

UNIVERSIDAD NACIONAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

REVISTA LATINOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

ISSN: 1659-4304
EISSN: 2215-4221

Volumen 29, número 2
Julio-diciembre 2018

PROGRAMA INTEGRADO REPERTORIO AMERICANO



Instituto de Estudios
Latinoamericanos



REVISTA LATINOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

UNIVERSIDAD NACIONAL FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Consejo Editorial

M. DH. Evelyn Cerdas Agüero. Universidad Nacional, Costa Rica.
Dr. Rodolfo Meoño Soto. Universidad Nacional, Costa Rica.
Esp. Víctor Rodríguez Rescia. Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, Costa Rica.
M. DH. Jennifer Lyn Beckmeyer. Blue Mountain Action Council, USA.
Dra. Heidy Vega García. Universidad Nacional, Costa Rica.

Consejo Internacional

Dr. Frans Limpens. Educación y Capacitación en Derechos Humanos A. C. (EDHUCA), México.
Dra. Mónica Fernández. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.
Dr. Alcindo José de Sá. Universidade Federal do Pernambuco, Brasil.
Dra. Rocío Medina Martín. Universidad Pablo de Olavide, España.
Dr. Alex Munguía Salazar. Universidad de Puebla, México.
Dra. Sandra Araya Umaña. Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
Dr. Juan Pablo Escobar Galo. Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

COEUNA

M.Sc. Marybel Soto Ramírez, Presidenta
M.L. Gabriel Baltodano Román, Secretario
Dra. Shirley Benavides Vindas
M.Sc. Daniel Rueda Araya
M.A. Erick Álvarez Ramírez
Francisco Vargas Gómez

Directora, editora: M. DH. Evelyn Cerdas Agüero

Asistente: Bach. Kimberly León Sánchez

Director del IDELA: Dr. Mario Oliva Medina

Imagen de portada: Título: corazón amado. Técnica: cerámica policroma. Dimensiones: 40cm x 40 cm. Autora: Rosalía Ramírez Chavarría. Año: 2016.

*La corrección de pruebas y estilo es competencia exclusiva del Comité Editorial de la revista.
Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de cada autor o autora.*



Prodicción editorial: Alexandra Meléndez,
amelende@una.cr

Dirección de contacto, canje y suscripciones:

Revista Latinoamericana de Derechos Humanos
Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA)
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional
Heredia, Costa Rica.
Apdo. Postal 86-3000
Correo electrónico: revistaderechoshumanos@una.cr
ecerdas@una.cr
Telefax: (506) 2562-4057

Revista Latinoamericana de Derechos Humanos
ISSN: 1659-4304 EISSN: 2215-4221
323

D323d Revista Latinoamericana de Derechos Humanos. – Año 2018,

Vol. 29, N.º 2 (2018) - Heredia, C. R.:

Universidad Nacional, Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2018-

v. il. ; 28 cm

Semestral

Programa Integrado Repertorio Americano

1. DERECHOS HUMANOS 2.

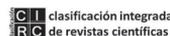
EDUCACIÓN PARA LA PAZ

3. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

I. Universidad Nacional (Costa Rica).

Instituto de Estudios Latinoamericanos

La Revista Latinoamericana de Derechos humanos se encuentra en los siguientes índices y bases de datos:



REVISTA LATINOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

La *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* es una publicación de carácter académico, arbitrada e indexada, semestral del Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional (UNA) de Costa Rica. La revista ha sido editada desde el año de 1999, es parte del “Programa Integrado Repertorio Americano” del Instituto. Se enfoca en publicar diversos trabajos, cuyo eje central son los derechos humanos desde diversas disciplinas y enfoques.

El propósito de la revista es abrir un espacio de reflexión, discusión, análisis y propuestas en el área de los derechos humanos, desde diferentes disciplinas con énfasis en América Latina. Asimismo, se propone difundir la producción y los aportes en las áreas relacionadas con los derechos humanos que realiza el IDELA, la población académica, estudiantil de la UNA; así como personas y organizaciones que trabajan en el tema de los derechos humanos en Costa Rica y América Latina.





CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Evelyn Cerdas Agüero 9

ARTÍCULOS

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: una herramienta para combatir las desigualdades entre pueblos indígenas y la sociedad globalizada

Arnold Groh 15

Los derechos fundamentales epistémicos y comunicativos en la era de la posverdad

Juan Antonio González de Requena Farré 39

Investigaciones en derechos humanos: tres aportes desde el Instituto de Estudios Latinoamericanos

Dan Abner Barrera Rivera 61

El asunto Ogiek y la Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos: reforzando los derechos de las comunidades indígenas en África

María del Ángel Iglesias Vázquez 83

La atención y prevención a la violencia de género en la Ciudad de México: el caso de las unidades de atención a la violencia familiar

Elizabeth García Cervantes 115



La problemática de los pueblos originarios en la Argentina y el impacto social de la gestión de los bosques nativos <i>Claudia Luna</i>	135
Prácticas genocidas e intimidación de los paramilitares al movimiento intelectual en la Universidad de Córdoba-Colombia <i>María Alejandra Tabora Caro</i>	151
Los derechos en los congresos nacionales de extensión universitaria de Argentina <i>Marcelo Luis López</i>	175
Los derechos humanos de las personas privadas de libertad. Una reflexión doctrinaria y normativa en contraste con la realidad penitenciaria en Ecuador <i>Janeth Patricia González</i>	189
APORTES PARA LA PAZ	
Yo no me quiero morir <i>Ana Castro</i>	211
NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE TEXTOS	213
BOLETAS PARA CANJE Y SUSCRIPCIONES	215
INFORMACIÓN PARA SUSCRIPCIONES	217



PRESENTACIÓN

El presente número de la revista es un aporte a la reflexión, que hacemos desde el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA), sobre las realidades de los derechos humanos en América Latina con la contribución de diversos autores y autoras. Esta publicación inicia con el trabajo *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: una herramienta para combatir las desigualdades entre pueblos indígenas y la sociedad globalizada*, en el cual, el autor se avoca a realizar un análisis crítico sobre este instrumento jurídico, que según él, presenta un punto de vista desde una sociedad globalizada y con intereses políticos, no necesariamente acordes con los derechos de los pueblos indígenas y que por el contrario genera dominación.

El siguiente texto, *Los derechos fundamentales epistémicos y comunicativos en la era de la posverdad*, busca contribuir a una concepción dialógica de los derechos humanos, las capacidades epistémicas de la ciudadanía, la veracidad pública, al generar un argumento sobre la autonomía, el derecho a la verdad y el derecho al olvido. Además, en el se retoman las limitaciones de la concepción liberal acerca de la libertad de opinión y de expresión.

Investigaciones en derechos humanos: tres aportes desde el Instituto de Estudios Latinoamericanos es una contribución sobre el trabajo final de graduación que realizan estudiantes de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz en el Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional, Costa Rica. El autor realiza un análisis a partir de tres trabajos presentados y aprobados en los que se abordan temas tales como la representación del campesino costarricense en los medios de comunicación, específicamente a través de una serie televisiva; la violencia contra las mujeres trans en lugares públicos; y los espacios de bienestar integral para las personas LGBTIQ. En su abordaje, el autor se centra en la pertinencia e importancia de los temas, la metodología, las categorías de análisis y los resultados.



Otra de las colaboraciones es *El asunto Ogiek y la Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos: reforzando los derechos de las comunidades indígenas en África*, en este se expone, de manera general, la normativa acerca de los derechos de los pueblos indígenas en Kenia, entre los que se encuentra el pueblo Ogiek, se hace alusión particular a sus características y su historia judicial y los resultados de esta lucha por ocho años. Además, se analiza lo que se ha hecho en el espacio de la Corte Africana de Derechos Humanos, específicamente en la Sentencia que dictó contra la República de Kenia, en la que declaró la violación de derechos reconocidos en la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981, por parte de la República de Kenia contra la comunidad Ogiek.

