígenas y ambientalistas vinculados (por ejemplo, Vía Campesina) y al significativo interés que estaba logrando a nivel mundial el debate agroecológico. A partir de los años 2000, los Sem Terra replantearon el modelo de la famosa Revolución Verde a la luz de las visiones de la agroecología (Pinto, 2015), convirtiéndose en unos de los principales impulsores del cambio de la matriz productiva en los territorios. Las evoluciones internas han sido objeto de numerosas críticas por parte de los detractores relativas, en primer lugar, al cambio hacia un modelo productivo frente al que se defendía hace pocos años atrás y, en segundo lugar, la domesticación de la presión política. En consideración del primer punto, el MST ha defendido un modelo de reforma agraria

⁴ <http://portal.stf.jus.br/>

popular⁵ en contra del agronegocio de tipo monocultivo exportador dirigido por las grandes transnacionales, y por lo tanto las evoluciones del programa agrario han tenido la finalidad de desarrollar una mayor calidad de la vida del mundo rural, derivando del avance técnico-organizativo un beneficio colectivo. Evidentemente, la modernización y globalización del sector agrícola (se habla en Brasil de una Segunda Revolución Verde) pone los Sem Terra frente al desafío del acceso al capital, a las nuevas tecnologías agroindustriales, al *know-how*, ya que, para los fines de la concreción de una verdadera justicia social, se necesita de una redistribución que supone la democratización de todos estos elementos. Los Sem Terra siguen siendo referentes fundamentales en los debates y conflictos rurales del contexto brasileño y latinoamericano, y sin dudas su papel protagónico no solo demuestra que la cuestión de la tierra sigue siendo un tema central para los fines de democratización y emancipación social, sino que también impulsa a no encerrarse en posiciones simplistas. De manera más específica, en referencia al segundo punto en precedencia mencionado, la experiencia progresista de los gobiernos Lula y Rouseff ha sido etiquetada – retomando conceptos gramscianos – como una revolución pasiva, es decir, un proceso de modernización *top-down* que recoge sólo parcialmente las demandas sociales, que produce pasividad a través de la simbiosis entre la burocracia sociopolítica originaria del campo popular y democrático y la tecnoestructura financiera. En efecto, la esperada acción rupturista del modelo neoliberal no proporcionó los resultados anhelados, tanto que hubo más expropiación durante el gobierno Cardoso. Sintéticamente, si bien es cierto que durante el primer mandato de Cardoso (1995-1998) la caída de los precios de las propiedades rurales favoreció el más alto número de asentamientos de la histo-

⁵ Fundada en pequeñas y medianas unidades productivas, inspiradas en tecnologías alternativas y agroecológicas e integradas por cooperativas agroindustriales, para cuya concreción se necesitaba desapropiación de la tierra, de incentivos e inversiones gubernamentales para proyectos, asistencia y capacitación técnica, y garantía de servicios públicos de salud y educación para los asentados. Cfr. Nossa proposta de reforma agraria popular, en <http://www.mst.org.br/NODE/7708>.

ria reciente de Brasil, sin embargo, se redujeron fuertemente las ayudas a los campesinos y se recrudeció (en particular a partir de su reelección) la estrategia de criminalización del MST. Las contradicciones pragmáticas registradas con los gobiernos de Lula, se consideró como abandono de los ideales socialistas compartidos con los Sem Terra, aunque, profundizando la reflexión, si es cierto que los asentamientos bajaron con sus gobiernos – hasta estancarse totalmente con Dilma Rousseff – simultáneamente se han registrado importantes financiamientos para mejorar la calidad de vida en los asentamientos existentes, consolidando así estos proyectos organizativos y productivos. El Movimiento, además, actuando como potenciador de la voluntad colectiva, aunque criticando la política económica del gobierno progresista y reposicionándose a partir del V Congreso (2008) con nuevas alianzas con fuerzas sociales urbanas para seguir impulsando el proyecto de reforma agraria, no cortó lazos históricos con el PT con el fin de no acabar los programas sociales extendidos a millones de pobres (Lirio, 2009). La cercanía del MST hacia las visiones cooperativas agroindustriales dentro de un modelo dirigido del Estado, pero ya no tan lejano del capitalismo, el mantenimiento de las relaciones con el PT justificadas, además de lo que se acaba de mencionar, también por el temor a la victoria de la derecha – que se materializa bajo el gobierno ultraderechista de Bolsonaro con la agudización del conflicto rural y las privatizaciones de las tierras que se pondrán a disposición del mercado –, si por un lado pueden ser leídas como una reducción de la combatividad de la presión y de la desobediencia, por otro lado no pueden llevar a menospreciar el potencial democratizante de los Sem Terra y su capacidad de experimentar proyectos socioeconómicos populares mediante sus complejos microcosmos de sociabilidad comunitaria.

Bibliografía

Arendt, H. (1970). Civil Disobedience. *The New Yorker Magazine*.

- Castoriadis, C. (2002). *Sujeito e verdade no mundo histórico-social*. Río de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Dahl, R. (1971). *Polyarchy, Participation and Opposition*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- De Mesquita, H. A. (2003). O conflito na fazenda Santa Elina/ o massacre de Corumbiara: a farsa do processo judicial e do júri popular. *Pegada*, 4(2), pp. 132-160.
- de Souza, M. A. (2002). Relaciones MST-estado: encuentros y desencuentros en la educación de jóvenes y adultos en los asentamientos rurales. En E. Dagnino (ed.). *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Brasil*. (pp. 200-248). Campinas, São Paulo: Universidade Estadual de Campinas/FCE.
- Dworkin, R. (1997). Os SemTerra vistos de fora. *Jornal o Estado de São Paulo*, Caderno A2, p. 14.
- Fernandes, B. M. (1998). Gênese e desenvolvimento do MST. São Paulo. *Caderno de Formação*, 30. Disponible em el sitio web, <http://www.mst.org.br>
- Grynszpan, M. (2003). A Questão Agraria no Brasil Pós-1964 e o MST. En J. Ferreira & L. de Almeida Neves Delgado (eds.). *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. (pp. 315-348). Río de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Kelsen, H. (1962). *¿Qué es la justicia?* Córdoba, España: Universidad Nacional de Córdoba.
- Lirio, S. (2009). O sal da terra. Fruto da estrutura agrária medieval, o MST resiste. *Revista Carta Capital*, XV (545).
- Marques Bringel, B. (2006). El Lugar También Importa. Las diferentes relaciones entre Lula y el MST. *XII Incontro di latino americanisti spagnoli*. Santander, 21-23 de septiembre.
- Morissawa, M. (2008). *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo, Brasil: Expressão Popular.
- MST. (1999). *Caderno de Educação nº 8. Princípios de educação do MST. Reforma agrária: semeando educação e cidadania*. São Paulo, Brasil: Coletivo Nacional de Educação do MST.
- MST. (1999). *Caderno de Educação nº 9. Como fazemos a escola de educação fundamental*. São Paulo, Brasil: Setor de Educação do MST.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* (A. Santos, Trad.). Ciudad de México, México: Paidós. (Obra original publicada 2013).

- Pinto, L. H. (2015). Processos de ambientalização e transição agroecológica no MST: Reforma agrária popular, soberania alimentaria e ecologia política. *Intexto*, 34, pp. 294-321. Disponible en el sitio web, t.ly/eN3vR
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia*. (M. D. González, Trad.). Ciudad de México, México: FCE. (Obra original publicada 1971).
- Ricoeur, P. (2001). *Amor y Justicia*. Madrid, España: Caparros Editores.
- Santos de Morais, C. (1997). *História das Ligas Camponesas Do Brasil*. Brasilia, Brasil: Instituto De Apoio Tecnico Aos Países De Terceiro Mundo.
- Scherer Warren, I. (2000). Movimentos sociais rurais no mundo globalizado: o caso do MST. *Cadernos de Pesquisa*, 24, pp. 31-43.
- Sella, A. (2002). *Sem Terra – Vita e Lotte dei contadini brasiliani*. Saronno, Italia: Editrice Monti.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford, Reino Unido: University Press.
- Stédile, J. P. & Sergio, F. (1993). *A luta pela terra no Brasil*. São Paulo, Brasil: Editora Pagina Aberta Ltda.
- Stédile, J. P. (2001). La forza è nel numero: l'organizzazione del popolo come strumento di lotta contro la globalizzazione. *Adista*, 28, s.p.
- Stédile, J. P. (2002 a). Batallones Sin Tierra: el Movimiento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra de Brasil. *New Left Review*, 15, pp. 103-128.
- Stédile, J. P. (2002 b). Autobiografia di un leader contadino. *La rivista del Manifesto*, 32, s.p.
- Thoreau Garzanti, H. D. (2018). *La disobbedienza civile*. Milán, Italia: Garzanti Editore.
- Tilly C. & Tarrow S. (2015). *Contentious Politics*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Touraine, A. (1989). *América Latina, política y sociedad*. Madrid, España: Espasa-Calpe, S.A.
- Van Til, J., Hegyesi, G. & Eschweiler, J. (2008). Grassroots Social Movements and the Shaping of History. En R. A. Cnaan & C. Milofsky (eds.). *Handbook of Community Movements and Local Organizations. Handbooks of Sociology and Social Research*. (pp. 363-377). Boston, Massachussets: Springer.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Nueva York, NY: Basic Books.

10. El papel de intelectuales y artistas en el cambio social

por *Antonella Pocecco*

Premisa

Las reflexiones que aquí proponemos se centran en el papel actual de intelectuales y artistas en los procesos de cambio social, insertándose en un debate “clásico” y transversal a múltiples enfoques científicos, además de adecuarse de manera peculiar a los diferentes contextos culturales. Partimos del compromiso intelectual/artístico en la oposición a los regímenes de tipo soviético en la Europa Centro-Oriental antes de 1989, que es uno de los ejemplos más significativos al ser capaz de llenar (por lo menos en el corto plazo) la tradicional divergencia entre intelectuales/artistas y sociedad civil en la lucha compartida por la democracia. Si, después de algunas décadas, tanto las tesis principales como la memoria de semejante experiencia aparecen consumidas, mistificadas y hasta olvidadas, esto no debe inducir a pensar en que queramos abandonarnos a una conmemoración evocadora, sino más bien a volver a discutir sobre sus premisas teóricas.

De manera retrospectiva, el discurso intelectual y artístico adquiere un pleno significado social sobre todo en presencia de un “adversario” o de una causa común, y se convierte en un generador de solidaridad, cohesión y estímulo al cambio; sin embargo, es otro tanto indudable que este está destinado a debilitarse ante la falta de esas condiciones. Nos referimos a la esencial acción de crítica, que debe evitar colusiones y deferencias para no correr el

riesgo de transformarse en formas de “mandarinato”, ya estigmatizadas por numerosos estudiosos (entre otros, Halimi, 1997; Chomsky, 2006/1969).

En una época caracterizada por fenómenos contrastantes, enlazados con la posmodernidad y con la globalización, el tema de la benevolencia intelectual y artística hacia el *establishment* no puede circunscribirse a la esfera política y/o económica, al ejercer la media esfera una importante influencia en términos de visibilidad, de legitimación y, por último, de creación del consenso. A menudo intelectuales y artistas ceden ante las lisonjas de la notoriedad mediática, contribuyendo de esta manera a una espectacularización superficial de la cultura en sentido amplio, pues la mistifican como democratización del saber. En cambio, estos podrían reactualizar aquellas preocupaciones éticas que los caracterizaron en el pasado, excediéndose de conformismos y narcisismos, para responder a una renovada petición de responsabilidad en la formulación de interpretaciones del presente y de proyecciones hacia el futuro, haciéndose promotores del cambio social no desde la cumbre de una nueva torre de marfil, sino como “compañeros de viaje”.

1. ¿Una herencia perdida?

La oposición cultural a los regímenes de tipo soviético en la Europa Centro-Oriental fue acogida en ese entonces como una manifestación paradigmática del compromiso intelectual/artístico, así como fue mitificada en el período siguiente a 1989 por la opinión pública y cristalizada en biografías individuales que se convirtieron, a pesar suyo, en símbolos “de moda”. Hoy en día, el recuerdo de aquella experiencia parece ser una narración residual, marginalizada y/o trivializada por retóricas que la emplean como mito fundacional, o bien como objeto de un olvido no solo institucional. Semejante consideración alude al riesgo de una rígida contextualización de cada específica experiencia intelectual y ar-

tística en el *hinc et nunc*, reconociendo – por el contrario – su atemporalidad, si se inspira en referencias éticas sustanciales¹.

A pesar de las diversificadas expresiones nacionales y también de las dimensiones minoritarias, los ejes conceptuales de esa resiliencia cultural han revelado en su conjunto una intrínseca originalidad respecto de la usual conceptualización de disenso, basándose en un complejo proyecto de renovación social. Aunque el espacio de maniobra de intelectuales y artistas no era declaradamente político, sino esencialmente ético, su acción se concretó a pesar de la marginalización sufrida, al estar frecuentemente privados de la libertad de publicar sus propios libros o de exponer sus obras. Si se recurre a una sugestiva metáfora, se le puede parangonar a “una ventana solitaria, abierta sin permiso”, surgida “en la fachada para contestar su orden geométrico” (Ditchev, 1994-1995, pp. 40-41).

De ahí que no haya habido un contrasistema antagonista, sino una ‘cultura paralela’ o ‘sumergida’, dotada de una existencia propia, y no simple derivación de una antítesis. De hecho, es este el llamado originario a una *communitas* que guarda su propia autonomía mediante la re-afirmación de la dignidad individual y que se opone a la legitimidad autoproducida por el sistema, reivindicando lo absoluto *a priori* del “mundo de la vida” (Belohradsky, 1981). Por lo tanto, resultan ser más adecuadas definiciones como *parallel polis*, sociedad independiente, segunda cultura, poder de los sin poder y autoorganización social (Benda et al., 1988; Havel, 2013/1979), atestiguando la independencia del pensamiento y de la creatividad artística que supera las imposiciones de un Estado omnívoro y omnipotente. De tal manera que se manifiesta la razón por la que remitir a esta experiencia, lejos de ser conmemorativo, significa antes que todo reconocer una herencia intangible que encierra una amplia gama de formas de compromiso intelectual/artístico de naturaleza atemporal.

¹ Por ejemplo, una obra como *La pensée captive* de Milosz (1988/1953) no es solo el análisis detallado del totalitarismo de matriz comunista, sino también un estudio más general de la fuerza paralizante de todo poder político autoritario sobre la libertad de pensamiento y la autonomía de los individuos.

Sin pretensión de exhaustividad, cabe recordar dos aspectos – muy interrelacionados entre sí – que guardan un valor muy generalizable y aún actual. El primero – que puede resumirse en la dialéctica autenticidad vs trivialización – se ha sustanciado en el rechazo a la sumisión a la burocratización de la existencia (entendida como predominio del aparato en la sociedad) y a la desresponsabilización del individuo-ciudadano. La resistencia cultural se ha opuesto a una modernización que objetivaba al individuo como “elemento procedural”, destacando – por el contrario – los caracteres de la modernidad, empleándolos para integrar al individuo en un proceso de cambio social. Contra aquel que parecía ser el “lenguaje metódico de los revolucionarios”, el llamado “lenguaje natural” ha guardado su vitalidad (Belohradsky, 1990), y ha encarnado la voluntad de denunciar las injusticias y los privilegios existentes en el sistema social y de mantener un control – por medio de la crítica constante – sobre el comportamiento de los liderazgos en el poder.

En cambio, la dicotomía legalidad vs legitimidad alude al esfuerzo de reformular la estructura social con base en una eficaz interacción del individuo-ciudadano con las reglas de las instituciones, con la finalidad de realizar una objetiva interpretación de la tecnicidad, de la objetividad y de la organicidad del poder. El eje de la primacía de la autodeterminación intelectual/artística en una sociedad compleja expresaba el enraizamiento profundo de la necesidad de un nuevo contrato social, refundando precisamente la relación entre legitimidad y legalidad. En efecto, la primera no puede reducirse al dato meramente subjetivo o ser relegada al ámbito privado, mientras que la segunda no puede desembocar exclusivamente en técnicas y ritualismos que llevan a un progresivo aumento de la impersonalidad del poder y al consiguiente desapego por el ciudadano hacia la esfera pública. La reducción de la legitimidad (pues del sentido intersubjetivo producido por la comunicación social) a la legalidad (al aparato y a su intrínseca racionalidad) hace que se convierta en “legal y legítimo todo lo que los aparatos proponen como tal” (Belohradsky, 1981, p. 107).

La irreducibilidad entre las dos agrupaciones – además de su absoluta independencia – caracteriza a la historia europea, al ser historia de la legitimidad que se opone a una específica legalidad o la vuelve a confirmar, pero este legado persiste allí donde se renueva constantemente la tensión entre conciencia individual e instituciones, conjurando el surgimiento de una progresiva desresponsabilización e indiferencia hacia el bien común.

2. Entre visibilidad mediática y compromiso

Apretados entre la complejidad del presente y las contradicciones de la aplicación del ideal democrático, intelectuales y artistas parecen haber perdido su arrebatado originario, desembocando en las insidias de un moralismo poco original y acercándose a los partidarios de narraciones y representaciones *mainstream*, en lugar de problematizarlas y de promover fecundos espacios de crítica y de debate. Su incisividad a nivel social parece disolverse en un silencio atronador: semejante oxímoron provocador se hace más emblemático en una actualidad dominada por la pandemia de Covid-19, donde prima la figura del experto o del técnico, indudablemente relevante pero no predispuesto por su naturaleza a evaluar desde un punto de vista más amplio las consecuencias del saber especializado (relacionándolo, por ejemplo, con conceptos como bien común, igualdad, responsabilidad individual y colectiva, etc.).

A pesar de ser el blanco de frecuentes críticas y acusaciones, el intelectual/artista sigue siendo inevitablemente un intérprete privilegiado de la contemporaneidad, pero su intrínseca capacidad de sintetizar visiones compuestas y desapasionadas exploraciones de la realidad corre el riesgo de una peligrosa deriva, tanto en lo presente como en lo futuro. Esta consiste en la ilusión de ser un hecho social extraordinario, alejándose de la introspección acerca del sentido de su propia colocación en la sociedad 4.0. Parece prevalecer el cálculo de la visibilidad (confundida por autoridad) en detrimento de la conciencia de las potenciales secuelas de su

propio comportamiento sobre actitudes colectivas e individuales. Los halagos de la supra/exposición mediática han empobrecido el papel del intelectual/artista, reduciendo su heterogénea articulación a aquellos críticos “a lo grande” y “a lo pequeño” estigmatizados por Walzer (1991), propensos a servirse fácilmente del populismo y del impacto emocional como lenguaje con tal de sancionar una supuesta superioridad y lograr legitimación².

Tal y como el artista, el intelectual se convertiría en un histrión sin trabajo ni autoridad, debidamente colocado en las redes del poder para mantenerse en la visibilidad mediática (Zarka, 2010). Si se considera desde el punto de vista de la actualidad, la trivialización puede entenderse como la exasperación de la tecnicidad y de la objetividad del conocimiento científico, como la reiteración de un discurso intelectual/artístico fundamentado en lo inmediato, como el “humanitarismo mediático” que siempre encuentra nuevos motivos de inspiración, como el conformismo político, como la competición económica a escala planetaria que produce desequilibrio, como la aceptación acrítica de modelos que reflejan la estandarización de la insubstantialidad.

Esto ocurre sobre todo cuando del sustrato cultural de las sociedades se apoderan dualismos éticos y referenciales, imaginarios contrastantes y radicalismos exasperados que no hacen sino crear una especie de inconmensurable depósito de opciones a disposición del individuo, oponiendo de manera más amplia y conflictiva universos simbólicos. La crítica a toda tensión universalística, justamente surgida para contrastar axiomas político-teóricos que pisoteaban las diferencias en nombre de una supuesta homogeneidad, no ha producido las exigencias de la laboriosa construcción de un transculturalismo interpretativo, dirigido a buscar las semejanzas y las intersecciones en la sociedad y entre las sociedades, sino que ha reforzado el particularismo y el exclusivismo.

² Algunas mordaces metáforas de hace algunos años – el intelectual-excavadora, picadora de carne, abrelatas y licuadora (Berardinelli, 1986) – describen bien la idea de la continua superposición entre difusión de la cultura y espectacularización de la misma.

La *network society*, la confrontación entre culturas diferentes, la viscosidad de la globalización y el relativismo valorial ponen en tela de juicio la inconciliabilidad entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad, tal y como postulada por Weber (1980/1919), abriendo dilemas inéditos. Permanece la gran paradoja por la que el intelectual y el artista se hacen solitarios productores de cultura o grandilocuentes propugnadores de su comercialización, mientras su presencia – por una serie de razones históricas, políticas y sociales – se revela cada vez más necesaria.

Al intelectual weberiano se le podría ver como un actor social desacomodado con el *habitus* público más congenial para él, pero la *beruf* (vocación) y sus implicaciones siguen siendo un idealtipo preñado, sintetizando la pluralidad semántica de términos como compromiso, evaluación, objetividad, claridad, separación, imparcialidad, convicción y responsabilidad. Cada uno de estos esconde un teorema abierto, no definido de manera apriorística, sino que se desvela lleno de interrogantes, de dudas y también de conciencia de que su trabajo será superado. El intelectual y el artista deberían antes que todo poner sus actividades de manera desinteresada al servicio de la comunidad, leer los desequilibrios antes que los demás, buscar la justicia social, hacer hablar a los “sin poder” (Havel, 1990), con la lucidez de quien sabe que no existen órdenes o jerarquías fijas, ni premisas intocables, porque todo puede cambiar, ser volcado y segmentado. Su íntima razón de ser es oponerse a las normas comúnmente admitidas, explorar nuevos itinerarios, cruzar fronteras y reabrir horizontes de espera sobre el futuro. De hecho, la acción intelectual y artística no puede eximirse de ser capacidad de enajenamiento y de desengaño, que permite considerar la factibilidad solo como vía de la totalidad, a la que hay que intentar otorgar sentido en aquella sutil línea de demarcación existente entre tensión cognoscitiva y utopía.

El presente artículo, en su versión original en italiano, ha sido traducido al español por M. Colucciello

Bibliografia

- Belohradsky, V. (1981). *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in Charta '77*. Milán, Italia: Jaca Book.
- Belohradsky, V. (1990). Sur le sujet dissident. *Le Messager Européen*, 4, pp. 23-46.
- Benda, V., Šimečka, M., Jirous, I.M., Dienstbier, J., Havel, V., Hejdánek, L., Šimsa, J., & Wilson, P. (1988). Parallel Polis, or An Independent Society in Central and Eastern Europe: An Inquiry. *Social Research*, 55 (1/2), pp. 211-246.
- Berardinelli, A. (1986). *L'esteta ed il politico*. Turín, Italia: Einaudi.
- Chomsky, N. (2006). *Los nuevos intelectuales*. (J. R. Capella, Trad.). Barcelona: Ediciones Península. (Obra original publicada 1969).
- Ditchev, I. (1994-1995). Les ruines de la modernité. *TransEuropéennes*, 5, pp. 39-44.
- Halimi, S. (1997). *Les Nouveaux Chiens de garde*. París: Raisons d'Agir.
- Havel, V. (2013). *El poder de los sin poder*. (V. M. Pintado, Trad.). Madrid: Ediciones Encuentro. (Obra original publicada 1979).
- Konrad, G. (1987). *L'antipolitique*. París, Francia: La Découverte.
- Milosz, C. (1988). *La pensée captive*. París: Gallimard. (Obra original publicada 1953).
- Nizan, P. (1998). *Les Chiens de garde*. Marsella, Francia: Agone.
- Walzer, M. (1991). *L'intellettuale militante*. Bolonia, Italia: il Mulino.
- Weber, M. (1980). *Il lavoro intellettuale come professione*. (A. Giolitti, Trad.). Turín, Italia: Einaudi. (Obra original publicada 1919).
- Zarka, Y.C. (2010). *La destitution des intellectuels et autres réflexions intempêtes*. París, Francia: PUF.

11. La educación bioética frente a las controversias entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión

por *Aymée Rodríguez Aradas y Eliannys Zamora Arevalo*

1. Emergencia de la bioética ante los nuevos problemas globales

El surgimiento de la bioética responde a la emergencia de nuevos problemas morales relacionados con el cambio en el lugar de la ciencia en cuanto a la aplicación de sus resultados y su impacto en la vida de las personas, la sociedad y la naturaleza. El procedimentalismo en bioética tuvo como respaldo la creación de estructuras dirigidas a capacitar, investigar y, en otros casos, a establecerse como espacios constitutivos y deliberativos para la reducción de conflictos éticos. Se constituyen en estructuras desde las que alcanzan su legitimación las diversas propuestas metodológicas en bioética, ya que brindan el campo desde el cual hacer efectiva su instrumentación en situaciones concretas. El desarrollo institucional en los marcos de las universidades fue clave para la extensión y consolidación de la bioética. Fue la forma en la que este nuevo campo se introdujo en los distintos ámbitos de debate no solo académicos sino también sociales. El presente trabajo tiene como objetivo analizar las particularidades de la educación bioética frente a las controversias entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión partiendo de la instrumentalización de los recursos epistémicos de la bioética en la educación superior en Cuba.

El surgimiento de nuevos problemas aparejados al desarrollo científico tecnológico, relacionados con el cambio en el lugar de

la ciencia en cuanto a la aplicación de sus resultados y las modificaciones que estos provocan en la vida de las personas, condiciona la aparición de conflictos morales que rebasan los marcos de la ética tradicional. El debate ético suscitado al interior de estas nuevas situaciones requiere respuestas que trascienden las fronteras de campos disciplinares particulares y exigen reformular y reestructurar los patrones de evaluación conductual sobre la base de la consideración de una nueva relación del hombre con la naturaleza.

El hombre, en su empeño innovador, intenta solucionar estas problemáticas que repercuten en su vida (personal y social) y surgen a la par de la introducción de nuevos conocimientos, que van complejizando el saber. La preocupación en torno a los límites y posibilidades de la existencia se revela como problema esencial en este marco de influencias, y requiere de una comprensión de la vida en toda su integralidad en imbricación con las diferentes cuestiones de la existencia material, natural y social con ella relacionada. Ante esta realidad emerge la bioética como resultado del espíritu indagador del sujeto ante el devenir cultural de las ciencias en general. Su doble nacimiento marcó la heterogeneidad de los debates en cuanto a su estatuto epistemológico, y condicionó su ulterior desarrollo.

Dada la creciente necesidad de formar una conciencia de responsabilidad hacia el futuro, la bioética se presenta como un discurso que promueve una perspectiva renovadora y responsable de la relación hombre-naturaleza y que pretende actuar a manera de conciencia moral de la humanidad. Aunque durante años el debate bioético se centró casi exclusivamente en el área de la medicina, la perspectiva totalizadora de la bioética, su vocación justiciera y los métodos de análisis, resolución y concertación de conflictos de valores, que ha ido desarrollando en su aplicación a problemas y situaciones concretas, progresivamente ha inclinado la balanza hacia la valencia positiva de su pertinencia como disciplina en las ciencias sociales. Es innegable entonces el alcance de los problemas contemporáneos globales, que van desde lo económico-social hasta lo ambiental, lo que genera la necesidad de crear una con-

ciencia de responsabilidad ante el papel determinante de la actividad del hombre sobre la naturaleza, la utilización irresponsable de los avances científicos y la acentuada desigualdad en el acceso a los beneficios de los logros de la cultura humana, como consecuencia de la privatización de la vida y del conocimiento.

Estos problemas del mundo de hoy rebasan el marco de lo moralmente justo o injusto, bueno o malo, porque lo que está en juego es la propia existencia del hombre. Estos dilemas que hoy hacen plantearse una preocupación seria hacia el futuro de la especie humana exigen de la ética tradicional una relectura que permita una discusión al interior de los dilemas morales, que en la actualidad no establecen con claridad los límites entre el bien y el mal. Ahora el hombre necesita juzgar y decidir la moralidad de sus acciones avaladas por el conocimiento, en un contexto en que este es objeto de cuestionamiento moral.

En la actualidad la bioética ha llegado a ser un componente importante de las políticas que diseñan los países, tanto en salud como en otras áreas del bienestar humano, gracias a la institucionalización de esta por la Iglesia Católica¹. Sin embargo, existen problemas no considerados dentro de los debates bioéticos, y que son precisamente los que más impacto tienen en la realidad social latinoamericana. Hay que tener en cuenta que la relación sujeto-sujeto se presenta de forma modificada también en el nuevo contexto, resultando de ella problemas tan esenciales como: las migraciones, la xenofobia, el racismo, la homofobia, la discriminación de minorías, problemas de género y generacionales, problemas sociales que sacuden las sociedades actuales y ponen a prueba y en crisis el funcionamiento de la sociedad civil y que generan, además, existencia de fronteras en la conducta humana, y que en gran medida inciden en la demarcación de los ideales de igualdad social, libertad e inclusión de los sujetos.

¹ La Iglesia Católica tiene el predominio de la bioética en cuanto a instituciones e iniciativas para concretarse, por la organización que tiene desplegada desde hace años en la gran mayoría de los países latinoamericanos desde institutos y universidades de gran prestigio en la región.

Estos temas, que son vistos sin interés porque en ellos no se identifica problema ético alguno, pues constituyen hechos sociales y, como tal, no están sujetos a las leyes de la naturaleza, como los fenómenos de la física, sino a las normas sociales, culturales, políticas y legales que, en primer y último término, se fundan en una visión y fundamentación ética de los hechos, y deben constituir el eje central de las preocupaciones bioeticistas en América Latina.

En bioética se analizan principios, deberes y normas en su compromiso con la atención al bienestar humano; sin embargo, en América Latina el principal problema de la supervivencia humana no radica en la falta de relación entre los adelantos científicos técnicos y la responsabilidad moral hacia su uso. Son, en su mayoría, países del tercer mundo con muy poco acceso a las últimas tecnologías. El principal problema en estos países está en la esfera social, y para lograr una transformación en el orden moral, es necesario que surjan nuevos paradigmas políticos y económicos que la sustenten.

La bioética por sí misma no puede transformar la moralidad manteniendo las bases que generan la aparición de los dilemas morales a los que procura dar respuesta. Su estudio y aplicabilidad no transforma las bases de la sociedad sobre las que descansan los problemas y la moral que se discuten, y que esa misma sociedad generó en algún momento. Es solo una valiosa herramienta intelectual, no un programa económico-político ni una revolución social, es en todo caso la intermediaria entre las aspiraciones de mejoramiento social y las garantías reales de que estas se concreten en pos de la justicia, la inclusión y el mejoramiento humano. Constituye por ello no solo un proyecto de reformas éticas dirigido al interior de una determinada profesión, sino también un proyecto cultural de amplias dimensiones. Ante la realidad que impone la dinámica de la Revolución Científico Técnica, en un contexto donde conocimiento y tecnología entran en contradicción con creencias y costumbres heredadas, que forman parte de la cultura identitaria de cada sociedad, la bioética estimula a repensar las propuestas éticas y filosóficas tradicionales.

El impetuoso desarrollo de la investigación científica en la nueva era ha dotado al hombre de saberes que le garantizan una capacidad transformadora. Sin embargo, es el respeto hacia la propia condición humana donde adquiere verdadera dimensión ética el saber científico; por ello constituye un reto para los investigadores de las ciencias sociales el desarrollo de métodos científicos que ayuden a delimitar la pertinencia moral de la producción y uso del conocimiento para el bienestar humano desde lo necesario de la tecnología y el conocimiento científico, tomando en amplia consideración el ideal de justicia, libertad e inclusión de los sujetos en un mundo socialmente cambiante. Por ello es necesario examinar desde un enfoque dialéctico los elementos positivos que brinda la reflexión bioeticista al mundo contemporáneo y a partir del cual se promueven reflexiones interdisciplinarias con la integración del conocimiento emanado de diferentes ciencias para explicar los fenómenos de la vida y su conexión con la ética, como punto de partida del ser humano para explicar su relación con los otros y con la naturaleza.

En Cuba las reflexiones bioéticas no van dirigidas, como en el caso de los países del primer mundo, a la preocupación moral con respecto a la responsabilidad científica en cuanto a la aplicación de los adelantos científicos técnicos, ni a los problemas de justicia social asociados a la distribución de recursos en los servicios de salud, pues el sistema social imperante lleva implícito dentro de su política esta responsabilidad. Tal aspecto es reconocido por los autores Marcelino Pérez y América Pérez (2007) al expresar que:

Nuestra ideología, surgida de la fusión del pensamiento marxista y el martiano, constituye un proyecto de elevado contenido humanista donde la emancipación social y nacional se conciben como las vías fundamentales para el logro de la emancipación plena del individuo, al cual se le asigna el papel de sujeto activo de tales procesos (p. 107).

Este reconocimiento no conlleva la pérdida de relevancia del discurso bioético en Cuba, sino que cambia su perspectiva de análisis. Su importancia se manifiesta a partir de la relación general

entre conocimiento y riesgo, la responsabilidad de cada miembro de la sociedad ante el desarrollo de este conocimiento, y la constante preocupación por mantener y perfeccionar los logros alcanzados en materia de bienestar social, calidad de vida, justicia e inclusión social.

2. La bioética en Cuba. Su estatuto epistemológico como dominio del saber

Los estudios que sobre bioética se han realizado en Cuba, desde sus particularidades, constituyen referentes importantes. Posibilitan una aproximación a las diferentes tendencias que han caracterizado el debate y la práctica bioética en el país, así como la posición de diferentes grupos y autores en cuanto al estatuto epistemológico de ésta como dominio del saber. Las primeras aproximaciones a la bioética en Cuba estuvieron ubicadas en el área médica. Autores como Marcelino Pérez y América Pérez (2007) coinciden en afirmar que su introducción y aceptación fueron la lógica culminación del proceso de transformaciones que tuvo lugar en la ética médica cubana desde el triunfo de la Revolución, criterio que comparte José Acosta Sariego. Siguiendo los mismos derroteros que en sus inicios en los marcos internacionales, es entendida como ética aplicada a los problemas relacionados con la atención en salud con las particularidades del contexto cubano. La tradición de pensamiento marxista privilegió, que aun con sus referentes culturales primermundista, los temas bioéticos se desarrollaran en Cuba, recreados desde los problemas propios.

Es a partir de lo anterior que, centrados inicialmente en el esfuerzo por mostrar su validez para las condiciones objetivas y subjetivas de Cuba, los primeros debates de contenido bioético en esta área son diversos y contemplan temas como la investigación científica en seres humanos, la educación en bioética y como uno de los prioritarios, el sustento moral de las decisiones médicas sobre todo en relación con el inicio y el fin de la vida. Se inscriben en esta última dirección autores como Martínez Gómez, González

(2003), Hodelín Tablada (2004, 2010, 2011), Bertha Serret (2007) y Varan Von Smith (2007).

El principio de igualdad en el acceso a los servicios de salud como derecho humano inherente al sistema social cubano favoreció que los temas antes mencionados y otros aspectos centrales que habían caracterizado la bioética médica en el escenario internacional adquirieran un matiz diferente en Cuba. Tal es el caso del proceso de consentimiento informado que, en escenarios precedentes, había significado la respuesta al conjunto de problemas éticos y legales de la práctica médica ante los problemas originados por la introducción de los adelantos científicos y técnicos en la atención sanitaria. La singularidad del consentimiento informado en el escenario cubano está dada en que es entendido como un proceso educativo necesario, más que de respaldo legal. Ello se evidencia en las ideas de Ricardo González (2007), quien en referencia a la nueva dimensión que adquiere la relación médico-paciente en un contexto tecnologizado y complejo, enfatiza en la responsabilidad del médico como educador, a partir de considerar que el beneficio verdadero del paciente o de la persona sana solo se alcanza si se le hace consciente de sus propias necesidades de salud.

Núñez de Villavicencio (2007) desarrolla con mayor énfasis este aspecto. Critica la beneficencia biologicista a ultranza, pues considera que obvia los procesos psicológicos del usuario. Por otra parte, se pronuncia porque el proceso de consentimiento informado y el respeto de la autonomía, tiene que estar absolutamente comprometido con el bienestar del paciente, donde el criterio técnico del profesional de la salud y el sistema de valores del mismo, deben arribar a la mejor decisión para todos a través de la deliberación. Esta posición con respecto al consentimiento informado va apuntando a la comprensión del paciente como ente activo en el proceso de atención sanitaria y su inclusión en la misma, lo que va demarcando el reconocimiento de la ampliación del sujeto portador de la moralidad, constructo teórico puntual de la fundamentación bioética cubana. Autores como Pavón Fuentes y Heredia Leyva (2007), Lemus, Sansó, Castellanos y de la Torre

(2007) coinciden en afirmar que las relaciones simétricas y horizontales son las que deben conducir la práctica médica, a la vez que debe caracterizarse por la comprensión del paciente no como ente pasivo sino como “actor principal” en la obtención de una satisfactoria calidad de vida, sustentada en estilos de vida saludables.

Considerar al paciente-objeto en el mismo rango decisorio que el médico-sujeto en el proceso de toma de decisiones frente a los conflictos emergentes de la atención en salud constituye un aspecto esencial en la bioética médica cubana. Esto representa un elemento de ruptura con el paradigma tradicional de atención sanitaria, caracterizado por el paternalismo médico. Al respecto Acosta Sario (2011) asevera:

Lejos de la coerción propia del modelo paternalista o de la información no comprometida del modelo autonomista más puro, involucrar al profesional de la salud con la educación sanitaria del usuario – en la más amplia acepción del término – obliga a un proceso deliberativo y a decidir juntos las mejores opciones de solución. Aceptar esto implica una ruptura con el paradigma paternalista tradicional a favor de una hermenéutica dialogante (p. 85).

El reconocimiento de la ampliación del sujeto portador de la moralidad aparece mediado en la bioética médica por el papel de los procesos comunicativos en los diferentes modelos de atención en salud. Se constituyen en la vía para establecer el vínculo entre lo propiamente técnico y lo moral al nivel de las relaciones interpersonales entre el médico y el paciente. Autores como Núñez de Villavicencio (2007) y Ricardo González (2007) refuerzan este criterio mostrando su valor tanto en el orden moral como en el orden terapéutico.

El primero apunta a la responsabilidad del médico como educador, de forma tal que propicie que el respeto de la autonomía del paciente sea conciliado con sus necesidades de salud, lo que exige del profesional una comunicación clara que logre influir en las motivaciones de los pacientes, conduciéndolos a estilos de vi-

da saludables como forma de inclusión en la toma de decisiones. El segundo, al analizar la nueva dimensión de la relación médico-paciente en nuestros días, sostiene que:

Los sustanciales y recientes cambios en el concepto, objetivo y funciones, así como en la relevancia de los diferentes aspectos por considerar en esta relación, la colocan actualmente en una situación de tránsito, donde tanto el profesional como el sujeto y objeto de su atención – el hombre sano o enfermo – deben ir modificando sus ancestrales concepciones acerca de la gestión médica [...]. Se trata, por tanto, de un proceso que pone en tensión nuestras responsabilidades como educadores médicos (González, 2007, p. 343).

El dominio de los procesos comunicativos se presenta como la vía para acercarse a *lo más íntimo y sensible* como preconizan estos autores, estableciendo un vínculo entre lo propiamente técnico y su connotación moral al nivel de las relaciones interpersonales. Reiteran ambos que la responsabilidad social del profesional de la salud es hacer la beneficencia satisfaciendo todas las necesidades del paciente, y no solo las biológicas como ha sido tendencia común de la medicina curativa. Otro elemento distintivo de la bioética médica cubana es la reinterpretación y jerarquización de los reconocidos principios bioéticos de acuerdo con la realidad cubana en el sistema de relaciones sanitarias. Como particularidad esencial, el principio de autonomía aparece subordinado al de beneficencia, y el de justicia ligado al de solidaridad.

En otro sentido, Acosta Sariego (2007) asegura que en el contexto cubano el principio de justicia aparece ligado al de solidaridad. Al respecto apunta: “Una vocación de servicio ha impregnado la impronta histórica de la medicina revolucionaria en la contribución a la solución de problemas locales y globales de salud. Entendido así, el deber de justicia no puede encontrar otra mejor expresión que la solidaridad” (p. 67).

Para el autor, la atención de salud revolucionaria se sostiene en el compromiso moral de inspiración martiana de *con todos y para*

el bien de todos, donde no se dona lo que sobra, sino se comparte lo que se tiene. Igualmente, reconoce que la consideración de la vida como valor fundamental, que debe ser respetada en su totalidad e integridad, y la observancia de la libertad asumida con responsabilidad, dirigida a perseguir el goce de la realización individual en tanto contribuya a la de quienes interactúan socialmente con este individuo, se erigen en los principios fundamentales que guían la conducta moral en las relaciones interpersonales y grupales ante las más diversas cuestiones.

El análisis de las contribuciones a la bioética médica hace evidente que se sustentan en un modelo alternativo en el cual el bienestar del usuario se alcanza desde el actuar responsable y solidario de quien presta la atención de salud. El aspecto educativo transversalizado por los procesos comunicativos desempeña un papel esencial en este modelo. La tradición de pensamiento, los sistemas de valores prevalecientes y las particularidades del desarrollo de la medicina y los servicios de salud en Cuba le sirven de soporte para su desarrollo.

La perspectiva médica de la bioética cubana, si bien la ubica como una ética aplicada, supera el enfoque reduccionista que caracterizó los estudios de esta línea de fundamentación en otros escenarios. Logra trascender el determinismo biologicista al considerar salud y la vida humana en relación directa con todas las condicionantes que la afectan y patentizan el ideal de justicia social, libertad e inclusión. Este elemento favorece que los procesos que se dan al interior de la bioética médica tengan un carácter social y se expresen de manera singular de acuerdo con las condiciones propias del contexto.

La particularidad que adquiere el consentimiento informado como proceso educativo más que de respaldo legal, mediado por la comunicación, apunta a la consideración del diálogo como aspecto esencial en la bioética médica cubana. De igual manera el redimensionamiento de los principios desde una propuesta efectiva de jerarquización que refleja lo esencial del sistema político y social cubano, privilegia la existencia de un sujeto plural de valo-

ración moral que incluye a todos los afectados por las decisiones a tomar.

Fuera del área de las ciencias médicas, la bioética también ha sido considerada y fundamentada como ética aplicada. Tal es la posición que defiende el prestigioso investigador de las ciencias sociales López Bombino (2004; 2012). No le concede autonomía como campo del saber independiente, sin embargo, le confiere un carácter particular a lo que denomina como una *nueva ética* que reconoce y rompe la estructura tradicional de la ética. En tal sentido plantea:

La creación de una ética científica o “nueva ética” pasa por la solución de los aspectos descriptivos, cognoscitivos, valorativos y regulativos, donde el vínculo entre lo racional y la esfera de los sentimientos morales se estructuran para dar lugar a una nueva visión del saber ético, donde la unidad de la ética teórica y normativa se fundamentan sobre el aliento de una nueva visión esbozada desde tiempos pretéritos, pero no asumida en lo esencial por el pensamiento ético actual (López Bombino, 2012, pp. 16-17).

Sus ideas evidencian la posición que asume respecto al estatuto epistemológico de la bioética expresado en su carácter de ética aplicada a los problemas y conflictos de valores morales presentes en los usos tecnológicos del saber científico y su impacto en la cultura y la sociedad contemporánea. Lo que denomina nueva ética requiere de la confluencia de conocimientos y valores en la reflexión, toma de decisiones y conductas morales, ante los problemas y conflictos de valores generados por el uso del conocimiento. Los componentes teóricos y normativos devienen en expresiones inseparables de una misma cuestión. Un avance hacia la comprensión global de la bioética se encuentra en la postura asumida por Martínez Gómez (2013). Con notable influencia de la obra potteriana esgrime su fundamentación desde una visión abarcadora donde se integra lo médico y lo ecológico. Se percibe igualmente el influjo de las propuestas sociales de la bioética latinoamericana cuando aboga por la necesidad de la acción ciudadana

participativa para alcanzar el diseño e implementación de políticas públicas saludables.

El sistema de principios que propone trasciende el marco referencial metodológico del principalismo anglo-norteamericano y sustenta su concepción de la responsabilidad solidaria. Pondera el principio de justicia al que le adhiere un valor preferencial que conduce a que los otros tiendan a una solidaridad universal. Su propuesta busca establecer tangencias con la bioética social desarrollada en América Latina en las modalidades de bioética de los derechos humanos (Tealdi), bioética de intervención (Garrafa & Porto) y bioética de protección (Schramm & Kottow).

En la perspectiva del autor, una verdadera conducta solidaria trasciende lo propiamente humano para extenderse al resto de las especies y al medio ambiente en su conjunto, apuntando con ello a la superación del antropocentrismo como vía de lograr la consecución de una bioética global. Al respecto, asevera que “en una ética de la responsabilidad solidaria la naturaleza queda equiparada a lo humano, por lo cual también se exige consideración y respeto para ella” (Martínez, 2013, p. 76). Queda reflejado en el posicionamiento de Martínez Gómez uno de los rasgos esenciales de la bioética médica cubana: el vínculo entre el principio de justicia y el de solidaridad, entendido desde otra arista de la realidad.

Desde las obras de Acosta Sarriego se ha favorecido la consolidación de la perspectiva holística e interdisciplinar en los estudios acerca de la bioética y el reconocimiento de la calidad conceptual que alcanza desde la perspectiva biomédica demarcando su particularidad con respecto a otros contextos. Caracteriza la bioética como contentiva de un discurso transdisciplinar de reflexión ética. Dirige su objeto al análisis de aquellos problemas que emergen de la repercusión de las acciones del hombre en relación con su medio ambiente, como resultado de las aplicaciones del conocimiento biológico en las condiciones impuestas por el contexto económico y social contemporáneo (Acosta, 2011). Su posición se define cuando plantea:

Me afilio a que el estatuto epistemológico de la bioética se expresa plenamente en un nuevo tipo de saber transdisciplinar don-

de resulta imposible segregar conocimientos y valores, y no simplemente en una ética aplicada a las cuestiones biomédicas y medioambientales que se vale de un fundamento filosófico precedente (p. 19).

Se hace latente en sus consideraciones que la bioética transversaliza toda reflexión científica que tenga como finalidad la preocupación por la vida en su comprensión integral, que requiere estructurarse desde un discurso transdisciplinar. Esta concepción se aproxima y aparece influenciada por la posición de la autora Thalía Fung. Ambos autores coinciden en reconocer que la bioética ofrece un cambio metodológico para las reflexiones éticas. Fung (2009), de manera puntual, identifica cuatro aspectos desde los que se promueve dicho cambio en tanto obliga a:

1) educar socialmente, en una ética global sustentable, 2) integrar en el pensar científico dichas concepciones en sus métodos, 3) comprender la especificidad identitaria de las ciencias particulares y de aquellas que representan grados de mayor generalidad, avanzadas por sus métodos y categorías transdisciplinarias y tomarlas en cuenta en sus parámetros de medición, 4) repensar los saberes constituidos para conocer sus zonas transicionales horizontal y verticalmente (p. 49).

Tales determinantes permiten entrever que la autora no sólo reconoce que la bioética provee las condiciones que ofrecen un cambio metodológico, sino que le otorga una trascendencia sustantiva que influye sobre la epistemología actual en su totalidad, hacia todas las ciencias, con un especial énfasis en una ética global y en la propia conformación teórica de dicha ética. Tal postura apunta a una concepción de la bioética como metacognición. Para esta autora, la bioética se hace presente en toda la reflexión científica y trasciende al carácter normativo, sin excluirlo; recorre la subjetividad y la naturaleza, sin darle prioridad a ninguna de las dos. Esta concepción favorece la estructuración de una perspectiva global de la bioética al caracterizarla desde su novedad y compleja urdimbre de interrelaciones.

Autores como Carlos y Pedro Sotolongo concuerdan en que la bioética trasciende los límites de ética aplicada y se inscribe en el campo epistemológico como nuevo tipo de saber, pero dirigen sus consideraciones más allá de su fundamentación como tal (Delgado, 2007). Al analizarla desde el cambio de paradigma en las ciencias sociales, apuntan al reconocimiento de que ésta establece una ruptura con los esquemas de la racionalidad clásica en cuanto a la relación entre ciencia y moral. Con el soporte epistémico que les ofrece el paradigma de la complejidad, analizan la bioética como saber de nuevo tipo en imbricación con el holismo ambiental, el pensamiento complejo y la epistemología de segundo orden. Este acierto les lleva de la mano a proponer un novedoso enfoque de cómo comprender el conocimiento desde el prisma de los valores.

Puede afirmarse entonces que el desarrollo de la bioética en Cuba se sustenta en el análisis de problemas propios relacionados con nuestro contexto tanto desde la perspectiva médica como global. Ambas interpretan niveles diferentes de una misma complejidad, de donde se desprenden los principales fundamentos que desde lo teórico y lo metodológico, conciernen a la bioética cubana.

3. La Educación Bioética: de los sistemas del conocimiento al ideal de justicia social, libertad e inclusión

El reconocimiento del discurso transdisciplinar que promueve la bioética para el análisis de los dilemas y conflictos que centran su atención, así como del cambio de objeto de valoración moral, que trasciende la actuación humana, se presentan como fundamentos esenciales. Su consideración dentro del pensamiento bioético cubano encuentra puntos de tangencias con la visión potteriana y las diferentes corrientes bioeticistas latinoamericanas. En cuanto a los límites normativos para la moralidad, aspecto que también centra la bioética cubana, se ubica como elemento de ruptura con respecto a la ética tradicional. Su particularidad radica

en la comprensión de la bioética como campo del saber que propicia la construcción colectiva de una normatividad que permita el análisis ético desde las herramientas metodológicas que poseen las otras ciencias y disciplinas que convergen en la situación a analizar.

Es importante dilucidar el principio de justicia social concebido como el reparto equitativo de cargas y beneficios en el ámbito del bienestar vital, evitando la discriminación en el acceso a los recursos. Este principio impone límites al de autonomía, ya que pretende que la autonomía de cada individuo no atente a la vida, libertad y demás derechos básicos de las otras personas. En este principio se entra en el campo de la filosofía social y política; se trata de regular la distribución o la asignación de los recursos limitados, insuficientes para la satisfacción de todas las necesidades y solicitudes.

Si bien, de todos los principios hasta ahora examinados, éste es el que menos razones tiene para objetar, pues, indudablemente, todo tema bioético entraña una cuestión de justicia, hay una observación relativa a la denominación, en sentido que no es suficientemente precisa. Aquí se trata, restrictivamente, de la justicia distributiva o social, pero ésta es sólo una parte de la justicia, porque, en un sentido amplio, este principio tiene un ámbito mucho más extenso e, incluso, comprende la problemática relativa a los principios de beneficencia y de no maleficencia.

Dada la complejidad de los problemas abordados y su expresión en situaciones sociales concretas, el principal recurso que aporta la bioética a estos análisis está en la demarcación de límites normativos para la evaluación moral, que permite la aplicación de los principios éticos correspondientes a su posible solución. De tal modo, el primer requisito para poder hablar de una reflexión bioética es la creación de espacios de debates interdisciplinarios que tomen como punto de partida para el análisis y deliberación las causas, propuestas y visiones provenientes de los diferentes ámbitos a considerar, atendiendo a los dilemas y conflictos morales en discusión, para, a partir de ahí, lograr la estructuración de un discurso y un razonamiento que le sea propio y donde las con-

troversias entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión tengan un tratamiento esencial.

Dos aportes distintivos de la bioética cubana que sostienen su fundamentación son el redimensionamiento de los principios bioéticos y la extensión del sujeto portador de la moralidad. El primero se presenta como sistema categorial con suficiente grado de amplitud y jerarquía para tratar problemas de envergadura tal, que permite rebasar el estrecho ámbito de las relaciones interpersonales de la atención médica para adentrarse en procesos sociales de carácter histórico, la relación del hombre con la naturaleza y el medio ambiente en su conjunto, donde la libertad y la inclusión de los sujetos sea primordial en el análisis. El segundo se expresa en el reconocimiento de la existencia de sujetos morales autónomos como interlocutores moralmente válidos al margen de sus probables sistemas de valores disímiles. Ambos elementos apuntan a la existencia de una bioética cubana estructurada desde una comprensión integral de la vida en relación con todas las cuestiones de la existencia natural, social y material con ella relacionada y el ideal de justicia social, libertad e inclusión de los sujetos.

La búsqueda de equilibrio entre los fines y las consecuencias de los actos morales ha conducido hacia la apertura de la perspectiva global en la construcción de la bioética como campo del saber en Cuba. A esta particularidad se une otra no menos significativa: el reconocimiento explícito de que ante los complejos conflictos de valores morales que han surgido como consecuencia de las aplicaciones del conocimiento en amplios dominios de la realidad, la bioética cobra materialidad mediante el análisis, concertación y toma de decisiones.

Para tal fin requiere de un sistema que norme su instrumentalidad de forma estructurada, con carácter generalizador que, sin pretender su universalidad, se convierta en el sustento desde el cual pueda propiciar una valoración moral a los problemas de nuevo tipo. Dicho sistema en la perspectiva médica se ubica en el principalismo como propuesta metodológica; sin embargo, al limitarse al nivel de las relaciones humanas y grupales, resulta un marco insuficiente para el tratamiento de problemas globales por

la complejidad que les es inherente. Aunque en Cuba se logra un paso de avance con el redimensionamiento de los principios que permite superar el reduccionismo que caracterizó la bioética médica en el contexto internacional, no logra su estructuración como marco teórico metodológico que abarque la globalidad del discurso bioético.

Una propuesta metodológica que respalde el enfoque global de la bioética no puede soslayar los problemas del desarrollo y las relaciones económicas y sociales que subyacen en las aplicaciones tecnológicas a la vida social y natural. De acuerdo con esto, los fundamentos teóricos que sustentan la bioética cubana, al incluir criterios de complejidad que plantean las relaciones entre su emergencia como un todo y sus partes constituyentes, que abarcan el ámbito médico, pero no se reducen a él, se asumen como las premisas que, al expresarse con carácter de instrumentalidad, transitan a un nivel epistémico superior, adquiriendo la cualidad de recurso.

Una de las principales dificultades a las que se ha enfrentado la bioética en su fundamentación, tanto en Cuba como en el contexto internacional, es que esta se ha intentado definir desde posiciones equidistantes ancladas en criterios disciplinares de marcos epistemológicos preestablecidos. Es decir, cada una encuentra legítima la vía metodológica de su propia disciplina para establecer un posicionamiento epistémico sobre la bioética y desde ahí abordar los temas que le atañen. Sin embargo, en el proceso evolutivo de la construcción epistemológica de la bioética, se pueden identificar fundamentos teóricos que, al expresarse con carácter de instrumentalidad, se constituyen en recursos epistémicos. Su factibilidad está determinada por la capacidad de agrupar las diferentes posturas asumidas en la bioética y permitir encararla desde un enfoque integral, para lo cual resulta imprescindible un análisis que permita mostrar su pertinencia tanto para la perspectiva médica como para la global.