La atención y prevención a la violencia de género en la Ciudad de México: el caso de las unidades de atención a la violencia familiar, es un trabajo producto de la investigación cualitativa “Análisis de los factores que influyen en el proceso de intervención a la violencia doméstica en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF)”, cuyo objetivo fue analizar el proceso de intervención en la violencia de género y los diversos factores que influyen en esta. En este esfuerzo la autora analiza la situación en la Ciudad de México, donde los índices de violencia van en aumento, en una coyuntura que permitió incorporar el tema de la violencia de género en la agenda pública, así como el impacto que esto generó en las prácticas de atención a la violencia doméstica.

Otro estudio es *La problemática de los pueblos originarios en la Argentina y el impacto social de la gestión de los bosques nativos*, la autora señala la situación actual de los pueblos originarios de la República Argentina, la relación que existe entre el Estado, el sector privado y las comunidades indígenas; además, el papel del Estado frente a las denuncias presentadas por el manejo inadecuado de los recursos forestales y los problemas causados por las alteraciones a los bosques nativos, situaciones que han generado pérdidas de bienes naturales, culturales e históricos de los pueblos indígenas. Lo anterior se da, según la autora, aunque Argentina reconoce en su normativa el derecho a la propiedad de los territorios que ocupan estos pueblos.

Asimismo, otro tema que atañe es el de *Prácticas genocidas e intimidación de los paramilitares al movimiento intelectual en la Universidad de Córdoba-Colombia*, texto que es fruto de una investigación más amplia sobre las estrategias de grupos paramilitares para tomar las universidades del Estado. En este trabajo se explican las prácticas de exterminio o genocidas implementadas por paramilitares en la Universidad de Córdoba, a partir del ambiente de terror entre 1995 y 2005. Además, la autora enfatiza que este ha sido el único caso de reparación colectiva, lo cual se contempla en un plan de 48 medidas, una de las cuales es un nuevo estatuto universitario.

Además, otro de los aportes en este número es el de *Los derechos en los congresos nacionales de extensión universitaria de Argentina*, este es producto de una investigación en la cual el autor hace referencia a la relación intrínseca entre la extensión y los derechos humanos, en los primeros cuatro Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina, de manera que estas experiencias muestran un vínculo entre teoría y práctica en el ámbito de la extensión universitaria y una ruta de lo que ocurre en el nivel nacional en ese país. Con respecto a la función de las universidades, las participaciones en estos congresos son un aporte a la construcción del objeto de estudio en este ámbito.

Finalmente se presenta el tema *Los derechos humanos de las personas privadas de libertad. Una reflexión doctrinaria y normativa en contraste con la realidad penitenciaria en Ecuador*, análisis que permite una discusión de la realidad penitenciaria de Ecuador y su contradicción con lo que dice la normativa acerca de los derechos de las personas privadas de libertad. Presenta una visión que supone en las normas una serie de garantías mínimas de respeto de los derechos humanos de esta población, sin embargo, se muestra una serie de violaciones a sus derechos, situación de la cual es responsable el Estado quién es garante de estos.

Este número finaliza con un poema, *Yo no me quiero morir*, el cual es parte de la memoria del dolor, el daño causado por una inundación y el abandono del Estado, en abril del año 2003 en la Ciudad de Santa Fé, en la cual el Río Salado se desbordó.

Esperamos que este número permita nuevos conocimientos y reflexiones para nuestro público lector y que sea un aporte para la discusión en el área de los derechos humanos en América Latina.

M. DH. Evelyn Cerdas Agüero

Directora, editora

Revista Latinoamericana de Derechos Humanos





ARTÍCULOS





Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: una herramienta para combatir las desigualdades entre pueblos indígenas y la sociedad globalizada¹

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Tool to Combat Inequalities Between Indigenous Peoples and the Globalized Society

Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas: uma ferramenta para combater as desigualdades entre os povos indígenas e a sociedade globalizada

Arnold Groh²

Resumen

En 2007, la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue adoptada por la Asamblea General con la mayoría de los Estados miembros de las Naciones Unidas. La declaración tiene relevancia para cualquiera que esté a cargo de los pueblos indígenas o en contacto con estos. Un efecto central de la dominancia de la cultura globalizada sobre culturas indígenas es la asimetría de la percepción e influencia mutua. Debido a los efectos de la presión social externa de la globalización, los pueblos indígenas tienen poca libertad de elección. Ejercer su

- 1 Traducción del Inglés al Español: Sandra Chamorro de Vega y Michael Bach. Documento elaborado de una conferencia dada por el autor en la reunión EMPI VII (Séptimo Encuentro Multidisciplinar sobre Pueblos Indígenas), Università degli Studi di Milano, 2016.
- 2 Arnold Groh (alemán). Científico de investigación social, profesor externo, Universidad Técnica de Berlín.



derecho a una autonomía cultural en educación y estilo de vida es muy difícil para los grupos indígenas. Por parte de gobiernos, los problemas relacionados con los derechos a la tierra son un obstáculo para reconocer la autonomía de estos pueblos. Algunos artículos de la Declaración de las Naciones Unidas sobre sus derechos que se presentan tienen relevancia para entes externos, como grupos investigadores o turistas, en contacto con personas indígenas.

Palabras clave: Naciones Unidas, pueblos indígenas, dominancia cultural, globalización.

Abstract

In 2007, the General Assembly adopted the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples with the majority of UN member states. The declaration is relevant to anyone in charge of or in contact with indigenous peoples. A central effect of the dominance of globalized culture over indigenous cultures is the asymmetry of perception and mutual influence. Due to the effects of the external social pressure of globalization, indigenous peoples have little freedom of choice. Exercising their right to cultural autonomy in education and lifestyle is very difficult for indigenous groups. On the part of governments, problems related to land rights are an obstacle to recognizing the autonomy of these peoples. Some of the analyzed articles of the United Nations Declaration on the rights of Indigenous People have relevance for external entities, such as groups of researchers or tourists, in contact with indigenous people.

Keywords: United Nations, indigenous peoples, cultural dominance, globalization.

Resumo

Em 2007, a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas foi adotada pela Assembleia Geral com a maioria dos Estados Membros das Nações Unidas. A declaração é relevante para qualquer pessoa encarregada dos povos indígenas ou em contato com eles. Um efeito central da dominância da cultura globalizada nas culturas indígenas é a assimetria de percepção e influência mútua. Devido aos efeitos da pressão social externa da globalização, os povos indígenas têm pouca liberdade de escolha. Exercer seu direito a uma autonomia cultural na educação e no estilo de vida é muito difícil para os grupos indígenas. Por parte dos governos, os problemas relacionados aos direitos à terra são um obstáculo ao reconhecimento da autonomia desses povos. Alguns artigos da Declaração das Nações Unidas sobre seus direitos que são apresentados têm relevância para entidades externas, como grupos de pesquisa ou turistas, em contato com os povos indígenas.

Palavras chave: Nações Unidas, povos indígenas, domínio cultural, globalização.

Introducción

Para muchos grupos académicos, así como para muchos laicos, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas es poco conocida, aunque es de gran importancia desde la perspectiva legal, cultural y social. Por lo

tanto, se hace necesario darla a conocer más. Antes de entrar en detalles, echemos un vistazo a la historia de su origen.

Tuvo que pasar mucho tiempo para que los pueblos indígenas fueran reconocidos legalmente. Un intento fue hecho por Bartolomé de Las Casas, obispo de las colonias españolas, quien consiguió realizar una audiencia ante Carlos V de España en 1542 sobre atrocidades cometidas contra la población indígena, las cuales además compiló en un libro. El rey español introdujo las “Leyes Nuevas” para proteger a la población indígena, pero el libro no fue accesible para el público y, más tarde, fue denunciado como propaganda anti-española.

Pasaron varios siglos más hasta que, en 1955, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) promulgó el Convenio 104 con enfoque particular en personal trabajador indígena. Dos años después fue aprobado el Convenio 107 que tenía como fin la protección e integración de poblaciones indígenas. Luego, en 1991, se dictó el Convenio 169 para otorgarles igualdad, libertad, derecho a la tierra, autodeterminación e instituciones propias. Sin embargo, hasta el día de hoy, solo 22 países lo han ratificado.

En 1982, el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas inició su labor con el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, que en aquel entonces era una institución subsidiaria del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC). Pasaron 24 años hasta que, más o menos simultáneamente, se completó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y se constituyó un tercer consejo, el CDH / Consejo de Derechos Humanos. La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aceptada por la asamblea general con la mayoría de los Estados miembros de las Naciones Unidas.