En calidad de dilucidación conceptual, es esencial partir de que se considera como recursos epistémicos aquellos medios que aporta un área específica del conocimiento que favorecen que el

individuo pueda interpretar y asumir un determinado posicionamiento ante diferentes situaciones, fenómenos o procesos. En la misma medida le proporcionan la perspectiva desde la cual validar el conocimiento científico. Estos están condicionados por el propio paradigma en que se sustenten los métodos empleados para trabajar con estos medios. Como tal, se erigen en base o estructura portante de la construcción ordenada de conocimientos, desde los cuales la bioética proyecta el análisis y solución de los problemas que centran su atención y conciben su direccionalidad en la construcción del saber.

A partir de los fundamentos teóricos identificados en el estudio del desarrollo de la bioética en Cuba se conciben como recursos epistémicos los siguientes:

- Jerarquización de los principios bioéticos: son asumidos como formas organizadoras del pensamiento, presupuestos generales que sirven de base a la teoría bioética. Su debida contextualización al escenario cubano los convierten en elementos capaces de regular la conducta de modo eficaz teniendo un impacto en la delimitación de la justicia y la igualdad social. Esto implica su entrelazamiento jerárquico, determinado por la acción de principios superiores que emanan de nuestro contexto sociocultural.
- Sujeto plural portador de la moralidad: comprendido en la medida en que el sujeto receptor de la acción se constituye en agente activo para emitir juicios éticos. Deja de ser un sujeto individual para convertirse en una pluralidad representativa de todos los que se encuentran involucrados en los dilemas y conflictos morales a analizar impactando proactivamente en las controversias entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión de los sujetos.
- El discurso transdisciplinario: busca la profundización de temas desde variadas miradas, no en la pretensión de anular los campos disciplinares, sino de nutrirse de ellos para construir sus propias elaboraciones.
- Transición del objeto de evaluación moral: referido a que la evaluación moral trasciende la actuación humana y se dirige hacia

el resultado de esta. No se trata de evaluar la actuación del sujeto ante determinada situación de acuerdo con patrones o normas morales establecidas, sino de la indagación acerca del impacto de dicha acción.

– Contextualización de límites normativos: permite la instrumentalidad de las herramientas éticas para el análisis de dilemas y conflictos que ocupan a la bioética. Persigue, además, el establecimiento de una normatividad que incluye las herramientas aportadas por cada una de las disciplinas que intervienen en la situación referida. Establece el marco específico de valoración moral de acuerdo con las particularidades de la situación de análisis.

Expresados así, se conciben como recursos epistémicos al establecerse como mecanismos que permiten desde una dimensión lógica, construir y estructurar la comprensión de la organización interna de la bioética, sus relaciones y el aparato categorial en que se sustenta. Estos recursos aportan el marco epistémico desde el cual asumir un posicionamiento con respecto a la forma de examinar la realidad que permite emitir criterios de objetividad sobre ésta. Desde éstos, la bioética como campo del saber enfoca el camino que determina cómo produce y legitima conocimiento objetivo.

Desde los recursos epistémicos se persigue promover en la bioética la construcción de un discurso crítico y comprometido con los ideales de justicia, igualdad e inclusión social. La circunstancia que le imprime su globalidad se enmarca en que no sólo busca analizar y explorar la realidad, sino que ofrece formas de intervención en ella proponiendo los caminos correctos para su transformación, tomando en cuenta las condicionantes de su estructuración.

En Cuba la relación entre estos recursos, en el actuar epistemológico de la bioética, tiene singularidades determinadas por su contexto sociopolítico y económico. Caracterizada por una ética solidaria y colectivista, el sentido de dignidad y justicia social alcanza lugares cimeros.

En tales condiciones, no es de extrañar que la jerarquización de los principios bioéticos en nuestro país pondere el principio de justicia social como valor referencial que conduce a la responsabilidad solidaria, y tenga como singularidad la subordinación del principio de autonomía al de beneficencia y la libertad e inclusión de los sujetos en el proceso.

Debido a que la universidad actual trata de estar en sintonía con el mundo del presente respondiendo a las demandas sociales más urgentes donde muchas de sus características se entrelazan con la forma de construir conocimientos y el contexto cultural de diálogo horizontal, resulta el escenario propicio para la instrucción de los recursos epistémicos de la bioética. Asumir la bioética como un puente hacia la sustentabilidad de la vida, y ver en la educación superior la responsabilidad de formar profesionales que, junto al dominio de las disciplinas científica tecnológicas, desarrollen las habilidades y actitudes que garanticen el ejercicio integrado en beneficio de los individuos, la sociedad y la naturaleza, obliga a analizar la relación entre ambas.

La bioética, desde sus recursos epistémicos, favorece el abordaje de distintos problemas políticos, económicos, éticos y sociales, desde un campo múltiple, permitiendo la deliberación y la reflexión en torno a complejos problemas cuya reflexión ética trasciende los campos particulares. Pero su finalidad no puede quedarse solamente en generar conciencia en torno a las potenciales y actuales consecuencias que las acciones del género humano puedan tener sobre la vida, sino hacer reconsideraciones en el plano de la ética, de las normas tanto morales como jurídicas que rigen las sociedades contemporáneas.

El redimensionamiento de la regulación de las relaciones del sujeto hacia todo lo vivo en sentido general, transversalizado por las diversas dimensiones en que se expresan los recursos epistémicos de la bioética, debe ser el eje que conduzca desde una perspectiva axiológica el desarrollo de los procesos que se dan al interior de la educación superior. Considerar la incorporación de estos recursos en la bioética, implica ante todo establecer una delimitación específica que permita diferenciar la posición bioeticista

de la actuación normativa del sujeto en correspondencia con la ética profesional.

La bioética busca armonizar la práctica en el ámbito de la ciencia con los valores morales no sólo en la actuación profesional, sino que extiende su normatividad hacia los resultados alcanzados como parte de la misma. En este sentido, analiza desde una posición crítica y propositiva la estructura axiológica de todas las prácticas sociales, pues en diferentes circunstancias, todas tienen un impacto para el fenómeno de la vida en el planeta. Es decir, a partir de un conocimiento factual de las prácticas pertinentes, desde la bioética se busca revisar constantemente las normas y valores constitutivos de ellas. El sentido es proponer, defender y establecer un marco axiológico que favorezca un nuevo enfoque desde el cual el desarrollo de estas prácticas sea éticamente aceptable, pertinente para el fenómeno de la vida en todos sus aspectos, desde la salud y las experiencias biomédicas, que tienen que ver con el bienestar de los seres humanos, las controversias entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión hasta las relativas al reconocimiento y respeto de los derechos de los animales y la conservación del ambiente.

La instrumentación de la bioética puede enriquecer la educación superior y los procesos que se dan en su interior en su más amplio sentido, pues contribuye no sólo a su organización interna, sino también a la comprensión de la función social que desempeña el sujeto en un contexto determinado. Brinda las herramientas que permiten discernir sobre los requerimientos y retos del mundo actual, privilegiando el saber en función del bienestar humano, desde un enfoque transdisciplinario. Como tal, en la misma medida en la que se indaga en su pertinencia como estructura desde la cual los recursos epistémicos alcancen su cualidad de propuesta metodológica, se va enriqueciendo y fortaleciendo desde las posibilidades que estos ofrecen a su accionar como institución social y educativa.

Se puede afirmar que los recursos epistémicos de la bioética aportan un nuevo marco que la ayudan a constituirse como global y a aproximarse al problema de la diversidad de lenguajes que se

presentan dentro de ella, dada la diversificación y especialización que ha adquirido. Favorecen el establecimiento de un lenguaje mínimo común dentro de su campo de conocimiento, que le permite avances reales frente a los retos que se le presentan. Desde su expresión en Cuba se revela una transición moral que se sostiene en el diálogo interactivo y la aceptación del otro, mediado por el carácter transdisciplinar que sustenta la bioética cubana. Los recursos epistémicos analizados, al constituirse en supuestos que permiten la estructuración epistémica de la bioética más allá de un agregado de especialidades (bioética médica, bioética ecológica, bioética jurídica, bioética política) que propenden a su hiperespecialización, contribuyen a posicionarla desde una perspectiva global integradora.

El criterio anterior da cuenta de la validez de los recursos epistémicos como propuesta metodológica, desde la cual hacer efectivo un diálogo de saberes, que conduzca a la comprensión y análisis de los problemas que afectan la vida en un vasto sentido y que en el escenario cubano la justicia, libertad e inclusión social tienen una gran incidencia. Sin embargo, para que estos se estimen como alternativa para la consolidación de una perspectiva global integradora, requieren ser articulados armónicamente desde una estructura que se legitime como circuito formal en el que puedan esgrimirse en calidad de propuesta metodológica que sostenga los fundamentos que en el orden teórico circunscriben el discurso bioético.

El papel de la educación superior en la promoción, desarrollo y consolidación de la bioética es de singular importancia, como tal ha sido reconocido por organismos internacionales. La UNESCO, a propósito de la necesidad de la enseñanza de la bioética, expresa que corresponde a todos los Estados enseñarla ante los nuevos problemas que enfrenta la humanidad respecto a los altos avances de la ciencia y la tecnología. Para ello, establece a través del Artículo 23 de la Declaración de Bioética y Derechos Humanos (2005) un programa de educación permanente de bioética.

Son varios los propósitos reconocidos por la regulación que resaltan la importancia de la educación bioética. En primer lugar, refiere la formación de una nueva concepción del sujeto, en la que estos se manifiesten como racionales, libres, reflexivos, críticos, creadores y transformadores de sus prácticas. En segundo lugar, reconoce igualmente la necesidad de una educación contextualizada en base a las prácticas de los sujetos, que sea problematizadora, que interroga y construye problemas sobre el contexto y las prácticas a través del diálogo intersubjetivo. Por último, resalta su carácter continuo, que conduzca al cambio de actitudes primarias y secundarias.

Ovalle, Escobar, y Aristizábal (2010) reconocen que desde la educación superior se busca propiciar y fomentar las capacidades y responsabilidades en las decisiones y acciones personales, profesionales, colectivas y ambientales. Esta característica le permite reconocer la prioridad de la aplicación práctica de la bioética en los problemas contemporáneos producidos por el desarrollo científico y tecnológico que requieren de valoración moral, con impacto en todas las áreas profesionales, el ambiente social, cultural y el ecosistema; así como el encargo de contribuir a la construcción de la ciudadanía y del sistema democrático.

En este orden de ideas surge la pregunta sobre cómo hacer que la bioética trascienda los límites de la teoría y permee cada uno de los actos cotidianos de los distintos miembros de la sociedad. Esta pregunta adquiere un sentido inusitado en una institución como la universitaria, llamada a producir un saber superior. En lo relacionado con la bioética, la universidad se ve abocada a enseñar bases epistémicas para su comprensión. Pero, por otra parte, debe comprometerse con el hecho de que los docentes y los estudiantes no sólo tengan los conocimientos en esta área, sino que tengan conductas personales consecuentes y se cultive el respeto a la igualdad, la dignidad y la justicia social de todos con un carácter incluyente.

En el orden práctico, las consideraciones anteriores exigirían de la institución universitaria un replanteamiento al menos en dos órdenes: en el curricular, plantearía la necesidad de incluir la en-

señanza de la bioética en todos sus programas, tanto de pregrado como de postgrado; en el metodológico, desarrollo de acciones que conlleven al análisis de estudios de caso, tanto en forma individual como grupal, por áreas académicas y de manera transdisciplinar (Montt, 1995).

4. Los recursos epistémicos de la bioética en los marcos de la educación superior

Desde sus recursos epistémicos se reconoce que la bioética se vale de la diversidad de concepciones éticas para guiar las decisiones ante situaciones dilemáticas que surgen en las actividades humanas relacionadas con la vida en sus distintas manifestaciones y las repercusiones en el medioambiente que pudiesen darse, pero esto no es un proceso espontáneo, sino que debe estar soportado en guías efectivas de acción. Dado que la educación superior promueve una actitud hacia la realidad, orienta los proyectos históricos y tiene la capacidad como sistema de incorporar aspectos axiológicos que permitan al futuro profesional una formación humanística que anteponga lo social sobre el conocimiento tecnocientífico y sus aplicaciones, se convierte en espacio propicio para la instrumentación de los recursos epistémicos de la bioética.

Las reflexiones bioéticas no deben verse como patrimonio exclusivo de aquellos que ejercen determinadas profesiones: filósofos, médicos, juristas, trabajadores de las ciencias aplicadas, entre otras, ya que ésta demanda que se valore el impacto de las aplicaciones tecnológicas en la vida de los individuos, en la sociedad y en la naturaleza, en lo cual la necesaria aceptación del otro como expresión de sujeto plural portador de la moralidad se erige como centro de esas valoraciones. Las palabras de Acosta (2009) respaldan el anterior criterio:

La concepción global de la bioética y su interrelación con la sustentabilidad del desarrollo conduce inevitablemente a la biopolítica, a la acción ciudadana para alcanzar que la responsabilidad solidaria se materialice en políticas que necesariamente incluyen

la participación protagónica tanto de la sociedad civil, como de los estados y las organizaciones internacionales de carácter gubernamental o no. Lograr la vertebración y coherencia de estos esfuerzos transita por un cambio sustancial de la educación en valores, donde lo moral deja de estar separado del conocimiento y pasa a ser parte constitutiva del mismo. La bioética, así interpretada, es una cuestión de toda la sociedad y no una temática de la discusión académica entre una élite de iniciados (p. 288).

En coincidencia con ello, se considera que los análisis bioéticos han de objetivar los intereses de los distintos agentes involucrados (personas, empresas, instituciones, sociedad) y la heterogeneidad de situaciones que se presentan, caben destacar: la dependencia y vulnerabilidad de las personas ante muchas actuaciones profesionales, la coincidencia o la diversidad de las concepciones éticas y de los distintos tipos de evaluaciones y de sensibilidades derivados de ellas, las posibilidades de actuación profesional responsable y respetuosa del pluralismo, la autonomía de las personas, dentro de los límites que impone la legalidad y las controversias existentes entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión de los sujetos. Igualmente deben considerarse las distintas opciones de evaluación del conjunto de consecuencias que se derivan de cada una de ellas y las cuestiones de principios o de supuestos vitales que se afianzan o menoscaban con cada decisión.

Esto conduce a considerar que en la educación superior se deben trascender los límites de una formación en bioética y lograr la inserción de los recursos epistémicos de esta en la concepción general de los procesos que se dan al interior de la misma. De tal manera, puede conducir a la formación de un sistema de valores y actitudes en los sujetos que en sus marcos interactúan, que configura la regulación de las relaciones del hombre consigo mismo y con la naturaleza, de acuerdo con lo que Delgado (2002) reconoce como “una nueva mirada sobre el mundo, sobre la base de un modelo distinto de hombre cultural” (p. 143).

Se trata de ir más allá de un aprendizaje de contenidos o conocimientos sobre bioética, y llegar hasta la conformación de apti-

tudes, actitudes y valores de cada sujeto. María de los Ángeles Mazzanti Di Ruggiero (2012) fundamenta la trascendencia de los límites formativos desde la propuesta de lo que denomina la formación de *mentes bioéticas* que define de la siguiente manera:

El hábito intelectual de una persona para identificar problemas que tienen implicaciones éticas o sociales, en el campo de las ciencias y de la investigación, para aportar soluciones o respuestas ante esos problemas, y tomar decisiones sobre su aplicación, conforme a las leyes que regulan estos procedimientos y que dan un criterio claro sobre la licitud de su uso, de manera que no violen la dignidad de la persona humana. Permite rectificar en caso de error y volver a plantear otras opciones ante el problema de estudio. Propende por la unidad entre el pensar y el actuar moral en las decisiones propias de la actividad científica, basada en los principios y las leyes fundamentales que regulan la conducta de científico y que informan la actuación libre de cada uno. Es como un condicionamiento libremente adquirido para formular juicios éticos y actuar con responsabilidad moral (p. 51).

Por su parte, Yara Cárdenas (2006) sostiene que es desde la educación bioética donde pueden trascenderse los límites de la enseñanza toda vez que esta, además de lo formativo, tiene una dimensión general que no sólo enseña a pensar, sino también a hacer y a ser. En correspondencia con lo anterior, la educación bioética se dirige a la estructuración de un conjunto de valores morales acerca de la vida y de la salud en su comprensión integral, que permite la implementación de procedimientos de decisión moralmente válidos ante situaciones que pongan en juego los valores bioéticos. Se fundamenta en el desarrollo de una conciencia ética reflexiva, interesada no tanto en concebir una normativa definitiva, como en revisar constantemente la validez y la generalidad de las normas buscando nuevos acuerdos morales.

Yara Cárdenas (2006) la define como:

El proceso dirigido al desarrollo de los conceptos, las aptitudes, las habilidades y los valores necesarios para formar una nueva cultura de la vida y de la naturaleza, que permita la participación

responsable en la valoración, la prevención y la solución de dilemas relacionados con la dignidad humana, la calidad de la vida y la del medio ambiente (p. 44).

Si bien se reconoce la validez de la propuesta de las autoras, que permite entender la educación como el espacio donde convergen los procesos docentes, extensionistas y el trabajo político ideológico, a los propósitos de esta investigación se considera que la inserción de los recursos epistémicos de la bioética en los marcos de la educación superior debe verse como principios reguladores de las concepciones que estructuran los procesos al interior de ésta. ¿Cómo se expresa esta relación?

La atención hacia la transdisciplinariedad y el rigor ético de la conducta, constituyen hoy un reclamo a la vida profesional; pues si bien la ciencia se constituye como una forma importante de la actividad social, ésta incluye toda la carga subjetiva de la actividad humana y exige una resignificación axiológica que asegure una pertinencia social adecuada. De ahí que su consideración como recurso esencial de la educación superior constituye un aspecto clave. En primer lugar, los problemas sociales contemporáneos no son estrictamente disciplinarios, requieren una aproximación compleja que combine disciplinas múltiples. En segundo lugar, su solución demanda la participación activa de los sujetos y, en consecuencia, de las comunidades de aprendizaje mutuo en las que los especialistas de cada una de las disciplinas deben dialogar y tratar con participantes que no forman parte de ninguna disciplina. Pero este diálogo debe establecerse con un carácter de horizontalidad que propicie una comunicación real, en que se cree un espacio común, donde las partes que intervienen comparten necesidades, inquietudes, motivaciones y criterios, como espacio de la reflexión, pero a partir del respeto de las diversas posiciones. De esa forma se comprende la necesidad de que el diálogo interactivo se conciba como elemento intrínseco a la educación superior. La relación dialéctica de condicionamiento mutuo de la transdisciplinariedad y el diálogo interactivo tributa a que la bioética rebase los muros académicos y propicie la participación de todos los ciudadanos en las acciones y políticas que desarrolla el país en

función del bienestar social, tomando en consideración las polémicas entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia, libertad e inclusión social de los individuos. Por otra parte, favorece equilibrar el impacto científico y social, con el impacto cultural que se da asociado a estos y que muchas veces presenta contradicciones en relación con ellos.

La educación superior se halla inmersa en un mundo social del que no es ajeno, por lo que le asiste la responsabilidad de qué tipo de profesionales forma y cómo estos van a enfrentar cambios sociales en el desempeño de su profesión. Pero no sólo se encuentran influenciadas por el entorno socio-ambiental en que subsisten, sino por el marco internacional, que le es consustancial y del cual no pueden substraerse. Ante esto, los procesos que desarrolla deben ponderar, en el justo valor, los diversos elementos epistemológicos y axiológicos de los fenómenos, en aras de configurar en los profesionales que forma una visión del mundo asentada en el valor de la vida en su amplia acepción, desde la dinámica educativa y social. En este sentido, debe apuntar a la adecuada relación entre la orientación de la práctica ética profesional y la intencionalidad de la legitimación ética del actuar humano. En esta relación la transición moral se presenta como factor esencial desde el cual conducir en un sentido axiológico el rol del profesional que egresa al hacer uso de los saberes adquiridos en la sociedad, equilibrando la calificación profesional como actualización técnica, y la cualificación humana como expresión cultural de su ejercicio profesional.

Conclusiones

Cuba cuenta con las estructuras necesarias desde lo político, social y legal para el desarrollo de acciones que tributen al logro de un verdadero desarrollo sostenible, atendiendo a las complejidades que en los marcos contemporáneos adquiere la relación del sujeto hacia los seres humanos, la sociedad y la naturaleza. Requiere, por tanto, el fortalecimiento de aquellos indicadores desde

los cuales elevar la efectividad del impacto real de las políticas que lo sustentan. En los marcos de la educación superior esto se traduce en lograr la formación de un sujeto con capacidad y cualidad de llevar adelante tal propósito.

Como constructos lógicamente argumentados, los recursos epistémicos proporcionan el marco desde el cual asumir un posicionamiento epistemológico que permite dar respuestas a lo anteriormente planteado, atemperadas a la cualidad emergente que presentan los procesos contemporáneos, en los que se integra la complejización de los dilemas y conflictos morales. En tal sentido los recursos epistémicos de la bioética hallan en la educación superior la estructura que favorece su expresión como propuesta metodológica en tanto permiten concretar la necesaria relación entre lo epistemológico, lo práctico y lo axiológico en la formación de un pensamiento crítico, integrador y complejo. Esto se debe a que potencian: el saber, en el sentido de comprender los conceptos básicos de la ciencia, su utilidad en la vida de los seres humanos y del ambiente, desde posiciones bioéticas que permitan identificar donde está el verdadero beneficio que conduce a una real calidad de vida. El saber hacer, desde la búsqueda de soluciones viables que se sustenten en criterios transdisciplinarios y en la misma medida que considere valores de respeto comprensión y compromiso hacia sí mismo y hacia el entorno donde se pondere la aceptación del otro como sujeto moralmente válido. El saber valorar, en cuanto a la evaluación moral de las actitudes que están asociadas a las posiciones anteriores. En igual medida implica asumir una postura determinada en el reconocimiento de los aportes de la ciencia y la técnica en el mejoramiento de la calidad de vida, cuando son bien utilizados.

Todo lo expuesto permite afirmar que los recursos epistémicos de la bioética en su calidad de propuesta metodológica favorecen la resolución de los conflictos suscitados no sólo por la experimentación y el uso de las biotecnologías, sino de todos aquellos recursos técnicos que tienen una repercusión relevante en la concepción de la vida humana y los distintos estilos de vida. Permiten el análisis crítico de los problemas que estas técnicas plantean

a distintos niveles y en diversos ámbitos, las formas de intervención y las prácticas concretas de los distintos profesionales involucrados, así como sus implicaciones humanas y sociales para el presente y el futuro. Su pertinente instrumentación desde la educación superior como estructura que legitime su accionar favorecerá el afianzamiento de la formación de recursos humanos que puedan encarar la bioética desde la complejidad que presenta la vida y su comprensión en distintos niveles de la realidad y brindar respuestas adecuadas a los complejos conflictos de valores presentes en el mundo tecnologizado actual.

Bibliografía

- Acosta Sariego, J. R. (2009). *Los árboles y el bosque. Texto y contexto bioético cubano*. La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.
- Acosta Sariego, J. R. (2011). *Pensamiento bioético cubano. Tendencias y características distintivas*. La Habana, Cuba: Tesis para optar por el grado de Doctor en Ciencias Filosóficas.
- Cárdenas, Y. (2006). *Alternativa pedagógica para la educación bioética en el proceso de formación moral de los estudiantes de la carrera Licenciatura en Educación, en el área de Ciencias Naturales*. La Habana, Cuba: Instituto Superior Pedagógico Enrique José Varona.
- Delgado Díaz, C. J. (2002). Cognición, problema ambiental y bioética. En J. R. Acosta Sariego (Ed.). *Bioética para la sustentabilidad* (pp. 135-156). La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.
- Delgado Díaz, C. J. (2007). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.
- Fung Riverón, T. (ed.). (2009). *La ciencia política y los desafíos del siglo XXI*. La Habana, Cuba: Editorial Félix Varela.
- Garrafa, V., Porto, D. & Saada, A. (eds.). (2005). *Estatuto epistemológico de la bioética*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la Unesco.
- González, R. F. (2003). *El derecho a morir con dignidad y la eutanasia*. Guantánamo, Cuba: Editorial El mar y la montaña.

- González, R. (2007). *Estrategia educativa para la sistematización de la educación bioética en las Universidades Médicas internacionalizadas*. Santiago de Cuba, Cuba: CEES Manuel F. Grant, Universidad de Oriente.
- Hodelín Tablada, R. (2004). *Muerte encefálica y trasplante de órganos*. Santiago de Cuba, Cuba: Editorial Oriente.
- Hodelín Tablada, R. (2010). Exégesis sobre el estado de mínima conciencia. *Revista BIOETIMED*, 1, pp. 1-3.
- Hodelín Tablada, R. (2011). Muerte encefálica. Un nuevo enfoque. *Medisan*, 15(2), pp. 280-283.
- Lemus, E., Sansó, F., Castellanos, J.C. & de la Torre, G. (2007). Retos de la ética médica en la atención primaria de salud. En J. R. Acosta Sario (ed.). *Bioética desde una perspectiva cubana* (pp. 431-444). La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.
- López Bombino, L.R., de Armas, A. & Porto, M.E. (eds.). (2004). *Por una nueva ética*. La Habana, Cuba: Editorial Félix Varela.
- López Bombino, L. R. (2012). *Entre la ética de la ciencia y l bioética: debates actuales*. La Habana, Cuba: Editorial Félix Varela.
- Martínez Gómez, J. A. (2013). *Fundamentos para una bioética global*. Santi Spíritus, Cuba: Ediciones Luminaria.
- Mazzanti Di Ruggiero, M. A. (2012). *Proceso de enseñanza aprendizaje en Ciencias Naturales que inciden en la formación de mentes bioéticas*. Bogotá, Colombia: Universidad El Bosque.
- Montt, J. (1995). La importancia de la Bioética en la formación profesional en bioética: La calidad de la vida en el siglo XXI. *Revista de la Escuela Colombiana de Medicina*, 5, pp. 13- 26.
- Núñez de Villavicencio y Porro, F. (2007). Bioética: el médico un educador. En J. R. Acosta Sario (ed.). *Bioética desde una perspectiva cubana* (pp. 417-430). La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.
- Ovalle, C., Escobar, J., & Aristizábal, C. (2010). Educación en bioética: experiencia de un programa. *Revista Colombiana de bioética*, 3(2), pp. 5-19.
- Pavón Fuentes, N. & Heredia Leyva, M. (2007). Consentimiento informado. Experiencias en su aplicación en neurociencias en Cuba. En J. R. Acosta Sario (ed.). *Bioética desde una perspectiva cubana* (pp. 399-416). La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.
- Pérez, M. E. & Pérez, A. (2007). Fundamentar la bioética desde una perspectiva nuestra. En J. R. Acosta Sario (ed.). *Bioética desde*

- una perspectiva cubana* (pp. 103-111). La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.
- Schramm, F. R. & Kottow, M. (2001). Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. *Cuadernos de Salud Pública*, 17, pp. 31- 48.
- Serret Rodríguez, B. (2007). La atención al paciente terminal. En J. R. Acosta Sariago (ed.). *Bioética desde una perspectiva cubana* (pp. 611-626). La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.
- Tealdi, J. C. (2008). *Bioética de los derechos humanos*. Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- UNESCO. (2005). Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos.
- Von Smith, V. (2007). La ética clínica. En J. R. Acosta Sariago (ed.). *Bioética desde una perspectiva cubana* (pp. 377-384). La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela.

12. La idea de la justicia en Hostos, Betances y Albizu Campos

por *Carlos Rojas Osorio*

“Vivir honestamente, no dañar a nadie, y dar a cada uno lo que le corresponde (suum cuique tribuere)” Justiniano

En el presente artículo me propongo articular la idea de justicia tal como aparece en tres revolucionarios puertorriqueños: dos del siglo XIX, Eugenio María de Hostos y Ramón Emeterio Betances, y uno del siglo XX, Pedro Albizu Campos. Los tres han sido los máximos luchadores por la independencia de Puerto Rico, los tres dejaron constancia escrita de sus respectivas concepciones de la justicia y los tres hicieron de la justicia una praxis de liberación.

1. La idea de justicia en Hostos

En Betances la idea de justicia es la de “*Suum cuique*: A cada cual lo que le corresponde” (2017, Tomo IX, p. 250); asimismo, hallamos en Hostos idéntica definición:

Podemos considerar el derecho desde tres puntos de vista: 1. Como acto con el cual reconocemos o damos a cada cual lo que es suyo. 2. Como expresión estricta de la justicia estricta. 3. Como conjunto de condiciones necesarias y naturales que ligan al

hombre individual con el hombre colectivo, o lo que es lo mismo, al individuo con la sociedad (Hostos, 2000, p. 249).

Nótese que el término latino *ius* da origen tanto a nuestro término castellano “derecho” como al de “justicia”. De ahí la idea hostosiana según la cual el derecho es la expresión estricta de la justicia. En el párrafo siguiente, Hostos invoca “la justicia natural”, término que Aristóteles utiliza para diferenciarlo de la justicia legal, es decir, la vigente en los regímenes de derecho.

La justicia política se divide en dos, la legal y la natural, natural que *tiene en todas partes la misma fuerza independientemente de que lo parezca o no*, y la legal la de aquello que en un principio da igual que sea así o de otra manera, pero que una vez establecido ya no da lo mismo (Aristóteles, 1970, p. 81).

El texto hostosiano nos dice que “la justicia natural, facilita la unión y armonía de los hombres” (Hostos, 2000, p. 249). En el mismo párrafo Hostos invoca dos términos diferentes pero ligados entre sí: justicia y equidad. Para Hostos la idea de la “equidad” implica “considerar iguales a todos los hombres ante el deber y el derecho” (Hostos, 2000, p. 546). Aristóteles también utiliza la diferencia entre justicia y equidad; define ésta así: “Lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como rectificación de la justicia legal. La causa de ellos es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal” (Aristóteles, 1970, p. 86), es decir, la adaptación que debe hacer el juez en cada caso, pues la ley es universal y el caso es particular. Una aplicación mecánica de la universalidad de una determinada ley puede convertirse en una injusticia. El gran jurista y filósofo romano Cicerón reconocía esta verdad cuando escribe: “*Summum ius, summa iniuria*” (Cicerón, 1972, p. 17). La equidad definida, por Hostos, como reconocimiento de los mismos derechos es en la actualidad un concepto muy utilizado en la defensa de los derechos de la mujer. Y encaja muy bien porque, como sabemos, Hostos fue un gran defensor de los derechos de la mujer, comenzando por la educación. Pero también en *Las lec-*

ciones de derecho constitucional escribió: “Todo lo dicho contra el voto femenino está dicho contra la razón y la equidad” (Hostos, 2006, p. 80).

Para la ética de Hostos existe: “El deber de ejercitar el derecho en todo caso humano, lucha por el derecho” (Hostos, 2006, p. 251). De ahí el énfasis continuo en la lucha de los oprimidos contra los opresores, es decir, en lenguaje hostosiano, lucha del derecho contra el poder de la fuerza.

Ni aun el placer de la verdad es tan intenso como el placer de la justicia [...] cuando Tupac Amaru reivindica en las solitarias altiplanicies de los Andes peruanos el derecho y el poder de la raza malograda [...] cuando Dessalines prefiere deshonrarse con sus crueldades antes que, por blando, dejar en peligro la independencia de los negros; cuando Espartaco se arma inútilmente contra Roma; cuando los Gracos personifican heroicamente los derechos de la plebe [...] cuando Don Quijote, en la aventura de los galeotes, interpreta, aunque demente, un derecho superior al derecho escrito [...] vemos defendida y sostenida la justicia contra la injusticia, palpita violentamente el corazón, respiran ruidosamente los pulmones, hierve la sangre, nos electriza el placer de la justicia y, sintiendo ese placer digno de los hombres, proclamamos la fuerza con que el derecho liga a los hombres con los hombres (Hostos, 2000, p. 251).

Emotivo pasaje en que Hostos evidencia su tesis de la historia como lucha de los oprimidos por sus derechos en contra de los opresores con el poder de la fuerza bruta. “Nunca se ve otra cosa que el perpetuo conflicto entre usurpadores del derecho y desheredados del derecho” (Hostos, 1969, Tomo IX, p. 206).

El derecho y el deber, inseparables resplandores de la conciencia, no brillan nunca en la conciencia que no lucha; brillan con el más puro, con el único ...destello de la personalidad humana, cuando éste se exalta con el combate por el derecho y el deber (Hostos, 2000, p. 220).

Asimismo:

Derecho no ejercitado no es derecho; derecho no vivido no es derecho. El que no gime, ni grita, ni brama, ni protesta por la arbitrariedad y la injusticia, es cómplice o autor o ejecutor de los crímenes que contra el derecho se cometen de continuo, por falta de cumplimiento de los deberes que lo afirman (Hostos, 2000, p. 276).

De todos modos, la relación entre el derecho y el poder es compleja. Pues tanto el Estado como el Derecho se fundan sobre el poder social, y el derecho mismo es un poder.

El derecho, primer elemento orgánico de la sociedad, necesita del poder para hacerse eficaz en la organización, así, el poder segundo elemento orgánico de la sociedad, necesita el derecho para hacer ordenada su capacidad de organizar (Hostos, 2006, p. 81).

Ya Pascal reconocía que: “La justicia sin fuerza es impotente, la fuerza sin la justicia es tiránica” (citado en Derrida, 1997/1994, p. 26). En términos espinocistas, Hostos afirma: “El poder es el de la sociedad, y ella se lo reserva todo entero, íntegro, uno, tal cual es, para incluirlo del lado del derecho cada vez que los funcionarios del gobierno quieran inclinarlo del lado de la fuerza” (Hostos, 2006, p. 86). El derecho, como el Estado, provienen del “poder social”, o de la asociación que potencia a los individuos, como dice Spinoza, pero una vez es establecido el Estado, el derecho mismo es poder, poder que emana de la potencia de la asociación. “El poder del derecho contribuye al orden jurídico. El otro, que es el poder de la fuerza, crea un desorden fundamental en todos los órganos sociales” (Hostos, 2006, p. 87).

Hostos hace referencia a la consabida idea según la cual que lo que caracteriza a Roma *como* civilización fue el predominio del derecho. Hostos no está de acuerdo y afirma lo siguiente:

Suele decirse que Roma representa la mayor actividad del derecho entre los pueblos de la antigüedad. Esto no es cierto: pues si así fuera, ya habría la humanidad visto una civilización en que predominara la función del derecho y en que prevaleciera la ley y

la libertad. Lejos de eso, Roma [...] por su modo egoísta de extender el derecho restringiéndolo, y de extender el dominio violado con sus invasores el derecho externo; Roma no representa, en realidad, otra cosa que la fuerza organizada (Hostos, 1969, Tomo XVII, p. 104).

De ahí también su evaluación del llamado Derecho de Gentes, *Ius Gentium*:

El derecho de gentes, si efectivamente merece el nombre de derecho, es todavía tan bárbaro que casi está basado en el principio de la fuerza bruta; hasta tal punto que su jurisprudencia es una simple serie de meras regulaciones por la fuerza (Hostos, 1969, Tomo V, p. 99).

Un argumento a favor de la tesis hostosiana es que el Derecho de Gentes en Roma, que es el que aplicaban a quienes no eran ciudadanos romanos sino de las provincias, admitía la esclavitud. Como comenta un autor: “Dijo un jurista romano que todos los hombres nacen libres por ley natural, pero se apresuró a decir que la esclavitud era una realidad impuesta por el *Ius Gentium*” (Brunt, 1967, p. 241). Y Peter Stein aclara lo siguiente: “Llegó a ser aceptado que el derecho de los pueblos *Ius Gentium* y el Derecho natural eran la misma cosa, *excepto por relación a la esclavitud*” (Stein, 2001, p. 18). Finalmente, refiriéndose a la invasión estadounidense a Puerto Rico en 1898, escribe: “Es la primera vez que toca a un pueblo débil armarse del derecho para defenderse contra atentados de la diplomacia o contra las hostilidades de la fuerza” (Hostos, 1969, Tomo V, p. 107).

2. Betances sobre la justicia

Al estudiar los conceptos éticos de Betances, podemos apreciar su idea de justicia inseparable de la libertad. Fue a propósito de la lucha por la abolición de la esclavitud cuando enuncia de modo breve y conciso, pero también concluyente, su idea de la

justicia. “A cada cual lo que le corresponde. *Cuique suum*” (Betances, 2017, Tomo IX, p. 250). Es la idea de justicia que encontramos en Cicerón: “Porque es propio del hombre justo dar a cada uno lo que se merece” (1991, p. 132). Y en la filosofía moderna Baruch Spinoza lo reitera: “Se dice justo aquél que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza en hacer suyo lo que es de otro” (2010/1677, p. 104).

Betances define la política como ciencia de la justicia; idea que atribuye nada menos que a Aristóteles: “La política no es un arte; dice Aristóteles, es ciencia, la ciencia más elevada después de la filosofía. Es la ciencia de la justicia” (Betances, 2017, Tomo VI, p. 162). Aunque él considera que la revolución es una obra de amor, los que no lo siguen en esa idea deben por lo menos admitir que es obra de la justicia. “Y me dicen ahora que la revolución no es obra de amor: al menos convendrían conmigo en que la revolución es una revolución de justicia y dignidad” (Betances, 2013, Tomo IV, p. 167). Refiriéndose a José Martí y sus seguidores en la lucha revolucionaria, Betances habla del “reinado de la justicia” y de “reemplazar la vergonzosa humildad del esclavo con los derechos y la dignidad del hombre libre” (2013, Tomo V, p. 157). Y afirma también: “La justicia, la revolución cubana la saca de sí misma” (2017, Tomo X, p. 197).

El Antillano se inspira también en los principios de la revolución francesa, libertad igualdad y fraternidad:

Más allá del Atlántico, los pueblos se lanzaban a la lucha para salvar los principios de la revolución francesa, y marchaban y combatían, y se dejaban acuchillar y, en definitiva, triunfaban a nombre de la Libertad. Que fecunda las naciones en nombre de las Luces. Con visiones sublimes de justicia, y las aspiraciones más puras de fraternidad humana universal (Betances, 2013, Tomo IV, p. 153).

El liberal krausista español, Emilio Castelar, afirma que “La sociedad tiene la fuerza impulsiva de los astros y pasa por encima

de los hombres, para cumplir su destino” (citado por Betances, 2013, Tomo IV, p. 95). Y Betances con mucha firmeza le replica:

Ese destino, “¿sabe usted cuál es? La Justicia. Y yo le pregunto al historiador, al filósofo Emilio Castelar ¿Qué es más patriotismo o Justicia? ¿Pizarro o Platón? Estoy con Platón, y declaro que si la encina de la monarquía muere por las raíces al fuego de las ideas española, el árbol de la libertad sembrado en Iberia por los Nouvilas, no tiene vigor para extenderse hasta nuestras regiones, nace afectado de raquitismo, y si alguna rama extraviada se extraviase hasta exponerse al ardor de los trópicos, en un instante lo harían astillas las ráfagas revolucionarias de las puras democracias, y quemaría sus pimpollos el fuego de las libertades americanas (Tomo IV, p. 95).

En otro texto afirma que España “trajo en vez de justicia, tiranía” (Tomo X, p. 66). Y agrega: “La tiranía no conoce aquí límites, la justicia es una mercenaria que se lleva el mejor postor, y la administración un vergonzoso tráfico” (Tomo X, p. 66).

Debemos notar, filosóficamente, la coherencia de Betances al invocar a Platón y a Aristóteles en torno a la justicia. De Aristóteles nos recuerda la idea a tenor con la cual la política es la ciencia de la justicia (Betances, 2017, Tomo VI, p. 162). Es así para el filósofo porque hay una íntima unidad entre ética y política. La ética es una rama de la política, y a la vez el Estado debe estar fundado en principios éticos, que tanto para Aristóteles como para Platón es el bien común y la justicia. Ambos, Platón y Aristóteles fundan la república en un orden basado en el derecho. Y un Estado que no se funda en un orden de derecho, no es una república. Tanto para Platón como para Aristóteles el Estado debe estar organizado sobre el fundamento de la justicia y las leyes. Betances reafirma que el derecho natural de cada ser humano es pertenecerse a sí mismo, no ser ajeno a sí mismo; pero este principio es negado por la institución ‘legal’ del esclavismo.

Mientras tanto, tengo que citar *La moral y el derecho*, aún más importante habida cuenta de que en un país donde la esclavitud es una institución legal, es la negación [...] absoluta del derecho

más natural (la posesión de la propia persona) y de la moral más vulgar (el amor al prójimo). Esta hermosa pl. está firmada por C. G. Valdés) (Betances, 2017, Tomo XII, p. 133).

Este derecho de “pertenecer a sí mismo”, lo califica Betances del “derecho más natural”, lo cual es acorde con la idea ya explicada según la cual los seres humanos somos iguales en cuanto nacemos libres. La naturaleza no ha hecho a nadie esclavo; esclavizar a alguien es el ejercicio de una dominación de unos seres humanos por otros. La sociedad debe “arraigar de tal modo el respeto a la justicia que ningún ciudadano se atreva a hollar los fueros de la ley” (Betances, Tomo IX, p. 494).

Hay una relación de intimidad entre libertad y justicia: *el Reino de la Justicia que es el reino de la Libertad*. Pensamiento trascendental que Betances reitera una y otra vez.

Escrito está que será más fácil pasar un cable por el ojo de una aguja y no un rico por la puerta del cielo; y yo os digo que el que ama el oro, en el oro encontrará su recompensa, y ése es para siempre indigno de entrar en el reino de la Justicia, que es la libertad (2013, Tomo IV, p. 101).

Nótese la mimesis que hace Betances del pasaje bíblico; aunque le da fuerza argumentativa, lo traduce en términos seculares, pues ya no se trata del reino de los cielos, sino del “reino de la justicia que es la libertad”. Y no se trata solo de la igualdad meramente liberal conforme a la cual somos iguales ante la ley. Betances incluye esta idea, pero va mucho más allá de ella. Su libertad íntimamente unida a la justicia sigue a Jean Jacques Rousseau quien enseñaba que *la libertad sin justicia es una mentira y un engaño*. Lo mismo reitera Louis Blanc: “*Donde no existe igualdad la libertad es una mentira*” (en Bravo, 1998, p. 137). El Antillano habla, pues, de un reino de la justicia y de la libertad, pero también habla de una “era de la justicia” que ve muy próxima:

La era de la justicia que se aproxima verá brillar al Libertador, el primero en la guerra, el primero en la organización de los pue-

blos, el primero en la Gloria de la Patria, y bajo la sombra del nombre augusto de Bolívar, tenemos que esforzarnos en hacerle la guerra a la guerra y establecer para siempre la solidaridad ponderosa entre naciones sudamericanas (Betances, 2013, Tomo IV, p. 123).

Como veremos en Pedro Albizu Campos, la guerra es la guerra revolucionaria, es decir, la lucha armada si es necesaria para derribar los regímenes coloniales y lograr la independencia, la soberanía y la libertad de los pueblos latinoamericanos, y en especial de Cuba y Puerto Rico que aún quedaban por liberar del yugo español. Pero la guerra no es un fin en sí mismo, sino que una vez llegados a la soberanía nacional es necesaria la paz y la solidaridad. La revolución se hace necesaria por la terquedad de los imperios. “Porque en un pueblo esclavizado la revolución significa todo lo grande, todo lo imperecedero: Progreso, Libertad, Justicia y Civilización” (2017, Tomo X, p. 434). La solidaridad también la invoca el Antillano en su primera experiencia revolucionaria. “Yo soy también un viejo soldado de la república francesa. En 1848 cumplí mi deber. Cuando se trata de la libertad todos los pueblos son solidarios” (citado en Godínez, 1987, p. 7).

3. Albizu Campos: “La agonía moral”

Así intitula Isabel Gutiérrez del Arroyo su significativo estudio sobre Pedro Albizu Campos: *La agonía moral. El mensaje ético*. Manuel Morales Alvarado introduce el texto y nos dice que la eminente historiadora:

Evalúa cómo su prédica y ejemplo dieron lugar a un magisterio y a un movimiento de liberación inspirador de virtudes heroicas forjadas en la abnegación, en la renuncia al bienestar personal, en la entrega de vida y propiedad en defensa de los derechos inalienables de los puertorriqueños a la libertad y a la justicia (citado en Gutiérrez del Arroyo, 2000, pp. XXVIII).

O en palabras de Isabel Gutiérrez del Arroyo: “Para Albizu era, pues, una lucha justa: terminar con el quebrantamiento del derecho inalienable que a la vez era vía de salvación moral para su pueblo” (2000, p. 112).

Pedro Albizu Campos no repara sólo en la justicia política o legal, o ética, también se detiene en la justicia económica. “Albizu condenó en la forma más violenta el capitalismo y el imperialismo norteamericano que sometía a Puerto Rico a un régimen de estrangulación económica, a un régimen de inicua explotación” (Gutiérrez del Arroyo, 2000, p. 22). El colonialismo político se convierte en colonialismo económico. En efecto, fueron muchas las injusticias y modos de explotación que Albizu denunció, comenzando con la ilegalidad del Tratado de París por el cual España “cedía” a Estados Unidos el archipiélago de Puerto Rico, como si Puerto Rico fuese una mercancía, una cosa objeto de compraventa. “Para Albizu, la colonia es la irresponsabilidad absoluta. Es la negación del derecho” (Gutiérrez, 2000, p. 65). “La fuerza no tiene otro sostenimiento que la fuerza”. Es el “escarnio del derecho” (Ivi, p. 66).

El abuso en la compra-venta de tierras fue descrito por un tesigo de la época, Meléndez Muñoz:

El capital exótico vino a la conquista contractual de nuestro suelo. Desplegó sus absorbentes cualidades adquisitivas con fácil y calculada diplomacia. Primero, pasaron a manos de sus agentes pequeños predios, colindantes con las fincas de mayor extensión, codiciadas por él; después hicieron ofertas para la compra de esas fincas. Eran fabulosas. Los yanquis estaban locos, trataban de reproducir en Puerto Rico la leyenda del Dorado (citado en Fernández Aponte, 1992, p. 263).

Por eso pudo decir Pedro Albizu Campos: “La violencia esclavizante del imperio provoca la violencia libertadora de los patriotas. Porque no existe un pueblo que se resigne a ser esclavo” (Albizu, citado en Gutiérrez del Arroyo, 2000, p. 81).

Las injustas condiciones del mercado entre Estados Unidos y Puerto Rico han llevado al país a la ruina.

Nuestro país está en ruinas. Ha perdido en treinta y dos años más del setenta por ciento de su riqueza que ha pasado a los intereses yanquis en virtud del monopolio que tienen de nuestro mercado, que nos obliga a comprarle a los suyos en las condiciones que quieran imponernos. Y a venderles lo nuestro en los términos que le sean gratos (Albizu, 1975, Tomo I, p. 217).

El beneficio es para el poder dominante y el perjuicio para el país colonizado. Juan Manuel Delgado resume bien los atropellos cometidos por el invasor:

Las medidas del invasor fueron brutales: anulación del gobierno autonómico, instauración de una dictadura militar, ocupación de los puertos por el ejército invasor, imposición de la ley marcial, actos de violencia y abuso de militares contra la población civil, el secuestro de periodistas y cierre de periódicos, amenazas de fusilamiento a periodistas en el Morro, robo del cuarenta por ciento de la riqueza a través del canje de la moneda, expropiación de las embarcaciones españolas y puertorriqueñas para impedir el comercio, expropiación de tierras, encarecimiento de productos de primera necesidad, imposición de administradores en puestos públicos, cierre de los mercados hacia Europa, inmigración forzosa hacia tierras lejanas en busca de la muerte, masacres de obreros en las calles, la creación de un ejército de medianos y pequeños propietarios convertidos en peones, entre muchísimas medidas (Delgado, 2016, p. 244).

Frente a la guerra injusta que trajeron los invasores, Albizu invoca la idea de la guerra justa. En palabras de Gutiérrez del Arroyo:

Compromiso de conciencia. La guerra justa se funda en el principio de la legítima defensa y en el restablecimiento del derecho. Para Albizu, no cabe duda, se trataba también de una guerra justa para poner término a la conculcación del derecho que era para él, además vía de salvación moral (2000, p. 84).

Luis Canting ha examinado esta problemática de la guerra justa en Albizu Campos e invoca las razones que los tratadistas escolásticos del *ius belli* han argüido. Por ejemplo, San Agustín afirma: “Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado” (citado en Canting, 2016, p. 186). Por su parte, Tomás de Aquino acepta la argumentación agustiniana, pero agrega que el gobernante (el príncipe) tiene autoridad legítima sobre el reino que gobierna. La causa justa es la legítima defensa. También Francisco de Vitoria reconoce la injuria como causa justa para la guerra, es decir, la defensa legítima del agredido contra el agresor. Escribe Canting:

Es interesante observar que, para Albizu Campos, nuestra nación se encuentra bajo un constante ataque por parte del imperio estadounidense y, además, entiende que dicho ataque puede ser tenido por el más despiadado en el Nuevo Mundo (Canting, 2016, p. 187).

Albizu habla del hecho de que Puerto Rico se encuentra en “estado de perpetua guerra” y tiene pleno derecho a la legítima defensa.

Isabel Gutiérrez del Arroyo destaca que los ideales espirituales superiores son los que inspiran la pasión por la justicia en Pedro Albizu Campos: “Solo una concepción espiritual de la vida nos eleva a la ofrenda de lo que poseemos por una causa justa” (Albizu, en Gutiérrez, 2000, p. 101). Albizu constata que no solo ha habido una quiebra económica y política, sino también una quiebra moral y espiritual:

Puerto Rico presenta el cuadro de un naufragio de los valores humanos más preciados: el honor, el patriotismo, el sacrificio. El imperialismo yanqui, en lo moral, nos ha conducido al desprecio de nosotros mismos; en lo material, de propietarios nos han convertido en peones; y de peones en mendigos sentenciados a muerte (Albizu, 1975, Tomo I, p. 238).

Albizu Campos presenta al nacionalismo como una tabla de salvación, no solo en lo político y económico, sino también en lo espiritual.

El nacionalismo es la única salvación porque hace renacer en cada uno de nosotros la conciencia de un hombre libre para quien la dignidad humana no tiene precio, y quien no puede concebir por qué no tiene precio, y quien no pueda concebir por qué no tenga él el derecho de regir los destinos de sus hijos o de su patria. Esa renovación dolorosa del esclavo en persona libre no es fácil efectuarla y hay que tener la paciencia de la espera para que cristalice en lo interno en ese supremo bien del hombre, aunque tengamos que hacer el máximo esfuerzo para acelerar el proceso moral (Albizu, 1975, Tomo I, p. 238).

De ahí que Isabel Gutiérrez del Arroyo nos hable del “hombre nuevo” al cual apuesta el pensamiento y la praxis de Albizu. Según la historiadora, Albizu presenta dos arquetipos de ser humano ético, uno es el del “hombre nuevo” y el “hombre magnánimo” tal como lo describe Aristóteles:

Como pueden apreciar, el nacionalismo es un magisterio, es cátedra moral; se propone nada menos que la regeneración moral del puertorriqueño. Vuelve a mi mente el hombre magnánimo de Aristóteles: el hombre capaz de realizar arduas empresas (Gutiérrez del Arroyo, 2000, p. 57).

El elevado *éthos*, la sincera religiosidad y espiritualidad de Albizu, la interpreta Isabel Gutiérrez del Arroyo desde una teología de la liberación:

La teología de la liberación, aporte latinoamericano a la Iglesia universal, es aquella corriente de espiritualidad que reflexiona teológicamente sobre el sentido del compromiso de la Iglesia y de los cristianos con la justicia, con la liberación de los pueblos, en orden a la liberación de los pueblos (2000, p. 102).

La eminente historiadora evoca la figura del sacerdote guerrillero Camilo Torres y cita las siguientes palabras:

Quando existen circunstancias que impiden que los hombres se den a Cristo, el sacerdote tiene como función propia combatir tales circunstancias. [...] La comunidad cristiana no puede ofrecer el sacrificio de forma auténtica si, antes, no ha realizado de modo auténtico el precepto del amor al prójimo (citado en Lázaro, 1966, p. 24).

Es en ese contexto de un pensamiento liberacionista que Gutiérrez del Arroyo invoca la figura “del hombre nuevo”:

hay una zona del magisterio revolucionario que más directamente se dirige a lo formativo, a lo ético: aquel que pretende nada más y nada menos que formar – usemos la bíblica frase paulina– un hombre nuevo, el hombre que ha superado el coloniaje enajenante, deformador, atentatorio de su esencial condición de ser libre. Un hombre nuevo con una nueva conciencia de sí mismo y por ende del hombre en general, una nueva conciencia de sus responsabilidades patrias, de los derechos de su patria y de la de todos los pueblos; en resumen, una nueva visión de la vida. En su obra *Sociología de la revolución*, Fanon da testimonio de este fenómeno humano no de cambio radical que él ha visto operarse en los revolucionarios de Argelia (Gutiérrez, 2000, p. 93).

Conclusiones

En los tres revolucionarios puertorriqueños hallamos la misma pasión por la justicia y el mismo enfrentamiento a las injusticias. Los une la unidad de la defensa de la nacionalidad puertorriqueña y su independencia política. Por ello pensaron, con toda razón, la injusticia de la explotación económica y de la dominación política en que consiste el imperialismo. Hostos y Betances se enfrentaron al imperialismo español y estadounidense; Albizu Campos fue más severo con el imperialismo estadounidense, pues ya en el siglo XX

la dominación con la cual se enfrentaba era la del imperio del norte, aunque no faltan expresiones severas contra el imperio español.

Los tres revolucionarios invocan a su manera el derecho natural; a la soberanía de sí mismo y de cada pueblo o nación; el derecho natural a ser libres e iguales, iguales en cuanto nacemos libres. Hostos y Betances invocan la idea aristotélica de la “justicia natural”, entendida como un criterio universal, es decir, que va más allá del régimen jurídico de cada país. Albizu Campos también invoca el derecho natural, pero en un sentido más fuerte tal como lo entiende la moral católica: en efecto, ésta heredó de los estoicos griegos y romanos la idea de que la moral se funda en el derecho natural. Pudimos comprobarlo al referirnos al tema de las causas justas para una guerra defensiva, las cuales San Agustín, el Aquinate y Vitoria, entre otros, la fundan en el derecho natural. Carlos Rama (1980) alude también a la idea según la cual Betances tuvo cierta inspiración en los filósofos de la escuela de Salamanca, Vitoria, Suárez y Mariana.