Habiendo alcanzado la meta de compilar la Declaración en 2006, el Grupo de Trabajo dejó de existir. En una junta extraordinaria de la ONU en Ginebra en 2007, se le recomendó al Consejo de Derechos Humanos la creación del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, complementario al Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas que tiene lugar anualmente en Nueva York. La recomendación fue aprobada, y desde el 2008 se llevan a cabo juntas anuales del Mecanismo de Expertos en Ginebra, como cuerpo subsidiario directo del Consejo de Derechos Humanos.

Este ente experto debe proporcionar al Consejo estudios y asesoramiento sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas, incluida la identificación de medidas para garantizar el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas: revisar

y evaluar las mejores prácticas e identificar los obstáculos para la promoción y protección de esos derechos.

Esperamos que este artículo genere conciencia sobre los derechos indígenas y contribuya al discurso, de modo que la implementación de estos derechos sea respaldada por los grupos académicos.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)

En lo siguiente, queremos presentar algunos artículos de la declaración de derechos indígenas que paradigmáticamente reflejan su carácter. Haciendo esto, también queremos señalar su relevancia para personas externas -como investigadoras o turistas- que podrían entrar en contacto con indígenas. Para elaborar estos aspectos, nos enfocaremos en situaciones muy contrastantes de encuentros entre personas globalizadas y pueblos indígenas que viven de una manera tradicional, mientras que dejaremos fuera del enfoque a indígenas que ya se han asimilado a la sociedad globalizada (en más detalle véase Groh, 2018).

Derecho a la libre determinación

Artículo 3

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

El artículo 3 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas engloba muchos de los aspectos tematizados por la declaración. Una implicación muy importante es el derecho indígena a decir “No”, lo que cuenta hasta para el artículo 3 mismo. Desde el punto de vista de la sociedad globalizada, muchas veces se asume como evidente que todas las personas necesitaban y querían el “desarrollo”. Pero este término en sí es problemático. Solo pueden ser des-arrolladas aquellas cosas que antes habían sido “arrolladas”, envueltas e inacabadas. Un ser humano se puede desarrollar desde el óvulo fertilizado, pasando por varias fases embrionarias y fetales, niñez y juventud hasta ser un adulto plenamente desarrollado. De igual manera, si se planta una semilla en el suelo, en las condiciones adecuadas, se desarrollará una planta. Esto es determinado por el programa genético codificado en el ADN, y solo puede ser modificado hasta cierto límite por factores externos. En otros idiomas, el término tiene el mismo significado etimológico, véase el *Entwicklung* alemán o el *development* inglés.

Usar este término con respeto a asuntos sociales lo convierte en una herramienta política, pretende que las comunidades que *aún no son* como la nuestra están atrasadas en su *desarrollo* y, por lo tanto, requieren de nuestra ayuda para alcanzarnos.

El artículo 3 ejemplifica que la declaración entera es el resultado de una lucha pertinaz entre representantes de los pueblos indígenas, por un lado, y quienes actúan en el interés de los Estados. Al observar este artículo podemos ver que la primera frase, la corta, refleja los intereses indígenas, mientras que la segunda frase, más larga, parece haber sido formulada bajo la fuerte presión ejercida por los gobiernos.

El artículo también demuestra que la libre determinación de pueblos indígenas no es vista como algo evidente. Si lo fuera, no sería necesario mencionarla. Hay efectos sistémicos en ambos lados: la cultura industrial, heredera de las potencias coloniales, habitualmente ocupa una posición dominante en el discurso; mientras que la indígena, en muchos casos, se entienden a sí misma como inferior y ocupa una posición subordinada. Como consecuencia de esto, no hay tantos ejemplos prácticos de pueblos indígenas en ejercicio de sus derechos tal y como los define el artículo 3 de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Un raro caso de ello son los jefes de tribu en algunas de las Islas Carolinas Occidentales en el Pacífico, que han prohibido la ropa globalizada en sus territorios. De este modo, los pocos grupos viajeros que llegan a estas islas están obligados a vestirse con nada más que la tradicional falda de hierba. Esto no solo tiene un efecto reconstituyente para la autoestima cultural de indígenas, sino que también ofrece una experiencia más auténtica a sus visitantes, que se integran a la comunidad en el nivel decisivo de la semiótica visual. Por decisión del jefe de tribu, las influencias desestabilizadoras para la cultura son prevenidas. Esta autodeterminación en su propio contexto cultural es paralela a la autodeterminación ejercida por gente globalizada en sus contextos.

Protección de la cultura indígena

Artículo 8

1. Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.
2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:
 - a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica.



Artículo 31

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos.

No se reconoce solamente que los pueblos indígenas tienen culturas, sino también que estas culturas tienen que ser protegidas. Los deberes necesarios para asegurar esta protección son delegados en los Estados.

El subpárrafo 2. (a) del artículo 8 tiene relevancia particular para los grupos no-indígenas. Se refiere a la desestabilización cultural que debe ser alejada de los pueblos indígenas, en especial los detrimentos que tienen el fin o el potencial de "... privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica". Esto es claramente expresado con la prohibición de "Todo acto que tenga por objeto o consecuencia ...". Habiendo sido cuidadosamente ponderadas sus palabras, esta declaración asegura que nadie podrá usar excusas como "No quise" o "No fue mi intención". No solamente el objetivo de causar la desestabilización cultural será considerado como una transgresión, sino también cada acto que lo tenga como consecuencia.

Por ende, toda persona globalizada debería estar comprometida en evitar tal acto. El subpárrafo 2. (a) termina refiriéndose a la "*identidad étnica*". Tales identidades no son solo adquiridas genéticamente, sino también construidas mediante diversas formas de la autopresentación. Para un grupo paritario, no es relevante lo que cada miembro del grupo piensa sobre sí, mientras que esto no se comunique. Lo importante, más bien, es cómo el individuo se representa a sí mismo hacia afuera, y como es visto por las demás personas. Esto define su identidad cultural. A la misma vez, sabemos que hay efectos de dominancia entre individuos de distintas partes del espectro cultural. Estos efectos son especialmente fuertes cuando los individuos sean representantes de los puntos extremos del espectro, lo que en este caso quiere decir representantes de la cultura indígena, por un lado, y de la cultura

globalizada, por el otro lado. Un efecto central de la dominancia cultural es la asimetría de la percepción e influencia mutua. Como los individuos dominantes, en este caso representantes de la cultura globalizada, son percibidos como ejemplos, sus elementos culturales probablemente serán adquiridos por los representantes de la cultura indígena, reemplazando y eliminando los elementos tradicionales.

La combinación de estos dos aspectos -la relevancia de la autopresentación visual para la identidad y la suplantación de elementos culturales indígenas por rasgos de la cultura globalizada- conlleva implicaciones severas para cualquier persona globalizada que entra en contacto con una cultura indígena. Cada elemento cultural que esta persona transmita hacia el contexto indígena trae el riesgo de desestabilizar la cultura indígena. Esto es lo que queremos evitar. ¿Qué hacer, entonces? ¿Deberíamos acaso mantenernos completamente fuera de culturas indígenas, ya que somos incapaces de *no* comportarnos de alguna manera, y cada comportamiento nuestro podría ser un elemento cultural?

Primero, pues, podemos observar más de cerca los elementos culturales y su relevancia para la identidad. Resulta que se distinguen bastante en este aspecto. Mientras que, por ejemplo, la ropa define mucho a una persona, esto no es tanto el caso con utensilios electrónicos. Además, estos utensilios por lo general suelen ser demasiado costosos o difíciles de adquirir para una persona indígena, mientras que sí podría recibir ropa de alguien más. En este caso, tendría un efecto si se fuera a mostrar vistiendo esa ropa. Y como sabemos de estudios sobre la cognición encarnada (*social embodiment*, véase Gallagher, 2005; Niedenthal, Barsalou, Winkielman, Krauth-Gruber, & Ric, 2005), esto también cambiaría su manera de pensar. A fin de cuentas, se observa que, mientras más cercanos físicamente estén los elementos culturales al cuerpo, y mientras más continuamente hayan sido percibidos, más determinan la identidad cultural de la persona.