La idea aristotélica de la “justicia natural” no invoca la derivación de normas de la naturaleza cuanto la universalidad de la norma. En la actualidad no es necesario defender la idea de una justicia natural o basada en el derecho natural, pero sí es necesario reconocer la justicia ética, superior a la justicia legal o determinada por el régimen jurídico particular de cada sociedad. Por ejemplo, Jacques Derrida es bien enfático en diferenciar el Derecho y la Justicia. “La cuestión de la justicia, que lleva siempre más allá del derecho, no se separa ya, ni en su necesidad ni en sus aporías, de la del don” (Derrida, 1995/1993, p. 39). “De la incalculabilidad del don”, agrega. Y entre nosotros latinoamericanos el filósofo chileno José Echeverría defiende la idea de una justicia prospectiva. El derecho prospectivo es crítico y lo es porque cuestiona el derecho vigente en lo que pueda tener de injusto. Esa crítica del derecho vigente se hace desde una idea prospectiva del derecho. El Derecho se hace así dinámico, pues implica una lucha social por nuevas ideas de justicia. El derecho prospectivo no excluye ni siquiera el cambio social revolucionario, “pues la revolución es ante todo una operación jurídica que consiste en alterar la pauta de la distribu-

ción” (Echeverría, 1986, p. 473). Y Pablo Guadarrama defiende también las bases éticas de la justicia, sin necesidad de defender la idea del derecho natural: “La aceptación de los derechos humanos supone entonces la de determinadas bases éticas [...] del que se derivan los principios de justicia que debe cumplir el orden jurídico” (Guadarrama, 2016, Tomo I, p. 473). O también: “Para justificar la inclusión de los derechos humanos en un derecho positivo, no se necesita la postulación de un ‘derecho natural’”. “Un orden justo no es sin más identificable con un orden jurídico existente” (Ivi, p. 324). Guadarrama concibe, con razón, los derechos humanos como conquistas que los sin derecho realizan enfrentándose a los poderes sujecionadores. Como bien decía Hostos, la historia como la lucha de los oprimidos contra los usurpadores del derecho.

Bibliografía

- Albizu Campos, P. (1975). *Obras*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Jelofe.
- Albizu Campos, P. (2007). *Escritos*. San Juan, Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas.
- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. (J. Marías & M. Araujo, Trad.s.). Madrid, España: Instituto de Estudios políticos (Obra original publicada sin fecha).
- Betances, R. E. (2013). *Obras completas*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Puerto.
- Betances, R. E. (2017). *Obras completas*. San Juan, Puerto Rico: Zoom Ideal.
- Bravo Gala, P. (1998). *El socialismo pre-marxista*. Madrid, España: Tecnos.
- Brunt, P. A. (1967). Trabajo y esclavitud. En J. P. Baldson (ed.), *Los romanos*. Madrid, España: Gredos.
- Canting, L. (2016). Tragedia nacional y una propuesta filosófica (optimista): la presencia del catolicismo en el discurso político de Pedro Albizu Campos. En *Pedro Albizu Campos. Lujo de la historia*. San Juan, Puerto Rico: Talla de Sombra Editores.
- Cicerón (1972). *Tratado de los deberes* (I, 33). (J. Guillén Cabañero, Trad.). Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico. (Obra original sin fecha).

- Cicerón (1991). *La república*. (Á. D'Ors, Trad.). Madrid, España: Gredos. (Obra original sin fecha).
- Delgado, J. M. (2016). Albizu, raíces hispanofilia y la identidad nacional En *Pedro Albizu Campos. Lujo de la historia. Actas de la Primera Jornada Pedro Albizu Campos*. San Juan, Puerto Rico: Talla de Sombras Editores.
- Derrida, J. (1995). *Los espectros de Marx*. (J. M. Alarcón & C. De Peretti, Trans.). Madrid, España: Trotta. (Obra original publicada 1993).
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley*. (A. Barberá & A. Peñalver, Trans.). Madrid, España: Tecnos. (Obra original publicada 1994).
- Echeverría, J. (1986). Lecciones preliminares de teoría general del Derecho y cambio social. *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico*, 3(LV).
- Fernández Aponte, I. (1992). *El cambio de soberanía en Puerto Rico*, Madrid, España: Editorial Mapfre.
- Godínez, E. (1985). *Cuba en Betances*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guadarrama González, P. (2016). *Democracia y derechos humanos. Una visión humanista desde América Latina*. Bogotá, Colombia: Penguin Random House. 2 volms.
- Guadarrama González, P. (2000). *Tratado de Moral*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Guadarrama González, P. (2006). *Lecciones de Derecho constitucional*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Instituto Hostosiano de Mayagüez.
- Hostos, E. M. (1969). *Obras completas*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Coquí.
- Lázaro, J. M. (1966). Camilo Torres, mártir del Evangelio. *La Escalera*, I (7).
- Morales Alvarado, M. (2000). Prólogo a Isabel Gutiérrez del Arroyo. En *Pedro Albizu Campos o la agonía moral. El mensaje ético de Pedro Albizu Campos*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Causa Común.
- Rama, C. (1980). *La Independencia de las Antillas y Ramón Emeterio Betances*. San Juan, Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. (A. Domínguez, Trad.). Madrid, España: Alianza Editorial. (Obra original publicada 1677).
- Stein, P. (2001). *El derecho romano en la historia de Europa*. Madrid, España: Siglo XXI.

13. Procesos de desarrollo social comunitario y medios digitales para la promoción de la justicia social en el Sur de Italia. Entre el apoyo y la resistencia al cambio social

por *Andrea Volterrani*

1. ¿Por qué el desarrollo comunitario? Entre las comunidades tradicionales, las nuevas comunidades y el desarrollo social

El cambio social en las sociedades contemporáneas en los últimos treinta años ha sido profundo (Bauman, 2000a/2000, Giddens, 1994), acelerado (Rosa, 2013), acompañado de riesgos crecientes (Beck, 1998), profundamente mediatizado (Couldry & Hepp, 2017; Hepp, 2020), con un fuerte impulso hacia la individualización, pero también con la presencia permanente de la solidaridad y la mutualidad (Alexander, 2006).

Quien se haya dormido a principios de los años 90 y se haya despertado ahora se encontrará con un contexto social y económico muy diferente en algunos aspectos, pero todavía muy similar en otros. Una fuerte continuidad de los procesos de individualización que, partiendo de una fuerte transformación del mundo del trabajo flanqueada por la revolución digital (Couldry & Hepp 2017, pp. 34-52), acentuó la soledad (Bauman, 2000b/1999), la flexibilidad extrema (Sennett, 1999/1998) y la idea de que sólo a través de la afirmación y transformación continua de la propia identidad la persona sería capaz de alcanzar sus objetivos y su realización. Una realidad global cada vez más interconectada tanto en lo económico como en el reparto de las crisis, desde las te-

territoriales naturales hasta las biológicas naturales, desde las derivadas del terrorismo y la guerra hasta las de la producción industrial ecológicamente insostenible (Diamond, 2019). La permanencia de desigualdades aún más radicalizadas entre los países y la fragmentación y multiplicación de los conflictos y guerras regionales locales han contribuido a las crecientes y continuas oleadas migratorias hacia los países más ricos del planeta (Ambrosini, 2005).

Pero junto a estos procesos, aunque de forma aislada y a veces no fácil de percibir y analizar, se han producido experiencias de reacción de comunidades y sociedades¹ en la dirección de la construcción y reconstrucción de nuevas colectividades tanto como organizaciones estables, como movimientos sociales, nuevas vías solidarias – aunque a veces temporales –, nuevas ideas que recuperan, fortalecen y desarrollan los lazos sociales entre las personas. Estas reacciones fueron imaginadas, promovidas y puestas en práctica por grupos de personas más o menos organizadas que estaban convencidas de que la relacionalidad generalizada y el crecimiento del capital social eran cruciales para aumentar el bienestar general de las personas, reducir las desigualdades territoriales y lograr la justicia social.

En el enfoque que hemos utilizado para apoyar y analizar las experiencias en las regiones del Sur de Italia, es sobre todo importante comprender mejor qué cambios se han producido en las comunidades y territorios y cómo es posible imaginar una forma diferente de activar vías de desarrollo social.

1.1 Cambiar y multiplicar las comunidades

Para iniciar un razonamiento sobre las comunidades en la actualidad, partimos de una reflexión de Michele Sorice (2019, pp. 121-126) sobre las comunidades urbanas que destaca cómo, en

¹ De la misma manera que las comunidades y las sociedades reaccionaron a los procesos de la primera industrialización y la difusión del mercado (Polanyi, 1974/1944).

los últimos diez años, nos estamos alejando de una idea de comunidad como estructura estable, continua en el tiempo y con relaciones internas bien definidas.

Sorice, refiriéndose a las comunidades urbanas, señala que:

Se han abierto nuevas vías de estudio [...] centradas en la idea de la comunidad como una estructura fundamentalmente líquida, con relaciones no necesariamente duraderas en el tiempo, en la que lo más importante es la relación con el territorio. En otras palabras, la dimensión espacial se ha impuesto sobre la temporal. Este cambio de perspectiva ha permitido considerar las comunidades territoriales desde el punto de vista de las prácticas sociales y, en particular, de las prácticas urbanas en los espacios compartidos. En este nivel, se ha hecho posible el estudio de "cuerpos sociales" híbridos, en los que, sin embargo, la dimensión participativa constituye uno de los elementos calificadores de la relación social (2019, p. 121).

La multiplicidad de experiencias comunitarias con estas características también parece haber retomado rasgos de las mutualidades obreras de fines del siglo XIX, pero con un vínculo con el territorio más que con lazos nacidos en el contexto laboral (Volterrani, 2016). Sorice nos ayuda de nuevo a profundizar en algunas de estas experiencias, como:

[...] a) Las asociaciones de calle: comunidades territoriales nacidas en función de la defensa de un espacio limitado o, a lo sumo, con objetivos relacionados con la regeneración urbana; b) los grupos de reapropiación tecnológica: comunidades que comparten el acceso a Internet a través de conexiones wi-fi abiertas; c) las experiencias de "rebelión por la acción": realidades del movimiento, con una fuerte connotación territorial, cuya actividad se centra en la creación de conciencia política también a través de la transmisión de conocimientos (desde la cocción casera hasta la creación de huertos compartidos, desde la formación sobre alimentos étnicos hasta la información sobre los derechos de los ciudadanos; d) grupos de solidaridad horizontal: desde los grupos de compra solidaria (a menudo vinculados a un territorio pero no necesariamente limitados) hasta los comprometidos en luchas en

defensa de la vivienda o, más genéricamente, en proyectos de co-housing; e) comunidades urbanas en sentido estricto: a menudo activadas por una o varias motivaciones de las anteriormente mencionadas pero luego capaces de organizarse de forma estable como espacio de confrontación y compromiso político en el territorio [...].

Andorlini, Basile y Marmo (2019, pp. 9-16), refiriéndose a estas experiencias hablan de innovación social, de lugares con alta intensidad relacional que se vinculan estrechamente dentro de las comunidades con el capital puente (Woolcock, 2001; Putnam, 2000) que, precisamente, construye vínculos puente entre las personas. En la siguiente sección, examinaremos con más detalle tanto la tipología de los vínculos sociales como las prácticas sociales y mediáticas que se desarrollan dentro de las comunidades territoriales.

1.2 La cuestión de las prácticas sociales y las prácticas mediáticas

A partir de las recientes reflexiones de Stephansen y Trerè (2020, pp. 3-22), se ha concebido el concepto de práctica social para intentar superar el “dualismo entre estructura y agencia, determinismo y voluntariedad” (Shove et al., 2012, p. 3), y desafía las formas predominantes de pensar sobre la subjetividad y la socialidad al

desplazar el enfoque de la investigación desde el estudio de los individuos, sus motivaciones y características subyacentes, hacia una investigación más profunda del contexto o las actividades, las prácticas sociales en las que participan (Spaargaren et al., 2016, p. 4).

Aunque no existe una única definición universalmente acordada de las prácticas sociales, la mayoría de los teóricos de las prácticas coinciden en que éstas abarcan una combinación de actividades y objetos materiales y culturales compartidos. Shove et al. (2012) desarrollan una comprensión de las prácticas que consta de

tres elementos principales: materiales (objetos, tecnologías, entidades físicas tangibles), habilidades (capacidad, conocimientos técnicos, técnica) y significados (significados simbólicos, ideas, aspiraciones).

Tomar las prácticas sociales como punto de partida nos permite plantear preguntas abiertas sobre lo que la gente hace en relación con los medios de comunicación y cómo estas prácticas relacionadas con los medios se combinan y se cruzan con otras prácticas sociales, facilitando así un análisis de los procesos sociales más amplios de los que forman parte las prácticas mediáticas (Couldry, 2004; 2012).

Según nuestro argumento, las prácticas sociales y mediáticas están profundamente entrelazadas y constituyen el "núcleo" de los lazos sociales que pueden rastrearse dentro de las comunidades territoriales.

En la intersección de los espacios privados y públicos, el concepto de familiaridad pública nos ayuda a comprender un paso más para nuestro viaje. Talia Blokland (2017, pp. 119- 120) viene en nuestra ayuda aclarando el significado:

La familiaridad pública caracteriza un tejido social de la ciudad en el que, gracias a repetidos encuentros fluidos y compromisos duraderos, los individuos son capaces de situar socialmente a los demás, de reconocerlos e incluso de esperar verlos: el vagabundo que duerme bajo el puente, con el que te cruzas todos los días, puede que un día ya no esté allí y te preguntes a dónde ha ido. Cuando el quiosco cierra, también podemos sentirnos un poco perturbados, porque la interacción casual con el dependiente nos ha hecho sentirnos integrados; estas experiencias nos hacen sentir en casa. Pero no sólo afectan a nuestro bienestar personal. Los repetidos encuentros fluidos y los compromisos duraderos también crean un entorno en el que se pueden producir y comprender los símbolos. El grafiti, por ejemplo, es una comunicación de símbolos que sólo tiene sentido para quienes tienen algún conocimiento de la subcultura o algún conocimiento local inducido por la familiaridad del público. Cuando las calles se vacían en una favela de São Paulo en cuanto pasa un coche de policía, esto se debe a que se sabe lo que puede ocurrir a continuación; y se

requiere la familiaridad del público para compartirlo. Es un conocimiento, pero no se puede aprender sino a través de la experiencia. Se basa en narraciones de lugares que no están (inicialmente) escritas. La familiaridad pública caracteriza un entorno relacional en el que entendemos lo que ocurre pero no tiene por qué parecernos correcto, justificable, agradable o positivo; tampoco nos dice cómo comportarnos. Aunque no sea necesariamente agradable desde el punto de vista psicológico, la familiaridad pública aclara lo social, y puede hacernos sentir seguros por ello [...] puede inducir un sentido de comunidad [...].

La familiaridad pública es muy relevante incluso en territorios con alta intensidad y presencia de delincuencia, organizada o no, porque nos permite sentirnos en comunidad incluso donde no es agradable ni acogedora, porque hemos comprendido los códigos culturales y las prácticas sociales que nos permiten sobrevivir y construir comunidad, a pesar del peligro. Además, es precisamente la "apertura pública" de los espacios comunitarios lo que nos permite construir comunidad a pesar del peligro.

La tipología de los vínculos sociales, los contextos relacionales de pertenencia y la familiaridad pública son herramientas que incluimos en nuestra caja de herramientas del nuevo enfoque del desarrollo comunitario, a las que hay que añadir ciertos aspectos simbólicos, culturales y mediáticos que nos permiten tener una visión más amplia de la articulación y la complejidad de la construcción de la comunidad en la actualidad.

1.3 Comunidades imaginadas, aspiraciones e imaginación cívica

El primer concepto que parece útil para nuestro razonamiento, aunque fue desarrollado en el contexto de la aparición de los nacionalismos gracias al desarrollo de la prensa diaria, es el concepto de "comunidad imaginada" de Anderson (1983). Lo importante para nuestro razonamiento es que muchas personas imaginan que pertenecen a algo, aunque individualmente adopten estilos de vida diferentes y tengan un imaginario cultural mucho más complejo y

articulado. Cada tipo de comunidad territorial ha construido y estratificado a lo largo del tiempo una forma imaginada que reside permanentemente en el imaginario colectivo de las personas que la habitan y, en parte, también en las que se relacionan con ella. Esta forma imaginada es algo que puede sufrir cambios bruscos sólo en ocasiones que provoquen una ruptura repentina (una catástrofe natural, una epidemia, un atentado terrorista, una gran crisis económica y social) (Schwarz, Seeger & Auer, 2016; Coombs & Holladay, 2012), porque de lo contrario permanece estable en el imaginario colectivo. En caso contrario, se mantiene estable en el tiempo, al tiempo que se enriquece con elementos procedentes de los cambios sociales y culturales del exterior, como la globalización o las migraciones internas y externas.

Sobre el concepto de Appadurai (2004) de la capacidad de aspiración, parece importante subrayar cómo las desigualdades en la capacidad de aspiración dentro de las comunidades tienen consecuencias para el desarrollo comunitario, ya que si en el crecimiento, como veremos, de una autoconciencia colectiva, los deseos y la imaginación de futuro juegan un papel relevante, entonces se hace fundamental trabajar este aspecto de forma prioritaria, especialmente en las partes más vulnerables, frágiles y marginales de la comunidad.

Pero este aspecto también está estrechamente relacionado con algunas características de la imaginación cívica

Definimos la imaginación cívica como la capacidad de imaginar alternativas a las condiciones culturales, sociales, políticas o económicas actuales; no se puede cambiar el mundo sin imaginar cómo podría ser un mundo mejor. Más allá de esto, la imaginación cívica requiere y se logra a través de la capacidad de imaginar el proceso de cambio, de verse a sí mismo como un agente cívico capaz de realizar el cambio, de sentirse solidario con otros cuyas perspectivas y experiencias son diferentes a las propias, de formar parte de un colectivo más amplio con intereses compartidos y de llevar las dimensiones imaginativas a espacios y lugares reales. La investigación sobre el imaginario cívico explora las consecuencias políticas de las representaciones culturales y las raíces culturales de la participación política. Esta definición con-

solida ideas de varias narrativas de la imaginación pública, la imaginación política, la imaginación radical, la imaginación pragmática, la insurgencia creativa o la fantasía pública. En algunos casos, la imaginación cívica se basa en las creencias sobre el funcionamiento real del sistema, pero tenemos una comprensión más amplia que hace hincapié en la capacidad de imaginar alternativas, incluso si éstas rozan lo fantástico. Con demasiada frecuencia, centrarse en los problemas actuales impide ver más allá de las limitaciones inmediatas. Esta visión de túnel perpetúa el statu quo, y las voces innovadoras – especialmente las que provienen de los márgenes – son derribadas antes de que puedan ser escuchadas (Jenkins et al., 2020, pp. 5-6).

La cultura popular es una parte integral de nuestro pensamiento sobre las comunidades, porque no es posible "cortar" lo que sucede en la producción cultural. Fausto Colombo, en una reciente relectura de Gramsci afirma que

Gramsci es consciente de que [...] [el] espíritu popular puede estar contaminado, hegemonizado por los discursos de las clases y estratos dominantes o por los sujetos del mercado cultural; y, sin embargo, parece mirarlo no sólo con cinismo, sino también con ternura, como una potencialidad subversiva a menudo no expresada, enraizada en la realidad social más profunda (2020, p. 18).

Stuart Hall escribe que

La cultura popular, mercantilizada y estereotipada como a menudo es, no es en absoluto, como a veces pensamos de ella, un escenario donde encontramos lo que realmente somos, la verdad de nuestra experiencia. Es un escenario profundamente mítico. Es un teatro de deseos populares, un teatro de fantasías populares. Es donde descubrimos y jugamos con las identificaciones de nosotros mismos, donde nos imaginamos, donde nos representamos, no sólo ante el público de fuera que no capta el mensaje, sino ante nosotros mismos por primera vez (1992, p. 250).

Situar la cultura popular en el centro de las comunidades significa también abandonar la idea de que sólo lo que atrae a unos po-

cos que tienen una visión de futuro es también lo que es bueno para toda la población. También significa cambiar la perspectiva de lo que a menudo descartamos como “lo que le gusta a la gente”. Ser capaz de entender la cultura popular en profundidad, saber apreciarla y hacerla propia viviéndola puede suponer iniciar verdaderos procesos de vuelco de la realidad de muchas comunidades territoriales, partiendo de un fuerte y arraigado proceso de empoderamiento.

Por lo tanto, se trata de un proceso de empoderamiento que, sin embargo, debe tener en cuenta todo lo que hasta ahora hemos incluido en nuestra caja de herramientas (prácticas sociales, familiaridad pública, tipos de vínculos, capacidad de aspiración, imaginación cívica, cultura popular) para poder desarrollar la comunidad.

Todo esto no puede verse aislado de un cambio de paradigma que estamos viviendo, el de la mediatización profunda (Couldry & Hepp, 2017; Hepp, 2020). En nuestro viaje a las comunidades es interesante introducir la reflexión de Andreas Hepp (2020, pp. 184-186) que relaciona las generaciones mediáticas con los horizontes mediatizados de las comunitizaciones. Según Hepp, hay tres generaciones de medios de comunicación:

(a) Las generaciones de los medios de comunicación de masas, que conocieron la radio, el cine, la prensa, el correo y el teléfono fijo en su etapa de formación y que más tarde se familiarizaron con la televisión, y que en la edad adulta se enfrentan a la digitalización.

b) La generación secundaria de los medios digitales, que también creció con la televisión, el cine, la radio, la prensa, el correo y el teléfono fijo, pero que ha adoptado parcialmente los medios digitales en el curso de su vida profesional y los ha convertido en parte integrante de su repertorio mediático individual.

(c) La generación de los medios digitales, que ha crecido después de la aparición de los medios digitales y para la que el cambio provocado por la digitalización es un componente natural de su entorno mediático general.

Hepp identifica y explica que

Se pueden distinguir cinco “horizontes mediatizados de comunitarización” globales – es decir, el conjunto de comunidades relevantes en las que se sitúa una persona – en las tres generaciones de medios de comunicación: minimalismo, localismo, centrismo, multilocalismo y pluralismo. Estos difieren en relación con los tipos de comunidades relevantes, en relación con la creación de redes de comunicación y en relación con el predominio de las cuestiones individuales en la construcción de la comunidad. Para simplificar, el horizonte de la comunitarización se reduce a muy pocas personas y temas. En consecuencia, la creación de redes de comunicación comunitarias está muy limitada, tanto en términos locales como translocales. El localismo se caracteriza por una forma principalmente local de creación de redes de comunicación. En cuanto a la construcción de la comunidad, el horizonte está dominado por las comunidades mediadas (locales) como la familia, el círculo local de amigos o el barrio. En definitiva, este horizonte se centra en la experiencia local de la comunidad en la ciudad, el barrio o el pueblo. El centralismo se caracteriza por un acentuado enfoque temático y una red igualmente comunicativa. Se refiere al dominio de una comunidad particular en el horizonte, por ejemplo, una escena cultural particular o una comunidad religiosa. La comunidad prominente se superpone a la coexistencia de otras comunidades. El cuarto tipo se llama multilocalismo. Su factor decisivo es la existencia de una red comunicativa translocal en relación con determinadas personas o temas en lugares definidos individualmente (por ejemplo, dos ciudades). Es la coexistencia local de diferentes comunidades. Por último, el pluralismo se caracteriza por una red comunicativa local y translocal muy fuerte. Las personas de este horizonte de comunitarización se interesan por las comunidades vinculadas a una variedad de temas, lo que se refleja en una dispersión de las orientaciones temáticas y en la diversidad de las comunidades en las que participan (2020, p. 186).

Este entramado de características comunitarias, redes de comunicación y relacionalidad hace más complejo el panorama de las comunidades que hemos analizado. Esto significa que no podemos ignorar el papel que desempeñan los medios de comunica-

ción (digitales o no) en los procesos de desarrollo comunitario. Está igualmente claro que no podemos atribuir a los nuevos medios de comunicación ni un papel salvador ni un papel transformador de las culturas territoriales.

1.4. Nuestra perspectiva sobre las comunidades: un primer punto de partida

En nuestra perspectiva, los territorios y las comunidades no son ni objetos ni sujetos de negocio. No son objetos porque los territorios y las comunidades son lugares profundamente entrelazados con las relaciones entre personas. Desde hace más de treinta años, se han propuesto y aplicado estrategias de marketing territorial que consideran los territorios como productos. Los territorios se caracterizan por un genio *loci* que puede y debe entenderse en una perspectiva histórica a largo plazo (Braudel, 1977/1949) y en una estratificación de culturas, relaciones y economías que han dado forma a lo que vemos hoy. A menudo, por razones ligadas a las empresas o a una idea verticalista del desarrollo económico, muchos territorios han perdido la idea de lo que era su *genius loci* y el potencial acumulado a lo largo del tiempo. Esta pérdida acentuada en las regiones del Sur se ha producido tanto por un auténtico saqueo de los recursos como por las oleadas migratorias que se sucedieron a lo largo del siglo pasado y que se reanudaron de nuevo a principios del nuevo milenio.

Esto ha transformado la comunidad imaginada y la imaginación cívica relacionada, así como la capacidad de aspiración de muchos de los tipos de comunidad que hemos tratado de describir en su complejidad y articulación. Un vacío que ha empobrecido cultural y muchas veces socialmente a las personas y a sus comunidades, sin poder tener una visión de un futuro posible diferente al que proponen las recetas habituales de desarrollo económico *tout court*, que han fracasado en las experiencias ya realizadas a lo largo del tiempo con residuos y desechos a veces difíciles de

borrar². Es en este marco donde intentaremos describir un enfoque diferente del desarrollo comunitario.

2. Procesos de desarrollo comunitario para la justicia social

El enfoque del desarrollo comunitario que proponemos no es nada nuevo porque muchos de los aspectos del proceso han estado y están presentes en el panorama de quienes se ocupan de la sociabilidad, las relaciones sociales, la cohesión social. Lo que hemos tratado de hacer es “alinear” algunos de estos aspectos (ideas, métodos, herramientas, tecnologías) para construir un marco que esperamos pueda ser interpretado por aquellos que quieran intentar entrar en las comunidades de una manera diferente.

Pero partamos de la multiplicación y diferenciación en las formas de construir y hacer comunidad que nos acompañan en la sociedad contemporánea. Es una multiplicación de la que podemos extraer algunas reflexiones. La primera es que no existe una única “receta” para abordar esta diferenciación y multiplicación. Los que imaginan que pueden intervenir utilizando viejos esquemas conceptuales ligados principalmente al desarrollo económico tradicional de las comunidades tienen y tendrán grandes dificultades. La segunda cuestión, más importante, es que en el centro del desarrollo y la construcción de la comunidad están las personas y las propias comunidades. Estar en el centro significa ser protagonistas de su propio futuro a través de una capacidad individual y sobre todo colectiva de pensar e imaginar lo que podría ser. Pero no podemos ser protagonistas si no somos conscientes de que formamos parte de una comunidad y de la condición en la que nos encontramos. La tercera cuestión es que no hay nadie que sea más

² Algunos procesos de desarrollo económico han construido las llamadas cate-drales del desierto, que en algunos casos se iniciaron y luego se cerraron, en otros nunca llegaron a despegar, pero los restos aún pueden verse desfigurando el paisaje en muchas comunidades del Sur, pero también en el Centro y en el Norte.

igual que los demás, por utilizar la descripción de Rebelión en la Granja de George Orwell (1988/1945), a la hora de trabajar por el desarrollo comunitario. Muchos experimentos fracasan precisamente porque alguien “impone” ideas y proyectos a otros que, a menudo, sólo pueden aceptar participar en algo pensado por otros. No sólo eso, y llegamos a la cuarta pregunta, sino que cualquier idea de desarrollo comunitario nace dentro y con la propia comunidad si pensamos que puede haber un verdadero proceso de emancipación y empoderamiento. En quinto lugar, las comunidades no se sitúan en un vacío cósmico, tienen una historia, a veces corta, a veces larga y muy larga, hay experiencias comunitarias con lazos muy fuertes e intensos pero cortos en el tiempo o con lazos muy débiles pero con capacidad de mantenerse temporalmente, hay comunidades pequeñas y aisladas y otras que se enfrentan a la complejidad urbana y metropolitana, hay comunidades que hacen del territorio bajo sus pies un punto fuerte y comunidades que no tienen territorio bajo sus pies pero tienen mucho en la red digital. Aunque parezca trivial, cada comunidad está inserta en un contexto de relacionalidad más o menos amplio con el que construye relaciones de cooperación, de conflicto e incluso de indiferencia mutua, pero que siempre caracterizan una relación. Ninguna comunidad está completamente aislada y se aísla de su entorno³, aunque esto no significa que no sea posible pensar e imaginar vías de desarrollo originales y diferenciadas. En sexto y último lugar, todas las comunidades se basan en las relaciones y la comunicación. A veces la densidad de las relaciones y del capital social es muy alta y se convierte en un recurso para el desarrollo social, otras veces la densidad es tan baja y enrarecida que dificulta la continuidad de las relaciones y los vínculos más débiles⁴

³ Incluso la llamada comunidad de elfos de los Apeninos Tosco-Emilianos (en el centro de Italia), a pesar de que ha elegido vivir sin el uso de ninguna tecnología (aunque los libros también son una tecnología), siguen teniendo contactos con las sociedades y comunidades con las que limitan. Para más información <https://ecovillaggi.it/rive/ecovillaggi/13-elfi.html?jjj=1591206022634>.

⁴ Esto no depende del tamaño de la comunidad. Por ejemplo, hay comunidades de 50 personas que no tienen ninguna relación entre sí más que una relación parental.

y sencillos. Aunque no exista una relación directa entre el capital social, la cohesión social y el desarrollo social⁵, un contexto más rico en relaciones es ciertamente capaz de activar más fácilmente los lugares para imaginar colectivamente el futuro de la propia comunidad.

En este nivel básico, pensamos que se deben recuperar conceptos y métodos que permitan la activación de las comunidades en la dirección de lo que Freire llamó la “concienciación” de los oprimidos (1970).

2.1. De la concienciación a la educomunicación

¿Por qué recuperar y actualizar a Freire en nuestro enfoque del desarrollo comunitario? Creemos que, aunque en condiciones históricas, económicas, culturales y sociales completamente diferentes, muchos individuos y comunidades pueden carecer de conciencia de su papel, de su potencial en términos de imaginación y aspiraciones.

Como afirma Freire:

[...] Cada uno de nosotros está comprometido en un proceso permanente de concienciación, como ser pensante en relación dialéctica con la realidad objetiva en la que opera. Lo que varía en el espacio y en el tiempo son los contenidos, los métodos y los objetivos de la concienciación [...] cuando los seres humanos han tomado conciencia y están capacitados para mostrar su realidad activa, para conocerla y para comprender lo que saben (1985, p. 172).

Pero, ¿cómo se activa este proceso de concienciación?, ¿Por qué la gente “descubre” el desarrollo comunitario?, ¿El deseo de

⁵ A pesar de la presencia de estudios desde los años 80 que vinculan la mayor densidad de relaciones y el capital social con la cohesión social y el desarrollo económico (Bagnasco & Trigilia, 1984; 1985), todavía no está del todo claro qué relaciones van en esta dirección y cuáles dificultan (como las vinculadas al crimen organizado).

pasar a la actividad se produce después de determinados acontecimientos desencadenantes?, o ¿mediante el crecimiento de los espacios de participación real y la multiplicación de la ciudadanía activa?, o ¿a través de la presencia activa e integrada de los medios digitales para apoyar las acciones comunitarias? Probablemente sea una mezcla de todo esto con elementos adicionales que exploraremos en este capítulo.

Lo que nos interesa es construir una conciencia generalizada y capilar en las comunidades y no, en cambio, una vanguardia inteligente capaz de tener ideas y proyectos sobre la comunidad, que a menudo, especialmente en el Sur, permanece aislada e incapaz de incidir en las dimensiones estructurales del cambio social, cultural y económico. Sólo a través de la implicación de toda la población en este proceso colectivo de sensibilización se pueden poner en marcha vías plurales de desarrollo comunitario.

El primer paso es explorar el trabajo realizado por Freire y otros desde una perspectiva educomunicativa:

Frente al enfoque difusionista, en el que la comunicación se entendía como la transmisión jerárquica de conocimientos de uno a muchos, Freire propuso un enfoque participativo y dialógico, en el que la comunicación se entendía como la producción democrática de conocimientos. Además, en respuesta al modelo bancario, en el que la educación se entendía como un instrumento de domesticación y opresión de los grupos subyugados por los grupos dominantes, Freire propuso modelos de educación problematizadores y liberadores. Freire estableció una relación recíproca entre las prácticas comunicativas y educativas e interpretó los procesos de comunicación y educación como círculos culturales, que generaron la conciencia y politización de los participantes [...] (Barbas, 2020, pp. 74-75).

Otros autores (Gutiérrez, Kaplun y Prieto) han sentado las bases de un modelo educativo de comunicación caracterizado por fomentar la participación, el empoderamiento y la toma de conciencia para generar una transformación individual y colectiva.

El trabajo analizado y propuesto por Barbas hace referencia a una serie de metodologías centradas en el protagonismo de las

personas, el *feed-forward* (que describe el trabajo participativo realizado con los medios de comunicación) y la investigación-acción participativa.

No es fácil adoptar métodos y técnicas que puedan favorecer los procesos de empoderamiento individual, grupal y comunitario (Piccardo, 1995), porque todavía estamos inmersos en marcos culturales en los que es difícil imaginar que incluso las personas más frágiles y vulnerables de una comunidad puedan convertirse en protagonistas. Por ejemplo, en el caso de las personas discapacitadas, a menudo se encuentran soluciones a sus supuestas necesidades sin ni siquiera consultar a las personas afectadas porque se las considera incapaces de expresar una opinión o incluso un pensamiento⁶.

La primera revolución es cultural, sobre todo en aquellos que llevan años en las políticas sociales y también en el tercer sector, a los que les cuesta imaginar la posibilidad de construir desde abajo, junto con la gente de las comunidades, a través de la comunicación, las relaciones y los lazos sociales conectados a procesos educativos compartidos. ¿Pero qué proceso podemos imaginar?

2.2 Una idea de proceso para el protagonismo de las personas y las comunidades

En primer lugar, debemos intentar delimitar las comunidades potenciales. Con esto no queremos decir que levantemos barreras de ningún tipo (culturales, sociales o físicas), sino que identifiquemos el rango de acción inicial donde podemos imaginar el desarrollo de la comunidad⁷. Además, hablamos de comunidades

⁶ Esto es lo que ocurre cuando se construyen proyectos para el llamado *After Us* (lugares para personas discapacitadas cuyos padres han fallecido) en los que las personas que se supone que vivirán allí en el futuro no tienen voz en ninguna de las dimensiones propuestas (vivienda, vida cotidiana, deseos y aspiraciones).

⁷ Por ejemplo, un bloque de pisos, una calle, un barrio, un pequeño pueblo si hablamos de comunidades con una referencia territorial, o una página o una serie

potenciales porque no conocemos ni el tipo ni la morfología, y ni siquiera si hay débiles lazos comunitarios. Dentro de este espacio (real, digital, imaginario) es posible detectar, mediante la observación participante y la escucha generalizada, los múltiples tipos de relaciones y vínculos sociales⁸ entre las personas.

En lo representado podemos identificar tres situaciones más interesantes que otras. La primera es aquella de los vacíos relacionales, es decir, los individuos que no tienen relaciones y vínculos sociales significativos de tipo familiar o comunitario. Puede tratarse de personas que, aun perteneciendo a la comunidad, están aisladas por decisión propia (más raramente), por razones ligadas a las esferas de la vida⁹, por condiciones temporales¹⁰ o por características específicas del lugar donde se formó la comunidad¹¹. Son condiciones completamente diferentes que dentro de una comunidad potencial pueden representar un problema¹², pero también un recurso para construir puentes relacionales con realidades y comunidades diferentes¹³. La segunda es aquella de los espacios donde hay una mayor densidad de relaciones desde el punto de vista cuantitativo. Si esto se correlaciona positivamente con la ca-

de páginas en los medios sociales, un blog, un foro de Internet, una plataforma digital de formación y/o participación.

⁸ Las relaciones se distinguen de los vínculos sociales por la profundidad y la reciprocidad e intencionalidad de las acciones comunicativas. Ambas cosas son fundamentales para crear confianza y capital social (cfr. por ej., Burt, Cook & Lin, 2001).

⁹ Las esferas de la vida son los ámbitos relevantes de la vida cotidiana (salud, hogar, relaciones sociales, relaciones familiares, situación laboral, situación de ingresos) en los que un individuo puede pasar de una situación de inclusión social a una situación de exclusión social, pasando por una fase de vulnerabilidad (Castel, 1995).

¹⁰ Por ejemplo, personas que acaban de mudarse a un lugar, personas migrantes, personas que acaban de unirse a una plataforma/grupo/chat.

¹¹ Por ejemplo, algunas zonas de viviendas suburbanas o distritos de dormitorios.

¹² Como las personas mayores solas o los solteros dependientes.

¹³ Los migrantes pueden ser un recurso, así como los jóvenes de segunda generación o los que viven en más de una comunidad al mismo tiempo (Ambrosini & Molina, 2004; Della Zuanna, Farina & Strozza, 2009).

lidad de las relaciones¹⁴, tenemos la constitución y permanencia de micronúcleos de capital social comunitario a disposición de quienes viven en esa zona. La tercera son las numerosas situaciones intermedias que suelen constituir la mayor parte de las relaciones y lazos sociales que pueden detectarse en las comunidades. Esas relaciones que pueden leerse a través del concepto de familiaridad pública de Blokland, que exploramos en el capítulo anterior, y que pueden relacionarse con la intimidad o con la esfera pública. Son relaciones que a menudo constituyen la columna vertebral de las comunidades con poca capacidad de incidir en el proceso de concienciación posible que hemos descrito.

Quienes trabajan en el ámbito social suelen centrarse sólo en los vacíos relacionales, favoreciendo las intervenciones destinadas a contener las situaciones de exclusión social y, sólo en casos excepcionales, como los provocados recientemente por la pandemia del Covid-19, también en la parte de familiaridad pública de las comunidades.

En la perspectiva del enfoque de desarrollo comunitario que proponemos, se trata de activar tanto la construcción de redes relacionales y lazos sociales para “cubrir” las lagunas relacionales, como también de aumentar la densidad de las relaciones y los lazos sociales en las situaciones intermedias, vinculándolas tanto a los micronúcleos de capital social ya presentes como favoreciendo la construcción de nuevas densidades.

En este proceso de activación comunitaria, un papel fundamental lo desempeñan los activadores comunitarios, figuras que deben tener una mezcla de habilidades y conocimientos: métodos e instrumentos del antropólogo que actúan en territorios reales y digitales (escucha, observación participante); métodos e instrumentos para gestionar la comunicación interpersonal cara a cara y

¹⁴ Por calidad nos referimos a aquellas relaciones que crean oportunidades de crecimiento individual y colectivo desde el punto de vista cultural, social y económico. Por el contrario, puede haber una densidad bastante alta de relaciones de mala calidad cuando hay fuertes núcleos de delincuencia organizada basados en relaciones familiares. En este caso, el tipo de crecimiento individual y colectivo está orientado a la ventaja económica a corto plazo de unas pocas personas y no de toda la comunidad.

mediada digitalmente; métodos e instrumentos para crear producciones multimedia digitales y no digitales y para gestionar plataformas digitales para la participación y la comunidad; métodos e instrumentos para facilitar la participación, la creación de redes y el empoderamiento individual, grupal y comunitario; métodos e instrumentos para construir grupos informales y formales y, en general, formas de asociación.

A través de su presencia continua en los territorios reales y digitales de las comunidades, los activistas, junto a las personas de las comunidades, pueden apoyar (y no sustituir) la creación de grupos informales y formales, asociaciones de base, comités de vecinos, plataformas digitales específicas y espacios digitales para la inclusión social.

Los resultados de este proceso no son predecibles ni ilustrativos de entrada porque, precisamente, se trata de una complejidad y una articulación de comunidades muy amplia. En segundo lugar, las reacciones de las personas pertenecientes a ese contexto comunitario específico a las demandas de los activistas no son predecibles. Por último, no tendría sentido en la lógica de la concienciación y el protagonismo de las personas y las comunidades traer desde fuera la idea de desarrollo a la que adherirse y los resultados esperados.

Este método fue la inspiración de una temporada, aún no concluida del todo, de una idea de desarrollo social y económico “lanzada desde arriba”¹⁵ por quienes ya sabían lo que esa comunidad necesitaba tras una lectura precisa de las necesidades de la gente¹⁶.

¹⁵ Las intervenciones de industrialización “forzada” en el Sur (pero también en el Centro de Italia), concebidas lejos de las comunidades territoriales del Sur, han producido, en algunos casos, obras, en otros, obras concluidas, pero, en la mayoría de los casos, desastres medioambientales y sociales que siguen constituyendo un verdadero obstáculo para la recuperación de algunas comunidades, como, por citar sólo algunos ejemplos conocidos, Gela, Taranto, Gioia Tauro, Piombino y Rosignano Solvay.

¹⁶ Para una lectura crítica de la lectura de las necesidades, véase el fino análisis de Vergani, 2010.

Pero, ¿cuáles son las variables que hay que mantener bajo control en un proceso de desarrollo comunitario? En primer lugar, el tiempo. Los procesos de desarrollo comunitario deben prolongarse en el tiempo para generar confianza en la gente y, sobre todo, para sensibilizarla y hacerla protagonista. En segundo lugar, los métodos para facilitar los procesos participativos y democráticos son una variable importante para iniciar procesos reales de empoderamiento. Más allá de las técnicas, es importante subrayar que no es posible activar el desarrollo social en comunidades donde no hay posibilidad de confrontación abierta, incluso de conflicto, de carácter democrático. Cuando esto no está permitido, como en el caso de los lugares con alta densidad y presencia de delincuencia organizada, la activación del proceso tiene como objetivo, en primer lugar, construir espacios de libertad. Por último, la tercera variable es la construcción de relaciones y vínculos sociales. Cuando éstas son escasas o enrarecidas o poco practicadas, el trabajo de conectarlas, coserlas y construirlas es aún más importante de lograr. Las comunidades en las que hay relacionalidades generalizadas (Mazza & Volterrani, 2008) no son muchas y las que hay, suelen tener dificultades para cuidarlas, mantenerlas y reproducirlas en el tiempo porque hay muchas y variadas dinámicas sociales que han empujado y empujan en sentido contrario: procesos de individualización, cultura hegemónica de mercado, crecientes desigualdades sociales y económicas.

3. Experiencias en el Sur de Italia. El caso de Pellarò

El contexto de las regiones del Sur de Italia es especialmente relevante para el enfoque del desarrollo comunitario que hemos intentado describir anteriormente.

Se están llevando a cabo numerosas experiencias en el Sur de Italia¹⁷. El que más vamos a destacar es aquel del desarrollo so-

¹⁷ Aquí queremos mencionar la trayectoria del *Patto Partecipativo del Fiume Simeto* en la provincia de Catania, la experiencia de Gela en la provincia de Caltanissetta y el trabajo en Austis en Cerdeña. En la primera experiencia, se desa-

cial comunitario en Pellaro, un barrio de Reggio Calabria, porque resume bien las reflexiones que hemos hecho en los párrafos anteriores.

El barrio de Pellaro tiene unos 10000 habitantes y está situado en la parte sureste de la ciudad de Reggio Calabria, en Calabria, una de las regiones más pobres y vulnerables del Sur de Italia (Svimez, 2019). La elección del distrito se hizo junto con el Consorcio Macramè¹⁸ sobre la base de los siguientes criterios: delimitación espacial, grado de pertenencia y nivel de pobreza. La delimitación del barrio de Pellaro fue muy sencilla porque algunas calles lo delimitan tanto del resto de la ciudad como del campo y otros suburbios. El mar cierra el último lado del trapecio¹⁹.

El sentimiento de pertenencia a Pellaro es muy fuerte porque el distrito había sido un municipio independiente antes de fusionarse con Reggio Calabria en 1927. Esto significa que en la memoria de las generaciones mayores sigue existiendo un periodo histórico en el que el barrio tenía autonomía política y administrativa, un recuerdo que se ha transmitido a las siguientes generaciones y que es motivo de orgullo para el barrio. Su nivel de pobreza

rollaron acciones para consolidar las comunidades que inicialmente habían protestado contra la localización de una planta de conversión de residuos en energía (incineradora) en su zona y que luego desarrollaron múltiples actividades de abajo hacia arriba para el desarrollo de la agricultura sostenible, la ecología del territorio (ecomuseo del río Simeto) y la implicación de las pequeñas comunidades de los pueblos. En la segunda experiencia, se desarrollaron acciones educativas de abajo a arriba en el barrio obrero de Settefarine, que no fueron toleradas por la delincuencia organizada local porque ofrecían una alternativa al reclutamiento de las personas más pobres y vulnerables. En la tercera experiencia, una cooperativa social que gestiona un centro de acogida para inmigrantes comprendió la necesidad de implicar a la población del pequeño municipio, entendiendo primero las dinámicas culturales y sociales que allí se sumergen, e interviniendo después para construir vías de intercambio.

¹⁸ El Consorcio Macramè es un consorcio de cooperativas sociales que lidera el programa de desarrollo comunitario del barrio de Pellaro, financiado por la Fondazione Con il Sud.

¹⁹ El mapa está disponible en el siguiente enlace:

<https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1nLejxX3pAA6daViY6IgTEienycFekZrz&ll=38.03356171614564%2C15.65880932396091&z=14> (visitado el 4 de octubre 2021).

sitúa a Pellaro en una posición media en comparación con otros barrios de la ciudad de Reggio Calabria²⁰. Este aspecto es importante porque las intervenciones en situaciones en las que la pobreza está muy extendida o, por el contrario, en barrios en los que la pobreza es escasa, no habrían permitido una buena evaluación de la dinámica del desarrollo comunitario, la inclusión digital y el posible aumento del capital social.

Además, es importante subrayar que el trabajo con personas vulnerables dentro de las comunidades en una perspectiva de investigación-acción se hace aún más difícil en un contexto territorial como el de Calabria por al menos tres razones. En primer lugar, la fuerte presencia e infiltración de la delincuencia organizada (*'ndrangheta*) en casi todas las actividades económicas hace que, para la mayoría de la población, la ilegalidad, la extorsión, la usura y las amenazas formen parte de la vida cotidiana y adquieran el carácter de familiaridad pública (Blokland, 2017 pp. 119-120), lo que presupone un conocimiento generalizado y una “atención liminar” dispuesta a convertirse en “atención al peligro inminente” de forma rápida y automática. En segundo lugar, el contexto territorial se caracteriza por la existencia de zonas degradadas (residuos no recogidos, casas en ruinas, etc.) junto a zonas residenciales sin fisuras. En el caso de Pellaro, la vulnerabilidad coexiste con áreas de inclusión social, lo que hace que el trabajo con la comunidad sea más complejo y articulado. En tercer lugar, la forma de pensar y vivir la vida cotidiana está impregnada de una profunda desconfianza y una fuerte ausencia de vínculos de confianza, lo que puede vincularse en parte a factores históricos y culturales de larga duración que han configurado la identidad de los calabreses de Pellaro y, en general, de todos los que viven en las regiones del Sur de Italia.

²⁰ Las familias con posibles dificultades económicas representan el 5,10% del total de familias de Reggio Calabria. Para entender la magnitud del problema, la ciudad de Florencia, en la región de la Toscana, en el Centro de Italia, y la ciudad de Bérgamo, en Lombardía, en el Norte de Italia, tienen un porcentaje del 1,20%, cinco veces inferior al de Reggio Calabria (Openpolis, 2011 <https://www.openpolis.it/esercizi/come-la-poverta-educativa-colpisce-i-minorinei-comuni-italiani/> 21 de julio de 2020).

Más que referirnos al conocido concepto de familismo amoral (Banfield, 1958), creemos que es más importante destacar que los procesos de desarrollo económico que se han impuesto desde arriba desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad no han permitido un verdadero proceso de modernización ni, mucho menos, un proceso de cambio cultural y social profundo, trabajando en el crecimiento de la cohesión social, los derechos y la legalidad (Borgomeo, 2013). Si añadimos los amplios procesos migratorios de las regiones del Sur hacia no sólo las regiones del Norte de Italia, sino también hacia los Estados del Norte de Europa, América y Australia, las regiones del Sur han sufrido y siguen sufriendo un empobrecimiento de las energías más jóvenes que han decidido abandonar su tierra.

3.1 ¿Qué significa involucrar a las personas más vulnerables en los espacios digitales?

En el marco del enfoque que hemos descrito, también es necesario describir lo que significa involucrar a las personas más vulnerables tanto en las actividades presenciales como en los espacios digitales. Existen al menos tres tipos de implicación que también representan en parte diferentes grados de participación de las personas en el proceso de desarrollo comunitario. Los primeros son los espectadores, es decir, los que observan sin participar en lo que ocurre. En cierta medida, es la primera etapa de la implicación, pero también es el comportamiento de quienes aún no confían en las propuestas realizadas. En el caso de los espacios digitales, se trata de una situación paradójica, ya que las personas confían más en las propuestas comerciales “lejanas” (por ejemplo, Facebook, Instagram), que ciertamente son menos transparentes en sus políticas de privacidad (Couldry & Mejias, 2019) que las propuestas de “proximidad”. En el caso de los encuentros cara a cara, se da la paradoja de que incluso se prefieren las situaciones

ilegales²¹ en las relaciones en lugar de formar nuevas relaciones en las que se necesita confianza. Esta actitud es coherente en un contexto en el que una de las expresiones populares utilizadas para entender si se confía o no es “*cu apparteni*”, que expresa la idea de que toda acción que se realiza tiene su origen en un interés (su familia, su amo, su cónyuge, etc.)²². El segundo tipo son los usuarios. Han superado su desconfianza y aprovechan las propuestas que les hacen, tanto los activistas cara a cara como en la plataforma. Juegan con los espacios digitales y están dispuestos a involucrarse en propuestas de diversión y agregación no formal, pero todavía tienen que hacer suyas esas actividades y propuestas. El tercer y último tipo son los protagonistas. Son aquellos que proponen actividades y experiencias, presenciales o en la plataforma digital, y que se han “activado” en el contexto comunitario. Las tres tipologías no existen en una escala ascendente (de espectadores a protagonistas), sino que son los diferentes grados de implicación de las personas vulnerables con respecto a los espacios digitales y no comunitarios.

3.2 Metodologías de investigación-acción

Escuchar y observar a la comunidad es el primer paso en cualquier proceso de desarrollo comunitario porque es lo que nos permite sumergirnos en la comunidad y caminar junto a su gente. En la investigación-acción que emprendimos tratamos de utilizar un método mixto que, por un lado, permitiera el protagonismo de

²¹ Por ejemplo, la delincuencia organizada cumple a menudo una función de “servicio social” sustitutivo, con el fin de hacer que el beneficiario contraiga una deuda que se cobrará de la manera y en el momento que se especifique.

²² Esta frase, muy difícil de traducir del dialecto regional al italiano, podría significar: ¿quién eres, a qué familia perteneces, ¿cuáles son tus orígenes, de dónde vienes?, etc. Realmente creo que esta frase calabresa expresa el verdadero significado de la palabra “pertenencia”, es decir, la propiedad. La pregunta no tiende a aclarar quién eres, qué haces, de dónde vienes, sino única y simplemente a dar a conocer quién es tu amo, quién puede administrar tu vida y disponer de ella.

la gente del barrio y, por otro, nos proporcionara elementos cognitivos para ser analizados posteriormente.

Para ello, seleccionamos a un grupo de seis personas de Reggio Calabria, entre ellas una del barrio de Pellaro, todas ellas expertas en trabajo social, para llevar a cabo una investigación sobre el proceso de desarrollo comunitario. Estas personas, a las que llamamos “activadores de la comunidad”, fueron formadas tanto en los aspectos metodológicos de la investigación-acción a realizar en el territorio como en los que se llevan a cabo en los espacios y plataformas digitales.

El primer método utilizado fue el de la escucha activa, propuesto por Marianella Scavi (2002) y ahora bien conocido entre quienes se dedican al trabajo social en Italia.

Esta metodología da un vuelco al enfoque que tradicionalmente caracteriza a un buen observador: ser pasivo, neutral y desatento a las emociones que despierta el intercambio; y propone un modelo de comportamiento activo: apertura al diálogo y disposición a cuestionar las propias certezas.

Muy relacionada con la escucha activa está la observación participante, un método nacido de la antropología (cfr. Balsiger & Lambelet, 2014, pp. 144-172) que permite observar participando directamente en la vida cotidiana de las comunidades. Pero, ¿qué hemos observado? (De Blasio et al., 2017, pp. 118-127). En el centro de nuestra atención están las prácticas sociales y mediáticas de las personas que viven en las comunidades reales y digitales de Pellaro para comprender en detalle: los comportamientos, las actitudes, los lenguajes y las culturas compartidas en los barrios, las calles, los bloques de apartamentos, los espacios reales y digitales; los lugares de familiaridad y conflictos públicos en los espacios reales y digitales; la presencia de lugares colonizados por la delincuencia común y/o organizada; la presencia de elementos visuales y/o rituales recurrentes con significados particulares compartidos en la comunidad; las expresiones públicas de religiosidad.

Durante la investigación-acción, tras un breve curso de formación, los activistas de la comunidad utilizaron entrevistas infor-

males, entrevistas en profundidad y entrevistas biográficas (De Blasio & Sorice et al., 2017), así como grupos focales en determinadas ocasiones para explorar aspectos específicos con mayor profundidad. También se formó a los activistas en procesos de facilitación de la participación, como la tecnología de espacios abiertos (Owen, 2008), con el fin de intervenir para apoyar el protagonismo de la gente en el barrio de Pellaro.

Por último, otro momento fundamental de la formación y la co-construcción tuvo que ver con las plataformas digitales comerciales y propietarias. En cuanto a las plataformas comerciales, decidimos considerar como pertenecientes al territorio de la comunidad de Pellaro todos los espacios digitales construidos por los habitantes de los principales medios sociales (Facebook e Instagram). En estos espacios, los activistas comunitarios utilizaron el método de observación participativa tras ser presentados por los gestores de los espacios y grupos en las redes sociales. Además, decidimos utilizar Google Maps para cartografiar los testigos privilegiados incluyendo las entrevistas realizadas, las organizaciones sin ánimo de lucro activas en el barrio con sus actividades, la percepción de los habitantes sobre la división de las zonas relevantes del barrio, las zonas degradadas y/o abandonadas y, por último y más importante, las relaciones entre las personas. Este último mapeo²³ condujo a la co-construcción, junto con los activistas y algunos de los habitantes del barrio, de un espacio digital²⁴ propio que permitiera un doble uso: el primero como lugar de recogida de los datos recogidos a través del trabajo de los activistas²⁵ de forma innovadora, y el segundo como lugar para implicar a los habitantes de Pellaro en su uso y en el protagonismo, con especial atención a los que se encuentran en situaciones más vulnerables.