Ya que no podemos esconder que somos representantes de la cultura globalizada, y como existe el efecto de dominancia mencionado que causa que se nos percibe como ejemplos a seguir, debemos evitar importar cualquier estándar relacionado al cuerpo que no haya sido predefinido por la tradición. El artículo 8 prohíbe todo aquello que podría tener un efecto desestabilizante sobre la cultura indígena y, en particular, sobre la identidad.

Identificando la semiótica corporal como relevante para formar la identidad, podemos diferenciar entre actos de comunicación intrusivos y no intrusivos. A la vez, esto facilita la formulación de políticas que no excluyan el contacto entre algunas personas.

Aislar a los pueblos indígenas sería una violación de sus derechos humanos en general. Pero si reconocemos la conexión entre territorios y culturas, el respeto mutuo puede ser practicado. Pueblos indígenas tienen el derecho a abandonar sus territorios y mudarse a regiones globalizadas. En este caso, se espera de ellos que cumplan con las reglas del comportamiento globalizado. De la misma manera, la mutualidad en cumplimiento con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas exige que las personas globalizadas, de su parte, también respeten las reglas culturales específicas en áreas indígenas. Sin embargo, esto aplica para el nivel visual, y no para el intercambio de pensamientos. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre la Libertad de la Información (1948) tiene relevancia específica para las actividades misioneras, por ejemplo, ya que hace constar que, para salvaguardar la libertad de la información, no podemos prohibir la transmisión de ciertas informaciones a los pueblos indígenas. Pero, al mismo tiempo, debe ser garantizada la libertad de elección. Con respeto a la religión, obligar a cualquier persona a aceptar una fe no tendría gran valor teológico, ya que no habría convicción personal. Una vez más, entonces, podemos observar que el factor de la semiótica visual es de gran importancia para comunicar el respeto y la aceptación mutua. Si se garantiza esto, las informaciones podrán ser transmitidas libremente de una manera que asegure la libertad de elección.

El artículo 31 ocupa un punto de vista muy teórico con respecto a la información. Asimismo, establece una conexión entre información cultural, como “*conocimientos tradicionales*”, e información no-cultural como “*semillas*”. Queda claro que esta conexión es justificada por la ocupación culturalmente específica con portadores de información no-culturales, lo que se ejemplifica con la mención de “... *conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora*”. Siempre cuando el enfoque de una investigación en un contexto indígena esté en elementos como “*medicinas*” o “*tradiciones orales*”, se toca el asunto de la propiedad intelectual del pueblo indígena respectivo.

También, si el párrafo 2 del artículo 31 dicta que los Estados deberán garantizar el cumplimiento de estos derechos junto con los pueblos indígenas, cumplir con ellos es el deber de cada persona. El concepto del artículo 31 es explicado claramente en párrafo 1. Independiente de la existencia o ausencia de leyes nacionales, el derecho de los pueblos indígenas a controlar su propiedad intelectual es de mayor relevancia aún que la legislación nacional.

Revitalización de las tradiciones culturales y las costumbres

Artículo 11

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.

La primera frase lo señala explícitamente, y la segunda frase enlista varios elementos que están incluidas en este derecho. El principio subrayado aquí es el derecho de los pueblos indígenas a vivir de la manera específica y propia de su cultura.

Lo especial de este artículo es el derecho otorgado a los pueblos indígenas a “*revitalizar*” su cultura. La mera aceptación de su estado *actual* no es una demanda tan nueva. En muchos casos en la situación presente, su estado actual ya está caracterizado por la desestabilización o hasta la pérdida de cultura. Esto ha sido utilizado por creyentes de la globalización para empujarlos aún más hacia adelante, para modernizarlos, globalizarlos y “desarrollarlos”. Las críticas fueron aplastadas con lemas como “no se puede retroceder el tiempo”.

Sí que lo pueden. Los pueblos indígenas ahora tienen el derecho a “*revitalizar*” su cultura. Aunque su cultura haya sido influenciada intensamente, aunque ya se vistan con shorts, sostenes y camisetas, vivan en casas y coman comida enlatada, tienen el derecho a retroceder el tiempo. Y cuando esto sea su decisión, lo tenemos que respetar.

Sin embargo, surge la pregunta: ¿Tienen la posibilidad de tomar una decisión libre como esta? Para analizar su libertad de decisión en este escenario, nos deberíamos preguntar: ¿Cuál es nuestro rol con respecto al cumplimiento del derecho otorgado a los pueblos indígenas en el artículo 11 de la Declaración de las Naciones Unidas? Si lo observamos más de cerca, es evidente que este artículo no solo define un derecho relevante para los pueblos indígenas. Es relevante para cualquier persona que entra en contacto con pueblos indígenas, también. Una vez que se establezca tal contacto, se lleva a cabo una interacción sistémica. Las personas involucradas en esta interacción comunican, por lo mínimo, mediante el canal visual y, posiblemente, también mediante el canal auditivo u otros canales. Siendo esto un encuentro entre personas de distintos puntos extremos del espectro cultural, los efectos de dominancia antes mencionados entran en vigor.

Como ha sido planteado anteriormente, hay un desequilibrio de percepción y de influencia mutua, y las personas dominantes son percibidas como ejemplos por las personas indígenas. Ya que somos incapaces de *no* comunicar (Watzlawick et al., 1967), hay gran importancia en *lo que* comunicamos y *cómo* lo comunicamos. Como la identidad cultural es constituida mediante la autopresentación corporal, nuestra propia apariencia tiene un impacto significativo, pues las personas indígenas nos perciben como ejemplos. Si nuestra autopresentación se basa en estándares globalizados, entonces esto sería el insumo que aportaríamos a la cultura indígena. Como los modelos de conducta perceptibles son actos de comunicación, y dado nuestro rol como ejemplos, implícitamente estaríamos transfiriendo estos estándares a la cultura indígena. Una vez llegados ahí, desenvolverían sus efectos destructivos. Pero si fuéramos a orientar nuestra autopresentación hacia los estándares tradicionales, libre de la influencia de la cultura dominante, podríamos comunicar la aceptación y el respeto para la cultura indígena.

La influencia ejercida sobre las culturas indígenas es sumamente parcial. Se ven casi exclusivamente empujadas hacia la globalización. Pero, debido a nuestros valores éticos, tenemos la obligación de compensar esta influencia. Si no hiciéramos esto, seríamos cómplices en privar a los pueblos indígenas de su derecho a revitalizar sus culturas. Solo si contrarrestamos el insumo dominante, podremos, por lo menos, contribuir a la libertad de elección de los pueblos indígenas con respeto a revitalización de sus culturas.

Hay algunas ilustraciones interesantes de la revitalización de cultura en el sur de África. Tanto los pueblos suazi como los zulúes son culturas que tienen un rey. Mientras que los reyes han sido educados en Europa, los pueblos de ambos reinos han revitalizado tradiciones antiguas que se vuelven evidentes durante los festivales de caña, cuando decenas de miles se juntan ante sus reyes. En este caso, a diferencia de los jefes tribales de las Islas Pacíficas que mantienen la cultura mediante decretos, la fuerza motriz detrás de la práctica de tradiciones es el pueblo. Los grupos suazi y zulúes estaban actuando en consentimiento cuando revitalizaron sus culturas. Fue un proceso más bien empujado desde abajo que ordenado desde arriba.

Sistema educativo culturalmente específico

Artículo 14

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.

Las personas ajenas, por lo general, tienden a considerar ineducadamente a las personas indígenas como incultas. Pero la verdad es que nosotros, proviniendo de una cultura industrial, hemos recibido una educación de nuestra cultura y las comunidades indígenas de la suya. Por lo tanto, podrían, con el mismo derecho, afirmar que nuestra gente es inculta, lo que sería cierto con respecto a sus conocimientos tradicionales. Una vez que haya comprensión mutua acerca de los conocimientos de la otra cultura, se podrán hacer reflexiones culturales comparativas. En muchos casos, la mutualidad es bastante desequilibrada. Las personas dominantes están mucho menos interesadas en la cultura de los grupos dominados que viceversa. Frecuentemente, las culturas dominadas están obligadas a familiarizarse con la mentalidad globalizada para exigir sus derechos, o hasta argumentar en favor de su propia sobrevivencia. Hay ancianos indígenas que han meditado sobre los pros y los contras de las diferentes maneras de vivir y el grado en el cual estos estilos de vida sean sostenibles. Si ellos deciden pasar su cultura tradicional a sus descendientes, tenemos que respetar esta decisión.

El artículo 14 de ninguna manera representa un aspecto aislado. Como parte de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, tiene que ser entendido en conjunto con los demás artículos. Si consideramos a los artículos 8, 11 y 31, se vuelve evidente que, también en este caso, el derecho de decir “No” debe ser respetado. Si un pueblo indígena decide en contra de una educación implementada desde afuera, lo tenemos que respetar. Algunas personas globalizadas podrán criticar esto. Pero si algún día la cultura industrializada global fuera a colapsar, la humanidad podría tener una oportunidad de sobrevivir gracias a aquellas culturas indígenas que viven en aislamiento voluntario o, por lo menos, practicando un estilo de vida basado en un concepto auténticamente sostenible de la relación entre cultura y naturaleza. Si esto es lo que les quieren enseñar a sus hijos e hijas, no sería muy sabio de nuestra parte impedirlo.

Hay otros pueblos indígenas que aceptan la educación globalizada, pero hay que tener en cuenta que tienen poca libertad de elección, debido a los efectos de la presión social externa de la globalización. Asimismo, también hay pueblos que, por un lado, aceptan la formación escolar gubernamental, pero por el otro lado mantienen su identidad cultural rechazando la ropa globalizada, como, por ejemplo, las uniformes escolares. La conservación de su identidad cultural es reflejada en su autopresentación corporal, que se practica de manera consistente en diversas situaciones. Un ejemplo son algunos pueblos indígenas en el Pacífico, que tanto en la escuela (por parte de sus estudiantes y docentes) como en la iglesia mantienen su vestimenta tradicional, de la misma manera como lo hacen en la vida cotidiana.

Desafortunadamente, también se puede encontrar ejemplos negativos. Hay ciertas agencias que pretenden ayudar a los pueblos indígenas, pero que en realidad violan una serie de los artículos de la Declaración sobre los Derechos Indígenas, instrumentalizando la educación de los indígenas para imponerles estándares globalizados. Cuando representantes de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio, la Fundación Nacional de Indígenas de Brasil) encuentran a indígenas viviendo de manera tradicional, suelen exigirles que se cubran los cuerpos, a pesar de que esta gente haya andado libre y totalmente desnuda en sus tierras desde tiempos ancestrales.

En Etiopía nos encontramos a una maestra en el valle bajo del Omo, habitado por el pueblo Hamer. Era una africana urbanizada, pagada por una iniciativa noruega, que enseñaba a los niños y niñas hamer en un edificio donado con un techo de metal corrugado. Se vestía con un jersey de cuello alto, lo que no solo era una infracción de las costumbres locales, sino también incompatible con el clima tropical. La ropa en general, y los uniformes en particular, llevan a la eliminación de la identidad cultural de la niñez indígena. Un ejemplo para la subversión intencional de la desnudez indígena se puede observar en Venezuela, donde el pueblo yanomani está luchando para mantener su cultura. Como los grupos yanomani rechazan la ropa, se les regalan collares de textiles a las mujeres. Poco a poco, los collares regalados son más y más grandes, hasta ser vestidos como dos fajines a los hombros. El propósito de esto es lograr que las mujeres indígenas se acostumbren a sentir textiles sobre sus cuerpos, para que, al final, se les pueda hacer vestir ropa globalizada. Las maestras y maestros externos³ juegan cierto rol en la eliminación de la cultura tradicional y su reemplazo con estándares globalizados. La desintegración dirigida de culturas indígenas se está llevando a cabo a escala mundial. Se ha convertido en una costumbre contratar a maestras y maestros propios de un país, pero con fondos urbanizados, y mandarles a aldeas indígenas sin sensibilizarles ni en lo más mínimo sobre asuntos indígenas o informarles sobre los derechos indígenas.

Lo que pasa de manera cognitiva, por parte del profesorado, se puede explicar en términos de reducción de disonancia cognitiva (Festinger, 1957). Para mantener la concordancia cognitiva y justificar su propia modernidad, los grupos docentes tienen que observar las tradiciones de los pueblos indígenas. Al apreciar este estilo de vida tradicional indígena, se darían cuenta de que es discordante con el suyo. Sin embargo, el profesorado convence a indígenas de abandonar sus tradiciones y de apreciar la modernidad, con lo que reducen su propia disonancia cognitiva.

3 Ej.: <<http://previews.agefotostock.com/previewimage/bajaage/7cf0439c7ff6597dcc871a115c352e01/h44-10830509.jpg>> (acc. 4 de mayo de 2018)

Los procesos cognitivos por parte de los pueblos indígenas también se pueden explicar a través de acercamientos sociocognitivos. Según la teoría de la autorrealización simbólica (Wicklund y Gollwitzer, 1982), las personas compensan las deficiencias supuestamente relevantes para la identidad a través de símbolos que hacen creer a las demás de que ya tienen una identidad definida. Por eso, si otras personas, como los profesores y profesoras, dan a los pueblos indígenas la impresión de ser incompetentes, menos valiosos, de cultura retrasada o primitiva (lo que ocurre frecuentemente), entonces los grupos indígenas afectados tratarán de escapar de este estatus e intentarán convertirse en las personas de la cultura dominante. Y la manera más sencilla de hacerlo es copiando la apariencia. La presentación de sí a nivel visual es la definición más efectiva de la identidad de cada quien.

Estos mecanismos se emplean en los procesos de globalización. Los pueblos indígenas lo tienen muy difícil para ejercer su derecho a una autonomía cultural en educación y estilo de vida. De manera fundamental, ambas partes pueden escapar de estos mecanismos. Siempre y cuando se tomen en consideración y cada parte tenga presente su propio papel, de manera que una persona se involucra cognitivamente con estos problemas a un nivel meta y tiene acceso a decisiones, posiciones y comportamientos alternativos. Las consideraciones a nivel meta son importantes para controlar, de manera consciente, el comportamiento de cada persona, para que lleve a cabo cambios y evite errores.

En el caso del profesorado, una gran parte desestabiliza las culturas indígenas, cada vez desequilibran comunidades enteras y destruyen su cultura por su incompetencia al no saber integrarse respetuosamente en las tradiciones indígenas. Como resultado, no solo el Artículo 14 (el derecho de los pueblos indígenas a establecer y controlar sus sistemas educativos) se infringe, sino que, al mismo tiempo, el Artículo 3 (derecho a la autodeterminación), el 8 (el derecho de los pueblos indígenas a no ser forzados a la asimilación y destrucción de su cultura) y el 31 (derecho al conocimiento tradicional y las expresiones culturales tradicionales). Efectivamente, las instrucciones invasivas resultan en la desaparición de la cultura indígena.

Mientras que en principio sería posible hacer obligatorio que el profesorado recibiera un entrenamiento enfocado en el aprendizaje de la competencia intercultural necesaria para que este mismo cuerpo docente se integre en el contexto indígena tradicional, los internados son otro problema a parte. Se aleja a los niños y niñas totalmente de su contexto social, necesario para que se socialicen en su cultura y para interiorizar los conocimientos y las habilidades indígenas específicas. Además, estos internados carecen, a menudo, sino casi siempre, de sentimiento. En muchas partes del mundo, se ha sacado y se continúa sacando a la niñez indígena de sus pueblos. El objetivo es civilizarles, cambiar su identidad, hacerles hablar y pensar

en otra lengua. En India, visitamos un lugar como este en Biligiri Rangana Hills, Karnataka. El centro educativo está situado dentro del territorio del pueblo Soliga. Es un área protegida, pero recibe ayuda de una organización. Más de quinientos estudiantes se están educando allí siguiendo la línea de las preferencias del gobierno. Se crían con una visión del mundo hinduista, tienen que cantar canciones nacionalistas y llevar uniformes. Los entes responsables de esto probablemente están convencidos de estar haciendo lo correcto.