²³ La plataforma digital local está disponible en <https://webapp.ekei.it/app/tor/login>.

²⁴ Aunque el espacio digital se parece a un SIG (Sistema de Información Geográfica), gracias al uso de la inteligencia artificial, intenta conectar diferentes funciones, como la gestión del espacio personal y las redes relacionales.

²⁵ Por ejemplo, captar la diferente densidad relacional de las distintas partes del barrio de Pellaro en términos de número y calidad, edad y posición social.

3.3. Vulnerabilidad e inclusión digital en Pellaro: las etapas de un proceso

El proceso de implicación de las personas vulnerables del barrio de Pellaro ha seguido una serie de etapas que vamos a repasar antes de hablar de los primeros resultados de la investigación-acción.

El primer paso fue la selección y formación de los activistas comunitarios, que fueron un recurso fundamental para facilitar el acceso al barrio, tanto desde el punto de vista del conocimiento previo de los habitantes como desde el punto de vista lingüístico²⁶, y por su capacidad de “camuflaje” dentro del barrio y de los espacios digitales inicialmente activos. El trabajo previo de escucha y observación de los participantes duró unos 4 meses. Durante este periodo, fue posible identificar a los individuos más vulnerables dentro de la comunidad, reconstruyendo tanto su historia personal como la red de relaciones en la que estaban inmersos o, como ocurría a menudo, la ausencia casi total de relaciones. Reconstruir un tejido relacional en torno a las personas perdidas no es fácil (Devastato, 2016; Allegri, 2015). Además de los espacios presenciales, las propuestas en los espacios digitales contribuyeron decisivamente a “enganchar” a los vulnerables aislados. Las actividades propuestas en los espacios digitales eran inicialmente muy sencillas: apoyo en la comprensión de los espacios digitales (accesibilidad, funcionamiento), actualización de los datos de un individuo, adición de una foto antigua a su perfil, un juego presencial a realizar en los espacios digitales para dar una sensación de continuidad en las relaciones, contacto a horas no habituales (por ejemplo, a última hora de la tarde después de cenar) para ha-

²⁶ Como en todas las regiones italianas, excepto Toscana, el dialecto local (que a menudo no es un dialecto, sino una lengua completamente diferente) se habla junto con la lengua italiana. En Reggio Calabria, el dialecto calabrés es básicamente incomprensible para los forasteros, incluso para los que conocen muy bien la lengua italiana, porque contiene términos y modismos derivados del árabe, el griego y, en parte, el albanés.

cer sentir la presencia de los activadores. Aunque lento, el enfoque en la construcción y el mantenimiento de las relaciones cara a cara fue útil para el compromiso en los espacios digitales y, a la inversa, la presencia activa en los espacios digitales fortaleció las relaciones reales, creando un circuito virtuoso que amplificó la densidad de las relaciones positivas en torno a las personas más vulnerables.

3.4. Primeros resultados de la investigación-acción

Los primeros resultados de la investigación-acción pueden resumirse en tres pasos. El primero es el grado de implicación de los habitantes de Pellaró en los espacios reales y digitales en términos cuantitativos. Se han establecido relaciones en el barrio con 2.000 personas (el 20% del total), algunas de las cuales (unas 200) no son residentes, pero siguen frecuentando los espacios del barrio. Hasta ahora se han podido colocar en la plataforma digital unas 600 personas, algo más del 5% del total. De ellos, 120 se consideran vulnerables (1%). El resultado es especialmente relevante porque hemos conseguido establecer una relación significativa con muchas de las personas con las que se han puesto en contacto los activistas comunitarios durante un largo periodo (unos 8 meses de trabajo). La segunda es la calidad de las relaciones.

La figura 1 es un ejemplo de la red inicial de relaciones (tanto presenciales como digitales) de una calle situada en el barrio de Pellaró. A través de los activadores, fue posible tanto reconstruir la situación de las relaciones, como empezar a promover una mayor densidad de relaciones y construirlas donde antes no existían. Sin embargo, el resultado más importante²⁷ es que la calidad de las relaciones que se han construido tiene, para las personas implicadas, características de mayor intensidad, significado, emocionalidad y proximidad que antes. Situarse en relaciones que se perciben cualitativamente como positivas y satisfactorias ayuda a

²⁷ Estos aspectos surgen del análisis de las entrevistas en profundidad realizadas tras la construcción de las redes relacionales.

crear las condiciones para salir de las circunstancias de aislamiento o vacío relacional.

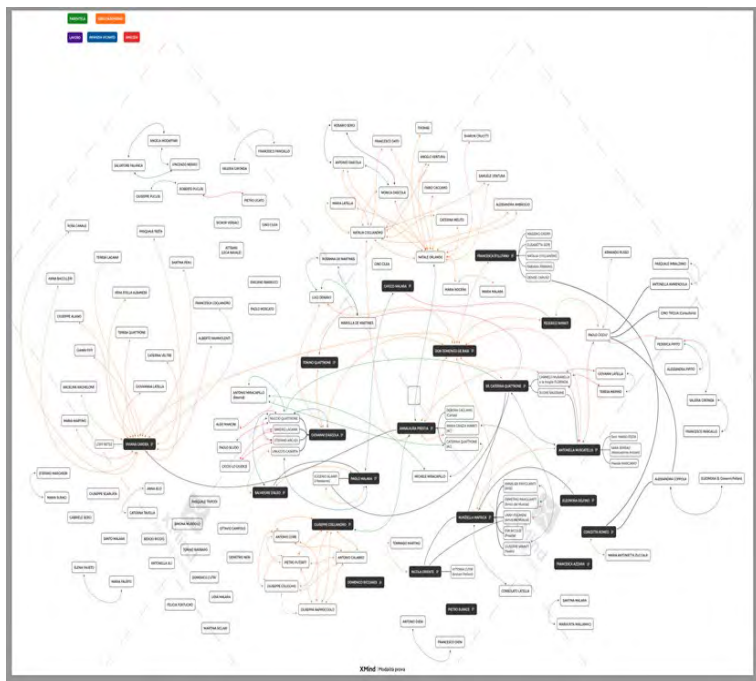


Figura 1 - Ejemplo de reconstrucción inicial de relaciones en una calle del barrio de Pellaro (software X-Mind)

El tercero es el uso integrado del trabajo comunitario sobre el terreno y en los espacios digitales para la inclusión de personas marginadas y vulnerables. Los dos primeros resultados no habrían sido posibles si no hubiéramos construido un proceso de trabajo de desarrollo comunitario que integra el contacto tanto en los espacios territoriales como en los digitales, un contacto hábil, continuo, solidario y cercano para construir la confianza que, como hemos visto, es parte integrante del capital social puente (Woolcock, 2001). Es a través de esta actividad generalizada que las personas pudieron acceder a los espacios digitales, superando así,

para algunos, la fuerte brecha digital y, sobre todo, las dificultades cognitivas y las deficiencias culturales que no les permitieron percibir previamente las oportunidades que ofrecía el “paso a lo digital” (Tsatsou, 2011; Choudrie, Tsatsou & Kurnia 2018; Zamani, 2018). Además, es interesante señalar otro resultado, en parte inesperado, relativo a la activación de los dos primeros círculos mutualistas²⁸ entre las personas marginales y vulnerables del distrito, que han encontrado espacios (reales y digitales) donde expresarse con igual dignidad que los demás componentes. El objeto de la constitución de los círculos estaba vinculado a cada una de las calles del distrito donde los habitantes tienen problemas y necesidades similares. En la plataforma digital se construyó un espacio *ad hoc* para este tipo de iniciativas, que no sólo permite un mayor intercambio de relaciones, sino que también crea un espacio para depositar fotos y documentos oficiales relativos a los problemas comunes de las calles. El trabajo de los círculos comenzó hace tres meses y, aunque todavía es demasiado pronto para evaluar su impacto, su nacimiento es, sin embargo, una señal de un cambio importante en la comunidad.

En un proceso experimental como el descrito, también es importante subrayar los obstáculos que se han encontrado. El más importante, y sobre el que había que reflexionar más, era el de los objetivos finales que pedía la gente de la comunidad. No parecía posible ni creíble que el objetivo fuera “sólo” establecer relaciones y vínculos sociales en el barrio. Es muy probable que la cultura de la desconfianza generalizada ralentice el proceso de apertura y establecimiento de relaciones. Sin embargo, los espacios digitales activados (comerciales y de otro tipo) desempeñaron un papel facilitador. Un segundo obstáculo, que en realidad se convirtió en una oportunidad, fue la Covid-19. En cuanto comenzó el paro na-

²⁸ El mutualismo tiene una historia que comienza en la segunda mitad del siglo XIX con la creación por parte de los trabajadores de sociedades de ayuda mutua que apoyaban a los trabajadores individuales y a sus familias en momentos de dificultad. Las sociedades se caracterizaban por la igualdad de dignidad y derechos entre sus miembros. En Italia y otros países europeos, como Francia y Bélgica, estuvieron en el origen de los sindicatos, del movimiento obrero y de los primeros partidos socialistas (Tomassini, 1999).

cional, las actividades que se habían emprendido se paralizaron; después, sin embargo, los espacios digitales fueron el punto de inflexión porque permitieron continuar el trabajo de tejido relacional y, además, dar un apoyo real al barrio de Pellaro. Por último, la delincuencia organizada aún no ha intervenido porque el trabajo comunitario que realizamos sigue pasando demasiado desapercibido. Esperamos, por desgracia, que este obstáculo surja cuando algunas personas salgan de la deuda social con la delincuencia organizada porque habrán encontrado recursos relacionales dentro de la comunidad en lugar de verla sólo como un lugar para vivir.

3.5. Debate

Se examinarán en particular cuatro aspectos del trabajo realizado en el distrito de Pellaro. La primera es la capacidad de desarrollar relaciones duales (sociales y digitales) en un contexto comunitario periférico, marginal y vulnerable, como el del Sur de Italia. Basándonos también en la literatura sobre la continuidad y especialmente en el entrelazamiento de lo real y lo digital en la mediatización profunda²⁹, en los primeros resultados de la investigación-acción podemos identificar una fuerte interrelación que, en el caso de las personas vulnerables, ayuda a construir (o reconstruir) un tejido de relaciones que, además de aumentar la densidad de las propias relaciones, hace crecer el capital social puente, mezclando lo local con lo translocal (Hepp, Berg & Roitsch, 2014, pp. 175-180). Poner en el centro las relaciones con las personas, sea cual sea su forma, permite sentar las bases para su activación con fines mutualistas y solidarios, como la constitución de círculos de mutualidad subteritoriales o la de grupos informales de base (Squillaci & Volterrani, 2021). Consecuente y

²⁹ Couldry y Hepp (2017, pp. 34-35) sostienen que la mediatización profunda es una etapa avanzada del proceso en la que todos los elementos de nuestro mundo social están intrínsecamente vinculados a los medios digitales y su infraestructura subyacente.

coherente con todo esto es el segundo aspecto, el potencial de los medios digitales para satisfacer las siete necesidades (de reconocimiento, políticas, de participación, económicas, de pertenencia, simbólicas y sociales) señaladas por Couldry (2012), quien garantiza su realización en la parte más vulnerable de la población sólo si ésta se hace protagonista de sus propias acciones a través de procesos de voz (Couldry, 2010), empoderamiento desde abajo y educucomunicación (Freire, 1970; Barbas, 2020). Convertir a las personas vulnerables en protagonistas, no sólo a través de apoyos como los de los activistas comunitarios, es fundamental para activar procesos de inclusión real.

Fomentar la concienciación a través de un proceso continuo de relaciones, procesos educativos no formales y apoyo en la vida cotidiana es una de las piedras angulares de nuestro trabajo de investigación-acción. Es probable que el proceso de desarrollo comunitario en Pellaro no vaya en la dirección imaginada inicialmente, pero esto, en lugar de ser un problema, es una de las señales de que la gente ha aceptado el deseo de imaginar su futuro. De hecho, en el tercer aspecto vemos una capacidad sin precedentes para alimentar y hacer crecer la capacidad de aspiración (Appaduraj, 2004) a través de plataformas de participación comunitaria. En particular, en los procesos de agregación formales e informales establecidos en el barrio, surgieron sugerencias, ideas y propuestas sobre lo que podría implementarse para su desarrollo social y económico: la mejora del frente marítimo, la creación de lugares públicos de encuentro, el concepto de una autonomía de decisión del barrio con respecto a la ciudad, por nombrar sólo algunos. En todos estos casos, las plataformas digitales han facilitado las discusiones y los debates iniciados a través de las metodologías participativas tradicionales (TSO y grupos focales abiertos), añadiendo protagonismo real al digital en un círculo virtuoso. Por supuesto, todavía hay que dar muchos pasos para imaginar una fuerte concienciación (Freire, 1970) de la comunidad, pero tanto los espacios reales como los digitales han contribuido innegablemente a un crecimiento de la concienciación dentro de una parte considerable de la comunidad en un tiempo relativamente

corto (ocho meses). Finalmente, el último aspecto que queremos destacar es el profundo entrelazamiento entre las comunidades tradicionales y las mediadas (Hepp & Hitzler, 2016; Hepp, 2020), aunque éstas estén compuestas mayoritariamente por personas vulnerables. Como señala Hepp (2020, p. 186), incluso en la generación más joven la profunda mediatización con respecto a las formas de pertenencia y construcción de la comunidad está por ver. En nuestro caso, se puede decir que, al principio de la investigación-acción, la comunidad “tradicional” jugó un papel importante en el desarrollo de la digital, pero una vez que la gente se apropió de la digital, las partes se invirtieron, porque fue a través de la digital que fue posible ampliar e involucrar a otras partes de la comunidad. En este sentido, la variedad de repertorios mediáticos (Hepp, 2020, pp. 152-155) permitió la participación de algunas personas clave (no sólo la generación más joven) en el barrio, lo que cumplió una función adicional de inclusión y agregación digital.

Lo que queremos destacar aquí es 1) la existencia de procesos de inclusión digital que no pueden separarse de los procesos de inclusión presencial dentro de las comunidades; y 2) la centralidad de los procesos de educación no formal que pasan por relaciones preexistentes y de nueva construcción dentro de las comunidades. La experiencia de investigación-acción de Pellaró sigue en marcha. Se espera que siga siendo una guía útil para todos aquellos que deseen emprender un proceso de desarrollo comunitario dual, tanto real como digital, para que las personas dejen de sentirse solas.

4. Conclusiones: entre el apoyo, la resistencia, la justicia social y el empoderamiento

Experimentar con el desarrollo social comunitario para construir la resiliencia y la justicia social en el Sur de Italia significa sentar las bases de una revolución social y cultural que empieza

desde abajo. Hay cuatro consideraciones finales sobre las que reflexionar en una visión prospectiva.

La primera es que, en muchas zonas del planeta, incluidas algunas comunidades del Sur de Italia, las desigualdades sociales y culturales son muy elevadas y siguen aumentando (Viesti, 2021). A ellas se suman las desigualdades digitales (Ragnedda, 2020; Ragnedda & Ruiu, 2020) en las que es más difícil centrar la atención porque parecen más esquivas y, sobre todo, se consideran menos relevantes porque no responden a necesidades básicas de supervivencia. Mantener vinculados ambos tipos de desigualdades en los procesos de desarrollo comunitario es una opción obligada si queremos que sea posible anticiparse, al menos parcialmente, a los problemas de justicia social que pasarán tanto por una ausencia de oportunidades de participación y de procesos democráticos reales como por una imposibilidad sustancial de acceso a procesos de crecimiento de habilidades y destrezas por estar “reservados” al mundo digital (De Blasio, 2019; Sorice, 2019).

La segunda consideración es la presencia simultánea y omnipresente en muchas comunidades de una fuerte delincuencia organizada que, además de ser muy sólida económicamente, controla capilarmente territorios y comunidades, representando a menudo, de forma perversa, la única oportunidad de justicia social y bienestar para los ciudadanos. Trabajar con las comunidades desde la base para aumentar la densidad de las relaciones y hacer que las personas sean protagonistas dándoles voz (Couldry, 2010) es una de las formas de contrarrestar el poder de la delincuencia organizada porque erosiona el control del territorio y la vida cotidiana de las personas³⁰.

La tercera es la historia fallida del desarrollo económico y social que, a menudo, ha sido heterodirigido, bien por el gobierno central con el objetivo del clientelismo y el intercambio de votos,

³⁰ En muchos contextos, las mafias reaccionan con violencia no sólo ante las pérdidas económicas en los mercados ilegales que gestionan, sino también ante las propuestas de intervención social y educativa generalizada en las comunidades. Ejemplos no llamativos pero sí emblemáticos se encuentran, por ejemplo, en Gela, donde las ludotecas fueron cerradas primero con amenazas y luego con violencia.

bien por las empresas de las regiones del Norte de Italia que transfirieron (con el apoyo del Estado) modelos de desarrollo aparentemente exitosos al sur sin tener en cuenta ni el impacto medioambiental y económico, ni las diferencias y deseos culturales y sociales de las comunidades. Hubo una temporada importante de este tipo de idea de desarrollo en Italia después de la Segunda Guerra Mundial, en los años 60 y 70, pero la idea básica de que alguien conoce las mejores soluciones aunque no pertenezca ni conozca la realidad de las comunidades del Sur nunca ha desaparecido. Incluso recientemente el PNRR financiado por la UE tras la pandemia de Covid-19 corre el riesgo de repetir los mismos errores.

Por último, la cuarta consideración es la falta de confianza en las comunidades de las regiones del Sur.

La desconfianza está tan extendida que se imagina que cualquier actividad tiene un motivo ulterior al mostrado anteriormente. Además, un enrarecimiento generalizado de las relaciones sociales públicas y una escasa, si no inexistente, atención al cuidado de los bienes públicos y comunes, no permiten iniciar fácilmente los caminos de la imaginación cívica.

A pesar de todo, es posible imaginar vías de desarrollo comunitario que permitan iniciar ese proceso de concienciación que es condición necesaria para los cambios culturales y sociales que pueden prefigurar una mayor justicia social acompañada de un desarrollo económico diferente.

Bibliografía

- Alexander, J. C. (2006). *The Civil Sphere*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Allegri, E. (2015). *Il servizio sociale di comunità*, Carocci, Italia: Roma.
- Ambrosini, M. & Molina, S. (2004) (eds.), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Turín, Italia: Fondazione G. Agnelli.
- Ambrosini, M. (2005). *Sociologia delle migrazioni*. Bologna, Italia: Il Mulino.

- Anderson, B. (1983). *Imagined communities*. Nueva York, NY: Verso.
- Andorlini, C., Basile, N. & Marmo, M. (2019). Luoghi ad alta intensità relazionale. *Welfare Oggi*, 4-5, pp. 5-10
- Appadurai, A. (2004). The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition. En V. Rao & M. Walton (ed.). *In Culture and Public Action* (pp. 59-84). Washington, Washington: The World Bank.
- Balsiger, P. & Lambelet, A. (2014). Participant Observation. En D. Della Porta (ed.). *Methodological practices in social movement research* (pp. 144-172). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Banfield, E. C. (1958). *The moral basis of a backward society*. Glencoe, Illinois: The free press.
- Barbas, A. (2020). Educommunication for social change. En H. Stephansen & E. Trerè (2020). *Citizen media and practice. Currents, connections, challenges* (pp. 73-87). Nueva York, NY: Routledge.
- Beck, U. (1998). *World Risk Society*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.
- Bagnasco, A. & Trigilia, C. (1984) (eds). *Società e politica nelle aree di piccola impresa. Il caso di Bassano*. Venecia, Italia: Arsenale Editrice.
- Bagnasco, A. & Trigilia, C. (1985) (eds.). *Società e politica nelle aree di piccola impresa. Il caso della Valdelsa*. Milán, Italia: Franco Angeli.
- Bauman, Z. (2000a). *Voglia di comunità*. (S. Minucci, Trad.). Roma-Bari, Italia: Laterza. (Obra original publicada 2000).
- Bauman, Z. (2000b). *La solitudine del cittadino globale*. (G. Bettini, Trad.). Milán, Italia: Feltrinelli. (Obra original publicada 1999).
- Blockland, T. (2017). *Community as urban practice*. Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Borgomeo, C. (2013). *L'equivoco del Sud. Sviluppo e coesione sociale*. Roma, Italia: Laterza.
- Braudel, F. (1977). *Civiltà e imperi del mediterraneo nell'età di Filippo II*. (C. Pischedda, Trad.). 2 Vols. Turín, Italia: Einaudi. (Obra original publicada 1949).
- Burt, R. S., Cook, K. & Lin, N. (2001). *Social capital: Theory and research*. Piscataway, New Jersey: Aldine Transaction.
- Castel, R. (1995). *Le methamorphose de la question social*. París, Francia: Fayard.
- Choudrie, J., Tsatsou, P. & Kurnia, S. (eds.) (2018). *Social Inclusion and Usability of ICT-Enabled Services*. Nueva York, NY: Routledge.
- Colombo, F. (2020). *Gramsci reloaded. Una teoria sociale della cultura*. Roma, Italia: Rogas Edizioni.

- Coombs, T. & Holladay, S. J. (2012). *The Handbook of Crisis Communication*. Chichester, Reino Unido: Wiley & Sons.
- Couldry, N. (2004). Theorising media as practice. *Social Semiotics*, 14(2), pp. 115-132.
- Couldry, N. (2010). *Why Voice Matters. Culture and Politics After Neoliberalism*. Londres, Reino Unido: Sage Publications.
- Couldry, N. (2012). *Media, society, World. Social theory and digital media practice*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.
- Couldry, N. & Hepp, A. (2017). *The mediated construction of reality*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.
- Couldry, N. & Mejias, U. (2019). *The cost of connections. How data is colonizing human life appropriating it for capitalism*. Stanford, Reino Unido: Stanford University Press.
- De Blasio, E. (2019). *E-democracy. Teorie e problemi*. Milán, Italia: Mondadori Università.
- De Blasio, E., Quaranta, M., Santaniello, M. & Sorice M. (2017). *Media, politica e società: le tecniche di ricerca*. Roma, Italia: Carocci.
- Della Zuanna, G., Farina, P. & Strozza, S., (2009). *Nuovi italiani. I giovani immigrati cambieranno il nostro Paese?* Bologna, Italia: il Mulino.
- Devastato, G. (2016). *Lavoro sociale e azioni di comunità*, Rimini, Italia: Maggioli.
- Diamond, J. (2019). *Crisi. Come rinascono le nazioni*. Turín, Italia: Einaudi.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Nueva York, NY: Herder and Herder.
- Freire, P. (1985). *The politics of education: culture, power and liberation*. Nueva York, NY: Bergin & Garvey.
- Giddens, A. (1994). *Le conseguenze della modernità*. Bologna, Italia: Il Mulino.
- Hall, S. (1992). The question of cultural identity. En S. Hall, D. Held & A. McGrew (eds.). *Modernity and its futures*. (pp. 274-316). Cambridge, Reino Unido: Polity Press in association with the Open University.
- Hepp, A., Berg, M. & Roitsch, C. (2014). Mediatized worlds of communitization: young people as localist, centrists, multi-localists and pluralists. En A. Hepp & F. Krotz (eds.). *Mediatized worlds. Culture and society in a media age* (pp. 174-203). Hampshire, Reino Unido: Palgrave MacMillan.

- Hepp, A. & Hitzler, R. (2016). Collectivities in change. The mediatization and individualization of community building from a subjective and figurational perspective. En L. Kramp *et al.* (eds.). *Politics, civil society and participation: Media and Communications in a transforming environment* (pp. 133-150). Bremen, Alemania: Edition Lumiere.
- Hepp, A. (2015). *Transcultural communication*. Malden, Massachussets: Wiley-Balckwell.
- Hepp A. (2020). *Deep Mediatization*. Nueva York, NY: Routledge.
- Jenkins, H. S. *et al.* (2020). *Popular Culture and the Civic Imagination*. Nueva York, NY: NYU Press.
- Mazza, B. & Volterrani, A. (2008). Reti sociali e sense making: per una relazionalità diffusa. En M. Morcellini & B. Mazza (eds.). *Oltre l'individualismo. Comunicazione, nuovi diritti e capitale sociale* (pp.120-132). Milán, Italia: Franco Angeli.
- Orwell, G. (1988). *La fattoria degli animali*. (E. Albertini, Trad.). Milán: Mondadori. (Obra original publicada 1945).
- Owen, H. (2008). *Open space technology: a User's guide*. San Francisco, California. Berrett-Koehler Publishers.
- Piccardo, C. (1995). *Empowerment*. Milán, Italia: Raffaello Cortina Editore.
- Polanyi, K. (1974). *La grande trasformazione*. (R. Vigevani, Trad.). Turín, Italia: Einaudi. (Obra original publicada 1944).
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*. Nueva York, NY: Simon & Schuster.
- Ragnedda, M. (2020). *Enhancing Digital Equity: Connecting the Digital Underclass*. Basingstoke, Reino Unido: Palgrave MacMillan, Springer International Publishing.
- Ragnedda, M. & Ruiu, M. L. (2020). *Digital capital. A Bourdieusian perspective on the digital divide*. Bingley, Reino Unido: Emerald Publishing.
- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Nueva York, NY: Columbia University Press.
- Schwarz, A., Seeger, M. W. & Auer, C. (2016). *The Handbook of International Crisis Communication Research*. Chichester, Reino Unido: Wiley & Sons.
- Sclavi, M. (2002). *Avventure Urbane*. Milán, Italia: Elèuthera.
- Sennett, R. (1999). *L'uomo flessibile*. (M. Tivosanis, Trad.). Milán, Italia: Feltrinelli. (Obra original publicada 1998).

- Shove, E., Pantzar, M. & Watson, M. (2012). *The dynamics of social practice: everyday life and how it changes*. Londres, Reino Unido: Sage.
- Sorice, M. (2019). *Partecipazione democratica: teorie e problemi*. Milán, Italia: Mondadori.
- Spaargaren, G., Weenink, D. & Lamers, M. (2016). *Practice theory and research. Exploring the dynamics of social life*. Abingdon, Reino Unido: Taylor & Francis.
- Squillaci, L. & Volterrani, A. (2021). *Lo sviluppo sociale delle comunità*. Bologna, Italia: Lupetti Editore.
- Sthephansen, H. & Trerè, E. (2020). *Citizen media and practice. Currents, connections, challenges*. Nueva York, NY: Routledge.
- Tomassini, L. (1999). L'associazionismo operaio: aspetti e problemi della diffusione del mutualismo nell'Italia liberale. En S. Musso (ed.). *Tra fabbrica e società. Mondi operai nell'Italia del Novecento* (pp.145-175). Milán, Italia: Feltrinelli.
- Tsatsou, P. (2011). *Digital Divides in Europe: Culture, Politics and the Western-Southern Divide*. Nueva York, NY: Peter Lang Pub Inc.
- Vergani, E. (2010). *Bisogni sospetti*. Rimini, Italia: Maggioli.
- Viesti, G. (2021). *Centri e periferie. Europa, Italia, Mezzogiorno dal XX al XXI secolo*. Roma, Italia: Laterza.
- Volterrani, A. (2016). Le nuove mutualità come forme di social innovation. *Rivista Giving*, 5, pp. 69-75.
- Woolcock, M. (2001). The place of social capital in understanding social and economic outcomes. *Isuma, Canadian Journal of Policy Research*, 2(1), pp. 1-17.
- Zamani, E. D. (2018). Social inclusion and ICTs. A literature review through the lens of capability approach. En J. Choudrie, P. Tsatsou & S. Kurnia (eds.), *Social Inclusion and Usability of ICT-Enabled Services*. (pp. 11-29). Nueva York, NY: Routledge.