La implicación de representantes indígenas en la planificación de cursos académicos para indígenas es, a menudo, insignificante. Cuando se invita a las autoridades indígenas a participar en la planificación educativa es siempre de manera selectiva, ya que se elige a aquellas personas que están de acuerdo con las ambiciones del gobierno, pero según la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la integración de las perspectivas indígenas dentro la educación estándar implica que las perspectivas indígenas solo juegan un papel subordinado en cuanto a la educación de niños, niñas y jóvenes indígenas. Si se adjudicara a los pueblos indígenas la autonomía de criar y educar a sus generaciones más jóvenes, entonces se trataría de integrar la educación estándar en la educación culturalmente específica de indígenas y no al revés. Un programa para estudiantes indígenas no debería estar definido de manera predominante por las autoridades del Estado, para las que los conocimientos indígenas como, por ejemplo, el uso de ciertas plantas, son desconocidos.

Sean cuales sean las medidas escolares planeadas, deberían ser examinadas por completo para asegurar que apoyan la existencia de los pueblos indígenas respectivos como una comunidad, una cultura y un sistema social. Si esas medidas planeadas contienen cualquier factor que pudiera llevar a la desestabilización o incluso desintegración, entonces, no se deberían aplicar, según el Artículo 8. 2. (a). Preferiblemente, las formas de educación deberían estar destinadas a reforzar la identidad de los niños, niñas y jóvenes indígenas. El simple hecho de dejar un poco de espacio al folclore no es suficiente. La cultura necesita estar totalmente viva, sino la identidad de las generaciones jóvenes se verá menguada. Es fundamental que la educación tenga lugar en la apariencia visual tradicional, porque esto es básico para la constitución de la identidad. Cualquier compromiso al respecto pondría inevitablemente en peligro el desarrollo de una identidad indígena. Por esta razón, se tendría que evitar totalmente educar a estudiantes indígenas en internados, ya que seguro erradicaría su confianza en sí, debido a los mecanismos psicológicos del dominio cultural.

Reflexión correcta de la cultura en medios y educación

Artículo 15

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación y la información pública.

Artículo 16

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación.

2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de información privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena.

Las responsabilidades de los Estados están dirigidas de varias maneras, según el reflejo de la cultura indígena en los medios de comunicación. La existencia de pueblos indígenas y sus estilos de vida no deberían estar ocultos en los medios de comunicación que pertenecen a los gobiernos. La cultura indígena debería estar reflejada de manera adecuada en la educación pública, así como en la información pública. De igual manera, los Estados deberían animar a los medios de comunicación privados a “reflejar debidamente la diversidad cultural indígena”. Si se puntualizan estas obligaciones, tiene que haber razones para ello: ¿Por qué deberían los Estados intentar esconder al pueblo indígena? ¿Por qué deberían abstenerse de contar a la ciudadanía joven sobre este? ¿Por qué los asuntos indígenas deberían mantenerse fuera de la información pública? ¿Por qué necesitan los medios de comunicación privados que les animen para que reflejen de manera adecuada la cultura indígena? ¿Por qué razones debería la cultura indígena reflejarse de manera incorrecta? Muchas preguntas.

Desde la perspectiva de algunos gobiernos, los pueblos indígenas son una vergüenza. Al menos, cuando se trata de su auténtica cultura tradicional, la no influenciada por la globalización. Tal y como era antes de que cualquier influencia dominante externa, modernizadora, europea, colonial o de otro tipo apareciera. En áreas tropicales de alrededor del mundo esto significa: desnudo. Eso es vergonzoso para ciertas personas civilizadas, que están atrapadas en sus estándares rígidos. Para ellas, demasiada piel humana es vergonzosa. Los pechos descubiertos son vergonzosos.

Las partes privadas son vergonzosas. Por lo tanto, los pueblos indígenas no deberían salir en los medios de comunicación o en la información pública y no deberían estar reflejados en la educación.

Aparte de la desnudez, el mero hecho de que los pueblos indígenas también sean, desde su punto de vista, incultos, primitivos y simples, también es vergonzoso. Es una pena tener este tipo de habitantes en el país. Una pena para la gloriosa nación. Esta es otra razón para ocultar la existencia de los pueblos indígenas.

Además, algunos Estados podrían considerar estratégicamente apropiado no mencionar a su población indígena para evitar suscitar cualquier problema con los derechos de las tierras. Cuanto más conocido sea que hay pueblos indígenas en ciertas regiones, más probable será que los activistas de los derechos humanos intenten asegurarse de que estos pueblos estén al cargo de esos territorios.

Pero como, en general, la existencia de pueblos indígenas no se puede mantener en secreto, los grupos responsables de los medios de comunicación, educación e información pública encuentran maneras de modificar la imagen hasta el punto de que resulte medianamente aceptable. Como en los pueblos indígenas hay un impacto constante que les empuja hacia la globalización, es relativamente fácil encontrar, entre ellos, algunas personas que llevan ropa. Si no es el caso, entonces se toman medidas preparatorias, como el ejemplo siguiente:

En Brasil, Orlando Villas Bôas y sus hermanos lucharon por el establecimiento del Parque Nacional Xingu, uno de los pocos focos de la tierra, donde aún hay una alta densidad de culturas indígenas. Poco después de su muerte en 2002, la FUNAI (Fundação Nacional do Índio, la Fundación Nacional de Indígenas de Brasil) siguió una política de promoción del turismo en esas áreas indígenas. Uno de los representantes⁴ de nuestra institución de investigación⁵, que asistió a la conferencia de la Organización Mundial de Turismo en Rio de Janeiro en 2005, informó de una película de promoción de turismo en el pueblo Pataxo, que vive en una reserva natural cerca de Porto Seguro, Bahía. Aparentemente la FUNAI llevó una caja con sujetadores y los repartió entre las mujeres y niñas, para que incluso las niñas de once años llevaran la parte de arriba del bikini. Las fotografías auténticas hubieran avergonzado a turistas potenciales de algunos países globalizados, pero como la FUNAI quería ganar turistas internacionales, adaptaron los pueblos indígenas a los estándares civilizados.

4 Niko Wieland

5 Structural Analysis of Cultural Systems (S.A.C.S.), <<https://s-a-c-s.net>>

Desde que se firmara la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007, tales hechos serían una ofensa contra la ley internacional. Pero igualmente, las organizaciones gubernamentales, así como las turoperadoras parecen tener la expectativa de que los pueblos indígenas se ajusten a los estándares del turismo y no al revés. Estos entes responsables están menos interesados en la integridad cultural de los pueblos indígenas que en su cuestionable explotación comercial.

Revistas reconocidas funcionan con los mismos principios que se han reflejado en el ejemplo. Afirman que denuncian de manera seria cualquier asunto relacionado con las culturas del mundo, pero cuando se trata de la autenticidad de la cultura indígena, también es un tema cuestionable. Las partes íntimas no se muestran en las fotografías o están muy al fondo, en pequeño y borroso. Mientras que el pecho de los hombres se muestra, las mujeres aparecen más desde atrás o con objetos «accidentalmente» delante de ellas o no aparecen directamente. De cualquier manera, la “*diversidad cultural indígena*” no se refleja correctamente como piden los Artículos 15 y 16 de la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Una maniobra bien conocida consiste en, o bien, seleccionar a los indígenas que ya van cubiertas como marcan los modestos estándares dominantes para que aparezcan en las fotos, o bien, darles ropa primero como regalo, para después hacerles las fotos. De manera sistémica, esto tiene una respuesta negativa en la cultura indígena. Algunas de las personas indígenas afectadas irán a la ciudad de vez en cuando y se verán a sí mismas representadas en ese tipo de revistas o en documentales de televisión. A veces, son los grupos turistas los que traen los artículos y se los enseña a indígenas. Tanto a través de la percepción de sí mismos en los medios de comunicación, como a través de la confrontación con los medios cuando les fotografían, los estándares arbitran en la apariencia de los pueblos indígenas para que sea apreciada por la cultura dominante. Cuando se acostumbran a verse con ese aspecto que es aceptado, internalizan estos estándares. Esta es una manera de modificar la identidad indígena que se basa en los medios de comunicación. Y también es una violación más del Artículo 8, 2. (a).

Derecho a la tierra

Artículo 8

... 2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:

... (b) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia desposeerlos de sus tierras, territorios o recursos; ...



Artículo 25

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.