Resumen y abstract

Libertad, justicia social e independencia en venezuela

Freedom, Social Justice and Independence in Venezuela

Carmen Bohórquez - Centro Nacional de Historia (Venezuela)

Resumen: Toda lucha independentista surge como respuesta a la conciencia de estar siendo despojado del derecho fundamental que sustenta la vida humana: la libertad. Libertad que abarca tanto la forma en la que esa vida se desenvuelve como las metas que queremos alcanzar; siempre sin desmedro del derecho ajeno. Libertad e igualdad entre los seres humanos se condicionan mutuamente, y sobre ambas se sustenta la justicia social. En una situación colonial la ausencia de justicia, de libertad y de igualdad se establecen como condición *sine qua non* de la permanencia de la dominación; por lo que todo proyecto de liberación, para que sea verdadero, debe plantearse al mismo tiempo como una revolución social. No obstante, esta aseveración –generalmente aceptada cuando se trata de procesos de liberación ocurridos en el pasado– es sin embargo cuestionada cuando esas revoluciones sociales se plantean en el tiempo presente, en el que, además de las 17 regiones bajo régimen colonial reconocidas por la ONU, muchos pueblos enfrentan situaciones de neocolonización tan graves como las del pasado. ¿Tienen o no estos pueblos el derecho a la autodeterminación y a construir un modelo de sociedad en la cual libertad, equidad y justicia social dejen de ser una utopía?

Palabras clave: Venezuela, justicia social, independencia, libertad.

Abstract: Every independence struggle arises as a response to the consciousness of being stripped of the fundamental right that sustains human life: freedom. Freedom that encompasses both the way that life unfolds and the goals we want to achieve; always without prejudice to the

rights of others. That is, freedom and equality among human beings are mutually conditioning, and social justice is based on both. In a colonial situation, the absence of justice, freedom and equality are established as a *sine qua non* condition for the permanence of domination. Therefore, any project of liberation, to be true, must be considered at the same time as a social revolution. However, this assertion, which is easily accepted when it comes to liberation processes that occurred in the past, is nevertheless questioned when these social revolutions arise in the present time, in which, in addition to the 17 regions under colonial rule recognized by the UN, many peoples face situations of neocolonization as serious as those of the past. Do or not these peoples have the right to self-determination and to build a model of society in which freedom, equity and social justice cease to be a utopia?

Keywords: Venezuela, social justice, independence, freedom.

La novela histórica de Mutis y de García Márquez. La lucha por la libertad en los últimos días de Simón Bolívar

The Historical Novel of Mutis and García Márquez. The Fight for Freedom in the Last Days of Simón Bolívar

Mariarosaria Colucciello - Università degli Studi di Salerno (Italia)

Resumen: Nuestro propósito es analizar cómo es tratada la lucha por la libertad en las novelas históricas *El último rostro* de Álvaro Mutis y *El general en su laberinto* de Gabriel García Márquez. La elección de estas dos novelas no es casual, sino que se debe a su novedad científica, en ámbito literario, al centrarse en los últimos meses de vida del General Bolívar, cuando ya no tiene fuerzas físicas para luchar, cuando ya está fuera de combate, cuando ya nadie lo quiere. A pesar de sus problemas de salud, el recuerdo de la lucha permanece entre la enfermedad y la descomposición corporal, en una versión nostálgica y fracasada del personaje. Estas obras representan una perenne lucha por la libertad, para liberarse de la vida que ya no sostiene a su protagonista y que quiere regalarle el consuelo del último respiro, de la tregua de una pugna que ha compartido con la vida misma.

Palabras clave: Lucha por la libertad, Simón Bolívar, novela histórica, Álvaro Mutis, Gabriel García Márquez.

Abstract: Our purpose is to analyze how the struggle for freedom is depicted in the historical novels *El ultimo rostro* by Álvaro Mutis and *El*

general en su laberinto by Gabriel García Márquez. The choice of these two novels is not accidental, but is due to their scientific novelty, in the literary field, as they focus on the last months of General Bolívar's life, when he had no longer the physical strength to fight, was already out of combat and nobody wanted him. Despite his health problems, the memory of the struggle persists, between illness and body decomposition, in a nostalgic and decaying version of the character. These works represent the perennial struggle for freedom, to free himself from the life that no longer supports his protagonist and that wants to give him the consolation of the last breath, of the truce of a struggle that he has shared with the life itself.

Keywords: Struggle for freedom, Simón Bolívar, historical novel, Álvaro Mutis, Gabriel García Márquez.

El papel de las organizaciones internacionales (ONU, COE) en el debate sobre la libertad y la justicia social como parte de los derechos humanos: no es un ámbito de género, pero el género importa

The Role of the International Organizations (UN, COE) in Debating Freedom and Social Justice as Part of Human Rights: It's Not a Gendered Field, but Gender Matters

Stellamarina Donato - Università LUMSA (Italia)

Resumen: El artículo propone analizar el papel de las organizaciones internacionales (ONU, COE) en el debate sobre la libertad y la justicia social como parte de los derechos humanos. Con énfasis particular en los derechos de las mujeres, el objetivo de la contribución es mostrar cómo la perspectiva del *gender blind* ha caracterizado el panorama de las organizaciones durante 45 años para moverse hacia los temas de "sólo mujeres" y "transversalidad de género (*gender mainstreaming*)" solo recientemente, con los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) primero y, desde 2015, con los SDGs. El artículo utiliza un análisis de contenido cualitativo para comprender cuáles fueron los términos y enfoques teóricos implícitos y explícitos que marcaron la evolución de la libertad y la justicia social como constituyentes de los derechos humanos y de las mujeres a vivir una vida sin violencia. El texto quiere poner de relieve cómo las palabras configuran gran parte de nuestra realidad social y cambian la forma de enfocar el mundo contemporáneo y construir nuestros futuros próximos, y no sólo la memoria de los futuros deseados (Jedlowski, 2017).

Palabras clave: Derechos humanos, Mujeres, Organizaciones internacionales, Género y sociedad, Libertades y justicia social.

Abstract: The article proposes to analyze the role of international organizations (UN, COE) in the debate on freedom and social justice as part of human rights. With particular emphasis on women's rights, the contribution aims to show how the gender blind perspective has characterized the two international organizations for approximately 45 years to move towards "women's only" and "gender mainstreaming" approaches only recently, with the Millennium Development Goals (MDGs) first and, since 2015, with the SDGs. The article uses a qualitative content analysis in order to understand the implicit and explicit theoretical terms and approaches adopted to mark the evolution of freedom and social justice as constituents of human rights and women's rights, especially the right to live a life free of violence. The text wants to highlight how words shape our social reality and change the way we approach the contemporary world and build our near futures, and not only the memory of desired futures (Jedlowski, 2017).

Keywords: Human rights, Women, International organisations, Gender and society, Freedoms and social justice.

Justicia social en Gabriel García Márquez

Social Justice in Gabriel García Márquez

Ligia Estela Machado Pardo - Fundación de Pensamiento Colombiano y Latinoamericano (Colombia)

Resumen: La justicia social constituyó uno de los temas fundamentales del pensamiento de Gabriel García Márquez. Aunque emergió con alguna frecuencia en su obra literaria en verdad donde más se puso de manifiesto fue en su labor como periodista. Muchas de sus crónicas reflejaron la situación de miseria y explotación de la que era víctima gran parte de la población colombiana. Por su labor de denuncia de tales acontecimientos fue censurado y amenazado, lo que le obligó al exilio. La Revolución Cubana tuvo gran trascendencia en su evolución ideológica, pues le permitió constatar el sentido humanista y solidario que le caracteriza. Como reportero de Prensa Latina, pudo analizar numerosas lamentables situaciones difíciles de condiciones de vida de gran parte de la población de Nuestra América y, a la vez, conocer de forma inmediata los logros del proceso revolucionario cubano en favor de una mayor justicia social.

Palabras clave: Justicia social, revolución, socialismo.

Abstract: The topic of social justice became one of the fundamental themes of the thought of Gabriel García Márquez. Although he emerged with some frequency in his literary work in truth where it was most evident was in his work as a journalist. Much of his chronicles reflected the situation of misery and exploitation of which a large part of the Colombian population was a victim. For his work denouncing such events he was censured and threatened that forced him into exile. The Cuban Revolution had great significance in its ideological evolution because it allowed it to verify the humanist and solidary sense that characterized it. As a reporter for Prensa Latina, he was able to analyze numerous unfortunate situations of living conditions of a large part of the population of Our America and at the same time to know immediately the achievements of the Cuban revolutionary process in favor of greater social justice.

Keywords: Social justice, revolution, socialism.

El principio de subsidiariedad de la “*Rerum Novarum*” a “*Fratelli tutti*”: ¿hacia una nueva forma de sociedad civil para la solidaridad y la justicia social?

The Principle of Subsidiarity of The “*Rerum Novarum*” to “*Fratelli tutti*”: Towards a New Form of Civil Society for Solidarity and Social Justice?

Emiliana Mangone - Università degli Studi di Salerno (Italia)

Resumen: El principio de subsidiariedad, que se basa en la idea de que lo que, por regla y competencia, el órgano inferior (u órgano) puede hacer por sí mismo, es responsabilidad del órgano superior (u órgano) sólo en casos excepcionales, no es una expresión de la civilización moderna, a pesar de que fue afirmado explícitamente por primera vez en la doctrina social de la Iglesia como un principio cardinal del modo de ser y actuar de las instituciones de la sociedad civil (Pío XI y Juan Pablo II). Los aspectos innovadores de la introducción del principio de subsidiariedad son muy fuertes, ya que representa la posibilidad concreta de dar a los ciudadanos - en las nuevas configuraciones de la sociedad civil - un rol activo en la realización del bien colectivo que se traduce en solidaridad y justicia social. La pregunta que se plantea es: en el mundo capitalista neoliberal, ¿es realmente posible la aplicación del principio de subsidiariedad? Esta contribución tratará de encontrar algunas respuestas, aun-

que no exhaustivas, a esta cuestión e intentará añadir otras que necesitan una respuesta para pensar la humanidad a través de sus formas de expresión de la solidaridad.

Palabras clave: Principio de Subsidiariedad, Sociedad Civil, Solidaridad, Justicia Social, Doctrina Social de la Iglesia.

Abstract: The principle of subsidiarity, which is based on the idea that what, by rule and competence, the lower organ (or body) can do by itself, it should and that it is the responsibility of the higher organ (or body) only in exceptional cases, is not an expression of modern civilisation. Although, it was first explicitly affirmed in the Church's social doctrine as a cardinal principle of the way of being and acting of the institutions of civil society (Pius XI and John Paul II). The innovative aspects of the introduction of the principle of subsidiarity are very strong, as it represents the concrete possibility of giving citizens - in the new configurations of civil society - an active role in the realisation of the collective good, which translates into solidarity and social justice. The question that arises is: in the neoliberal capitalist world, is the application of the principle of subsidiarity really possible? This contribution will try to find some answers, though not exhaustive, to this question. Moreover, it will try to add others that need to be answered in order to think humanity through its forms of expression of solidarity.

Keywords: Subsidiarity Principle, Civil Society, Solidarity, Social Justice, Church's social doctrine.

Evolución del concepto de libertad en los Andes indígenas del Perú

Evolution of the Concept of Freedom in the Indigenous Andes of Peru

Mario Mejía Huamán - Universidad Ricardo Palma (Perú)

Resumen: El análisis se realiza a partir del significado de “libertad” en el quechua inca. El término “libertad” existe en quechua, mas no tiene el mismo significado que en Occidente, dado que aquí no existió la esclavitud. Aún en el coloniaje, dicho concepto continuó siendo diferente. En los movimientos que el Occidente califica de libertarios, como de Tupac Amaru II, el término no figura en sus edictos. Los misioneros católicos, en la colonia, se esforzaron por catequizar a los indígenas enseñando a orar: “...líbranos de nuestros enemigos...”, pero el concepto occidental continuó sin insertarse en su concepción del mundo. Los movimientos libertarios venidos de Francia e Inglaterra, durante los siglos XVIII y

XIX, lograron liberar a los mestizos de la administración española, pero los indígenas continúan sin entender plenamente lo que es “libertad”; sin embargo, entienden lo que es opresión interna y externa.

Palabras clave: Libertad, independencia, andino, quechua, inca.

Abstract: The analysis is made from the meaning of "freedom" in Inca Quechua. The term "freedom" exists in quechua, but it does not have the same meaning as in the West, since slavery did not exist here. Even in colonial times, this concept continued to be different. In the movements that the West qualifies as libertarians, such as Tupac Amaru II, the term does not appear in their edicts. The Catholic missionaries, in the colony, made an effort to catechize the natives teaching them to pray: "... deliver us from our enemies...", but the Western concept continued without being inserted in their conception of the world. The libertarian movements coming from France and England, in the 18th and 19th centuries, managed to free the mestizos from the Spanish administration, but the indigenous people still do not fully understand what "freedom" is; however, they fully understand what internal and external oppression is.

Keywords: Freedom, independence, Andean, quechua, Inca.

Relaciones interamericanas y *responsibility to protect*. Una reflexión a través del asunto venezolano

Inter-American Relations and Responsibility to Protect. A Reflection Through the Venezuelan Affair

Graziano Palamara - Università degli Studi di Salerno (Italia)

Resumen: La disputa entre el principio de injerencia humanitaria y de no intervención constituye un argumento relevante de los actuales análisis sobre la evolución del orden internacional. En las últimas décadas la reflexión ha sido dominada por la *responsibility to protect* (R2P), una doctrina asumida como el deber de cada Estado de proteger la población de otros países frente a graves crímenes, pero cuestionada por quienes consideran que todo entremetimiento golpea los principios más consolidados del ordenamiento jurídico y político moderno. Explorando la tradición internacionalista latinoamericana y asumiendo como perspectiva privilegiada de análisis el “dossier venezolano” con la disputa entre el régimen de Maduro y los opositores al chavismo, el capítulo se interroga sobre los confines de la *responsibility to protect* como pilar de un nuevo

modelo de justicia y seguridad colectiva basado en el multilateralismo y la primacía de la Onu.

Palabras clave: Responsabilidad de proteger, modernidad, soberanía, Venezuela, relaciones interamericanas.

Abstract: The dispute between the principle of humanitarian interference and non-intervention is a relevant argument of the current analyzes about the evolution of the international order. In recent decades, reflection has been dominated by the responsibility to protect (R2P), a doctrine assumed as the duty of each State to protect the population of other countries against serious crimes but questioned by those who consider that all interference hits the most consolidated principles of the modern legal and political order. Exploring the Latin American internationalist tradition and assuming as a privileged perspective of analysis the “Venezuelan dossier” with the dispute between the Maduro regime and the opponents of Chavismo, the chapter analyzes the traits of *responsibility to protect* as a pillar of a new model of justice and collective security based on multilateralism and the primacy of the UN.

Keywords: Responsibility to protect, modernity, sovereignty, Venezuela, inter-American relations.

Libertad y liberación: un mismo camino

Freedom and Liberation: The Same Path

Juan J. Paz y Miño Cepeda - Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Ecuador)

Resumen: En América Latina, durante la época republicana, las clases del poder tradicional o del contemporáneo han sido hábiles para apropiarse del concepto de libertad. Hoy, ese concepto manejado por las elites económicas empresariales y neoliberales, específicamente está referido a dos ejes: la libertad del mercado y la libertad de las empresas. Desde la perspectiva de los sectores medios, trabajadores, organizaciones populares y movimientos sociales, las protestas, movilizaciones y luchas desplegadas en la historia latinoamericana siempre han tenido un componente central: la liberación frente a las condiciones de explotación y de dominación. Para esos sectores mayoritarios de las sociedades latinoamericanas, la liberación es un componente inseparable para la conquista de su libertad. Un análisis con perspectiva histórica permite comprender la dinámica de estos procesos.

Palabras clave: Libertad, liberación, modelo empresarial, neoliberalismo.

Abstract: In Latin America, during the republican era, the traditional or contemporary power classes have been adept at appropriating the concept of freedom. Today, this concept managed by the business and neoliberal economic elites, specifically refers to two axes: the freedom of the market and the freedom of the companies. From the perspective of the middle sectors, workers, popular organizations and social movements, the protests, mobilizations and struggles unfolded in Latin American history have always had a central component: liberation from the conditions of exploitation and domination. For those majority sectors of Latin American societies, liberation is an inseparable component for the conquest of their freedom. An analysis with a historical perspective allows us to understand the dynamics of these processes.

Keywords: Freedom, liberation, business model, neoliberalism.

Lucha por la justicia social y desobediencia: el *Movimento dos trabalhadores rurais sem terra*

Fight for Social Justice and Disobedience: The *Movimento Dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*

Lucia Picarella - Universidad Católica de Colombia (Colombia)

Resumen: Uno de los mayores desafíos para la reconstrucción y resignificación de los actuales modelos democráticos es representado sin dudas por su anclaje a la realización de justicia social. Sin embargo, la praxis sociopolítica demuestra el difícil camino que hay que recorrer para una real consolidación democrática. El presente artículo tiene como objetivo fotografiar la acción de desobediencia y de la capacidad de presión e incidencia a nivel político-institucional del *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, quienes han liderado la figuración de la tierra como una constante de la lucha latinoamericana para cerrar brechas en términos de justicia social. La radical reinención de lo político frente al dominio del capital se ha convertido en la apuesta de las fuerzas de las izquierdas sociales y, en esta perspectiva, la resistencia del Movimiento contribuye de manera relevante a la significación sociopolítica de los experimentos comunitarios, cuya capacidad instituyente de modelos experimentales visibiliza el gran reto relativo a la articulación de efervescencia contestataria en términos organizativos.

Palabras clave: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, justicia social, desobediencia, resistencia comunitaria.

Abstract: One of the greatest challenges for the reconstruction and re-signification of current democratic models is undoubtedly represented by their anchoring to the realisation of social justice. However, socio-political praxis demonstrates the difficult road that must be travelled for real democratic consolidation. This article aims to photograph the action of disobedience and the capacity for pressure and advocacy at the political-institutional level of the Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, those who have figured the land as a constant in the Latin American struggle to close gaps in terms of social justice. The radical reinvention of the political in the face of the domination of capital has become the challenge of the forces of the social left and in this perspective the resistance of the Movimento contributes in a relevant way to the socio-political significance of community experiments, whose capacity to institute experimental models makes visible the great challenge related to the articulation of the effervescence of contestation in organisational/structural terms.

Keywords: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, social justice, disobedience, community resistance.

El papel de intelectuales y artistas en el cambio social

The Role of Intellectuals and Artists in Social Change

Antonella Pocecco - Università degli Studi di Udine (Italia)

Resumen: Este ensayo se centra en el papel actual de intelectuales y artistas en el cambio social, y se inserta en un debate “clásico” enraizado en múltiples enfoques científicos y culturales. Se partirá del compromiso intelectual y artístico en la transición de los regímenes de tipo soviético a la democracia en la Europa Centro-Oriental. Esto permitirá reflexionar sobre el deber de crítica del intelectual/artista al poder político, que debe evitar colusiones y deferencias para no transformarse en un nuevo mandarino. Hoy en día, la media esfera compite con las demás, al ejercer una importante función de legitimación y también de creación de consenso. Muy a menudo intelectuales y artistas ceden al llamado de la visibilidad mediática, y contribuyen a una superficial espectacularización de la cultura, falseada como democratización del conocimiento. En la época de la posmodernidad y de la globalización, intelectuales y artistas pueden redescubrir las preocupaciones éticas que los caracterizaron en el

pasado, contestando a una renovada petición de responsabilidad. Deben seguir siendo capaces de excederse del conformismo y del narcisismo para formular interpretaciones objetivas de las sociedades contemporáneas y visiones para el futuro, convirtiéndose en los promotores del cambio social como “compañeros de viaje”.

Palabras clave: Intelectuales, artistas, media esfera, crítica, valores.

Abstract: The text focuses on the contemporary role of intellectuals and artists in social change, facing a “classical” debate rooted in different scientific approaches and cultural backgrounds. The starting point is the intellectual and artistic commitment in the transition from the Soviet-type regimes to democracy in Central-Eastern Europe, one of the most significant experience in this sense. The example allow to think over the intellectual/artist’s duty of criticism of political power, eluding collusion and deference, otherwise he risks of turning in a new Mandarin. Nowadays the mediasphere competes with the others, exercising an important legitimizing function and, in some cases, of consensus creation. Intellectuals and artists very often yield to the lure of media visibility, contributing to a superficial spectacularization of culture, misunderstood as democratization of knowledge. In the age of post-modernity and globalization, intellectuals and artists can rediscover the ethical concerns that characterized them in the past, responding to a renewed request of responsibility. They have to be still capable of transcending conformism and narcissism to formulate objective interpretations of contemporary societies and visions for the future, becoming promoters of social change as “fellow travellers”.

Keywords: Intellectuals, artists, mediasphere, criticism, values.

La educación bioética frente a las controversias entre los sistemas de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión

Bioethical Education in the Face of Controversies Between Knowledge Systems and the Ideal of Social Justice, Freedom and Inclusion

Aymée Rodríguez Aradas - Universidad de Oriente (Cuba)

Eliannys Zamora Arevalo - Universidad de Oriente (Cuba)

Resumen: El surgimiento de la bioética responde a la emergencia de nuevos problemas morales relacionados con el cambio en el lugar de la ciencia en cuanto a la aplicación de sus resultados y su impacto en la vi-

da de las personas, la sociedad y la naturaleza. En su estudio se evidencian dos limitaciones fundamentales: la fragmentación teórico-conceptual de sus contenidos y el predominio de una visión reduccionista de la vida y la ciencia. El presente trabajo se orienta a revelar aquellos elementos que, en calidad de recursos epistémicos, permitan la integración de cada una de estas posiciones, y cuya instrumentación desde una estructura que dirija su aplicabilidad favorezca la comprensión de conocimiento y el ideal de justicia social, libertad e inclusión partiendo de la instrumentalización de los recursos epistémicos de la bioética en la educación superior en Cuba, desde la complejidad que presenta como campo del saber. La investigación se realiza desde un enfoque dialéctico-materialista. Recurre al empleo de los métodos teóricos del conocimiento científico en el estudio del complejo marco en que se dan los dilemas y conflictos que hoy requieren de evaluación moral.

Palabras clave: Bioética, educación, inclusión, libertad, justicia social.

Abstract: The emergence of bioethics responds to the emergence of new moral problems related to the change in the place of science in terms of the application of its results and its impact on the lives of people, society and nature. In his study, two fundamental limitations are evident: the theoretical-conceptual fragmentation of its contents and the predominance of a reductionist vision of life and science. The present work aims to reveal those elements that, as epistemic resources, allow the integration of each of these positions, and whose instrumentation from a structure that directs their applicability, favors the understanding of knowledge and the ideal of social justice, freedom and inclusion starting from the instrumentalization of the epistemic resources of bioethics in higher education in Cuba, from the complexity that it presents as a field of knowledge.

The research is carried out from a dialectical-materialist approach. It resorts to the use of theoretical methods of scientific knowledge in the study of the complex framework in which the dilemmas and conflicts that today require moral evaluation occur.

Keywords: Bioethics, education, inclusion, freedom, social justice.

La idea de la justicia en Hostos, Betances y Albizu Campos

The Idea of Justice In Hostos, Betances and Albizu Campos

Carlos Rojas Osorio - Universidad de Puerto Rico (Puerto Rico)

Resumen: Este ensayo “Justicia y Libertad en Betances, Hostos y Albizu Campos” considera la idea de justicia del derecho romano (Ulpiano, Justiniano) “dar a cada uno lo que le corresponde” presente en estos autores puertorriqueños, pero que ellos amplían al hacer valer tal idea en la lucha contra la esclavitud, en la lucha por la autodeterminación e independencia nacional, incluyendo la idea de la guerra justa revolucionaria, y en la defensa de los derechos humanos para todos y todas. Se discute la tesis de si el derecho natural es necesario para defender la justicia ética y los derechos humanos universales.

Palabras clave: Justicia, Libertad, Derecho romano, Derechos humanos, Ética.

Abstract: This essay “Justice, and Liberty in Betances, Hostos y Albizu” have in mind the justice in Roman Law (Ulpiano, Justiniano): ‘the firm and continuous will to give each one his own’, also in mind of these puertorican authors, but the used to extend when they try to make worth such idea in the struggle against slavery, in the struggle for national self determination and independence, including the idea of fair revolutionary war and in the defense of human rights for everybody. The tesis also let us know if natural rights are also necessary to defend universal human rights and the ethic justice.

Keywords: Justice, Liberty, Human Rights, Roman Law, Ethics.

Procesos de desarrollo social comunitario y medios digitales para la promoción de la justicia social en el Sur de Italia. Entre el apoyo y la resistencia al cambio social

Community Social Development Processes and Digital Media for the Promotion of Social Justice in Southern Italy. Between Support and Resistance to Social Change

Andrea Volterrani - Università degli Studi di Roma Tor Vergata (Italia)

Resumen: El capítulo describe y discute un enfoque diferente del desarrollo social comunitario para la justicia social que ve a los ciudadanos como protagonistas a través de procesos participativos, comunicativos y

formativos generados desde abajo con un entrelazamiento de prácticas sociales y mediáticas. También describe y discute una experiencia empírica llevada a cabo en un barrio de Reggio Calabria, en el Sur de Italia, como emblema de las oportunidades y los problemas que se pueden encontrar con un enfoque abierto, democrático y participativo en contextos caracterizados por profundas desigualdades sociales, culturales y económicas y una presencia generalizada del crimen organizado.

Palabras clave: Desarrollo comunitario, participación, comunicación, medios digitales.

Abstract: The chapter describes and discusses a different approach to community social development for social justice that sees citizens as protagonists through participatory, communicative and formative processes generated from below with an intertwining of social and media practices. It also describes and discusses an empirical experience carried out in a neighbourhood of Reggio Calabria in Southern Italy as emblematic of the opportunities and problems that can be found with an open, democratic and participatory approach in contexts characterised by deep social, cultural and economic inequalities and a widespread presence of organised crime.

Keywords: Community development, participation, communication, digital media.

Narratives and Social Changes 3

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ

Lucía PICARELLA (editores)

LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL PARA EL CAMBIO SOCIAL. Perspectivas y problemas

Este volumen es el resultado de los esfuerzos intelectuales de académicos que proceden de instituciones reconocidas a nivel internacional, y que mediante perspectivas interdisciplinarias y multidisciplinarias crean puentes interoceánicos. Promovido por el *Narratives and Social Changes-International Research Group* (Università degli Studi di Salerno) el volumen ofrece una panorámica sobre los logros y avances conquistados por los pueblos en la lucha por la libertad y la justicia social, y demuestra los aportes, desde diversos enfoques ideológicos, de intelectuales, escritores, pensadores, organizaciones, instituciones, movimientos sociales, comunidad etc., en la elaboración de propuestas teóricas y acciones prácticas en función de cambios promotores de mayores grados de libertad y de justicia social. El volumen representa una oportunidad para reflexionar sobre los resultados alcanzados, pero también pretende impulsar debates y estudios sobre la construcción de modelos alternativos necesarios para enfrentar los nuevos retos que se interponen en el largo camino hacia la libertad y la justicia social.



ISBNe: 979-12-80285-05-8