Artículo 26

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido.
2. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.
3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.

Ni qué decir que los derechos sobre la tierra son un gran problema para los Estados en los que existen pueblos indígenas. En muchos, por no decir en la mayoría, de los casos, los problemas con la tierra son el mayor obstáculo para reconocer la autonomía o los derechos de los pueblos indígenas. Por parte de los gobiernos, un factor psicológico de la reticencia a hacer concesiones a los pueblos indígenas es la filosofía de mantener la soberanía sobre el territorio nacional completo. Pero normalmente hay intereses financieros de por medio. Las industrias extractivas buscan recursos naturales por encima y por debajo de la superficie. Se están talando bosques tropicales con fines agrícolas que, en ocasiones, resultan no ser productivos y llevan a la degradación y erosión irreversible de la tierra. Áreas inmensas de bosques de calidad más baja se destruyen para acceder a los relativamente pocos árboles de madera valiosa que han crecido dispersos in el bosque natural. Bajo tierra, las compañías mineras buscan metales y minerales preciosos, carbón, petróleo y gas. Incluso, si no existen depósitos de minerales conocidos, los gobiernos quieren mantener abierta la opción de estar al mando de posibles explotaciones futuras.

La importancia de los derechos sobre la tierra en todo el ámbito de los problemas de los indígenas implica un número más amplio de artículos que están relacionados con los derechos sobre la tierra y que se mencionan brevemente a continuación.

Los estados están obligados a cuidar de la protección de los territorios indígenas:

Artículo 27

Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los pueblos indígenas pertinentes, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso.

Artículo 29

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos. Los Estados deberán establecer y ejecutar programas de asistencia a los pueblos indígenas para asegurar esa conservación y protección, sin discriminación.

Los Estados también deben asegurar que la tierra se use de acuerdo con los pueblos indígenas. En el caso de que ya haya habido cualquier impacto desfavorable, los Estados deben asegurar su mitigación:

Artículo 32

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.

2. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.

3. Los Estados proveerán mecanismos eficaces para la reparación justa y equitativa por cualquiera de esas actividades, y se adoptarán medidas adecuadas para mitigar las consecuencias nocivas de orden ambiental, económico, social, cultural o espiritual.

Los pueblos indígenas tienen derecho a la reparación e indemnización:

Artículo 28

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa y equitativa por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado.
2. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual calidad, extensión y condición jurídica o en una indemnización monetaria u otra reparación adecuada.

Las culturas indígenas no deben separarse unas de otras con fronteras:

Artículo 36

1. Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros, así como con otros pueblos, a través de las fronteras.
2. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para facilitar el ejercicio y asegurar la aplicación de este derecho.

Dividir un pueblo indígena mediante fronteras significa cortar a un colectivo y a su cultura en dos. En cada parte de ese pueblo afectado, tal violación se siente como una amputación cuando existe una identidad colectiva fuerte. Incluso desde un punto de vista más remoto, está claro que la división de un grupo cultural implica que las relaciones familiares se corten, así como otras interconexiones sociales. Esto conlleva efectos negativos en el funcionamiento de una cultura, por ejemplo, la comunicación con la lengua indígena se ve afectada, así como el intercambio de cualquier otro elemento cultural se ve alterado, ya sea arquitectónico, alimenticio, de auto representación o cualquier otro. Un parámetro para la supervivencia de una lengua es 1000 hablantes, que se interconecten de manera que la comunicación verbal normal tenga lugar como intercambio lingüístico dentro de ese grupo. Los pueblos indígenas a menudo constituyen un grupo pequeño de cualquier manera y normalmente se caracterizan por tener un lenguaje propio. Cuando se les corta en dos, existen muchas posibilidades de que el tamaño del grupo en ambas partes sea menor de 1000.

Un grupo tan pequeño por debajo del parámetro marcado para la supervivencia de las lenguas está, entonces, expuesto a la lengua oficial del país de cada lado de la frontera. En la mayoría de los casos, tales grupos también están expuestos a las lenguas y culturas de otros grupos étnicos que no se han visto afectados por la frontera y que superan en número a la comunidad dividida. Es posible que los efectos dominantes salgan a la luz, y lleven a la desestabilización de la comunidad afectada y, finalmente, a su deterioro cultural. Un ejemplo del efecto de dividir en dos a un pueblo indígena en la identidad cultural se refleja en que tales pueblos divididos, ahora viviendo en Benin y Togo, incluso tienen dos nombres diferentes. Quienes viven en Benin se llaman somba y en Togo, tamberma.

Sin embargo, las divisiones fueron muy comunes cuando se establecieron las colonias, lo que sigue teniendo efectos significantes en la actualidad. La conferencia que tuvo lugar de Berlín de 1884 a 1885 fue un evento muy importante, donde las fronteras se delimitaron con una regla sobre el mapa de África, dividiéndoselo entre los poderes coloniales. Pero incluso con anterioridad, durante la Expansión Europea, así como en las décadas que siguieron a la conferencia, la tierra se reclamó en conexión con la idea de establecer un territorio con fronteras, reconocido por países con cultura europea. Los dobles estándares se hicieron evidentes, si imaginamos un pueblo indígena que llega ahora a las costas de Europa y reclama su territorio. Incluso, aunque alzarán una bandera durante una ceremonia de conquista, no se les tomaría en serio.

Un ejemplo de frontera que altera la comunicación indígena es la que hay entre Marruecos y Argelia. Hay grupos de bereberes en ambos lados de la frontera, que apenas pueden mantener relaciones entre ellos. Las organizaciones bereberes puntualizan que la cultura bereber ha estado presente en el norte y noroeste de África mucho antes de la llegada de los árabes y estas organizaciones expresan de manera generalizada que se sienten dominadas por la cultura árabe-musulmana. De hecho, durante la invasión árabe de la región, hubo una fuerte resistencia por parte de los grupos bereberes, que finalmente fueron derrotados. En consecuencia, la lengua y cultura árabes se introdujeron. Durante la resistencia, algunos grupos de bereberes incluso se convirtieron al judaísmo; ello se conoce actualmente como resistencia moderna. Las organizaciones bereberes que hacen referencia a la ancestral reina Kahina o muestran una bandera bereber sienten represión por parte del gobierno. En relación con esta situación, la frontera que divide la antigua tierra bereber, puede ser vista como conveniente por ambas partes de los gobiernos, ya que impide la cooperación entre organizaciones bereberes y un estallido del conflicto, especialmente debido a las tensiones que se han sucedido desde hace varios años entre Marruecos y Argelia. De cualquier forma, esa frontera es un resultado de la política colonial, como lo son más fronteras fuera de Europa.

Combatiendo desigualdades: Resumen de las reflexiones

De las 7.000 culturas del mundo, de 4.000 a 5.000 son consideradas indígenas y 2.000 de ellas están fuertemente amenazadas. Como ahora tenemos la Declaración de las Naciones Unidas, es obligatorio no realizar ninguna acción que pudiera, potencialmente, desestabilizar una cultura indígena. Esto no es relevante solamente para los Estados, sino para cualquier persona que pueda ser fuente de desestabilización: turistas, investigadoras o quien fuera. Como sabemos por la investigación psicológica sobre cognición encarnada (*social embodiment*), la cultura dominante se ejerce, incluso sin reflexión, entre los mecanismos de cuerpo semiótico, lo que lleva a borrar la identidad cultural de pueblos indígenas y, por ende, a la destrucción de la cultura.

Debido a las tendencias dominantes, miembros de las culturas indígenas, les guste o no, ven a las personas de la cultura industrial como modelos. Por esta razón, deberíamos prestar especial atención para no introducir cualquier patrón de comportamiento que pudiera tener un efecto desestabilizador en estas culturas milenarias. Desafortunadamente, quienes están ahora en una posición superior, a menudo, dan prioridad a sus propias convicciones, ignorando las demás perspectivas y causando cualquier desestabilización, lo que es incompatible con los principios éticos. Bajo el impacto de la cultura dominante, los grupos indígenas no pueden decidir de manera libre, sino que, más bien, responden a esa presión mediante la adaptación de la apariencia física a la apariencia dominante. La cultura dominada se desestabiliza y, finalmente, se desintegra.

Para las investigaciones, además de los aspectos legales y éticos mencionados, la declaración de las Naciones Unidas tiene la ventaja de asegurar la validez de sus datos, ya que las influencias culturales se minimizan mediante la integración dentro del contexto indígena. Tanto quienes investigan como las comunidades visitadas tienen seguridad cuando el respeto y la aceptación no son solo ideas abstractas, sino que se comunican, consecuentemente, a través del comportamiento.

La investigación mínimamente invasiva tiene una tradición antigua, al menos desde el siglo XIX. No solo previene de la desestabilización, sino que, debido al sesgo de dominancia, los grupos visitantes pueden incluso hacer el trabajo de rescate y ayudar a volver a estabilizar las culturas indígenas, al ser modelos de respeto a la tradición.

Una inmersión total es necesaria para evitar las influencias desestabilizadoras. No todas las investigaciones están preparadas para este tipo de trabajo de campo. Existen diferencias sustanciales entre la cultura indígena e industrial, como resultado

del curso de la historia que nos ha llevado a una sociedad posmoderna con gran prevalencia de nudofobia; esto contrasta, bruscamente, con las culturas indígenas y lleva a reacciones irracionales de las personas afectadas por la globalización, incluso con negación y ansiedad.

Sin embargo, se pueden encontrar ejemplos positivos de sostenibilidad cultural en el turismo e investigaciones relacionadas con el turismo. El proyecto Tourinfo, del instituto S.A.C.S. (Structural Analysis of Cultural Systems)⁶, aparece en la lista de la UNESCO como una medida de sostenibilidad de la diversidad cultural. Se centra en la minimización de la invasividad mediante la modificación del comportamiento de visitantes. La implementación de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas es una obligación para cualquiera que esté al mando o en contacto con los pueblos indígenas, ya sean ministerios, organizaciones no gubernamentales, investigaciones, turistas o personal trabajador de campo.

Referencias

- Asamblea General de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Resolución adoptada [sin remisión previa a una Comisión Principal (A/61/L.67 and Add.1)] 61/295.
- Conferencia por la libertad de información de las Naciones Unidas, celebrada en Ginebra del 23 de marzo al 21 de abril de 1948. *Ceremonia final*. Lake Success NY: Naciones Unidas.
- Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199271941.001.0001>
- Groh, A. (2018). *Research Methods in Indigenous Contexts*. New York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-72776-9>
- Niedenthal, P. M., Barsalou, L. W., Winkielman, P., Krauth-Gruber, S., & Ric, F. (2005). Embodiment in attitudes, social perception, and emotion. *Personality and Social Psychology Review*, 9, 184–211. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0903_1

6 <<https://s-a-c-s.net>>



Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio 169 – Pueblos indígenas y tribales en países independientes* (entrada en vigor: 5 Sept. 1991). Ginebra: ILO.

Watzlawick, P., Beavin, J. H., & Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interctional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: Norton.

Wicklund, R. A., & Gollwitzer, P. M. (1982). *Symbolic self-completion*. Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum.

Recibido: 1/2/2018

Aceptado: 20/7/2018



Los derechos fundamentales epistémicos y comunicativos en la era de la posverdad

Epistemic, Communicative, and Fundamental Rights in the Post-truth Era

Direitos epistêmicos e comunicativos fundamentais na era da post-verdade

Juan Antonio González de Requena Farré¹

Resumen

Este artículo pretende introducir una concepción dialógica de los derechos humanos, para la cual resultan fundamentales los derechos epistémicos y comunicativos. A partir de un análisis de las vulneraciones contemporáneas a las capacidades epistémicas y comunicativas, y mediante un examen de las limitaciones de la concepción liberal de la libertad de opinión y expresión, este trabajo argumenta la autonomía y vigencia normativa del derecho a la verdad y del derecho al olvido. Se trata de derechos epistémicos y comunicativos fundamentales que desbordan las típicas clasificaciones de los derechos humanos en derechos civiles, sociales y políticos.

Palabras clave: Derechos fundamentales, posverdad, derecho a la verdad, derecho al olvido

Abstract

This article aims to introduce a dialogical conception of human rights, for which epistemic and communicative rights are fundamental. Based on an analysis of contemporary violations of epistemic and communicative capacities, and through an examination of the limitations of the liberal conception of freedom of opinion and expression, this paper argues about the autonomy and normative validity of the right to truth and the right to oblivion. These are fundamental epistemic and communicative rights that go beyond the typical classifications of human rights into civil, social and political rights.

Keywords: Fundamental rights, post-truth, right to truth, right to oblivion

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor asociado del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile. Nacionalidad española.

Resumo

Este artigo visa introduzir uma concepção dialógica de direitos humanos, para a qual os direitos epistêmicos e comunicativos são fundamentais. A partir de uma análise das violações contemporâneas das capacidades epistêmicas e comunicativas, e através do exame das limitações da concepção liberal de liberdade de opinião e expressão, este artigo discute a autonomia e a validade normativa do direito à verdade e à liberdade, direito ao esquecimento. Estes são direitos epistêmicos e comunicativos fundamentais que vão além das classificações típicas dos direitos humanos nos direitos civis, sociais e políticos.

Palavras chave: Direitos fundamentais, post-verdade, direito à verdade, direito ao esquecimento.

Una perspectiva dialógica de los derechos humanos

Aunque tradicionalmente predominaron las fundamentaciones religiosas o metafísicas de los derechos humanos –al alero de alguna concepción comprensiva de la naturaleza humana o de la vida buena–, en el pensamiento contemporáneo se han planteado diversas aproximaciones a los derechos fundamentales, que reinterpretan su nexos con el humanismo jurídico. Para concebir los derechos humanos como algo distinto de hechos morales preexistentes o derechos subjetivos naturales de la persona en tanto que humana, se han remarcado de distintas maneras la interacción comunicativa y la vinculación discursiva sobre las cuales se sustentan los procesos de socialización y subjetivación de los individuos.

En este orden de ideas, Lyotard (1998) ha enfatizado la condición dialógica en que forjamos nuestra comunidad de discurso, de modo que el derecho a la interlocución se perfila como un derecho humano fundamental. Según Lyotard, la condición humana se asocia a la presencia de la alteridad, al hecho de ser en relación con otro u otra y a la diferencia que cada quien lleva inscrita respecto a la figura del otro ser. Esa exposición a la alteridad por parte del nosotros humano se da en la interlocución: el nosotros humano sería el resultado de la interlocución, en virtud de la cual la figura del otro ser se nos hace presente como potencial interlocutor. Para Lyotard, en la interlocución, siempre somos semejantes y diferentes a un tiempo, pues nos intercambiamos y reconocemos como un *yo* y un *tú*. Así, el espacio público presupone el derecho a la interlocución, y la condición de ciudadanía la tendría el individuo con un derecho reconocido a dirigirse a los otros sujetos (Lyotard, 1998).

Según Lyotard, lo propio de la civilidad republicana consistiría en que universaliza la posibilidad de dirigirse al otro ser, en vez de bloquearla en nombre de alguna identidad nacional o comunidad del pueblo. La comunidad discursiva de la interlocución implica, además, la reciprocidad; esto es, el respeto a la alteridad, la paridad e igual libertad y, en suma, la justicia. En todo caso, la interlocución se legitima en la medida en que anuncia o enseña algo diferente, en vez de reforzar el consenso

establecido o forzado, y su legitimidad radica en el reconocimiento del derecho ciudadano a dirigirse a otras personas. Por eso, la capacidad de interlocución, en el marco de legitimidad de la comunidad de diálogo, sería el derecho humano más fundamental; se trata de un derecho que hay que cultivar y cautelar, pues no se da naturalmente y siempre corre el riesgo de dar paso a la exclusión de la comunidad de discurso, a la negación del derecho a hablar y a la abyección (Lyotard, 1998).

Por su parte, Habermas ha argumentado que los derechos fundamentales se asocian a los supuestos normativos implícitos en cualquier discurso orientado al entendimiento, y permiten institucionalizar las condiciones comunicativas para la formación de la opinión y la voluntad política racionales. De ese modo, la autonomía individual y la autodeterminación pública se integrarían en un sistema de derechos fundamentales que garantiza la legitimidad del Estado democrático de derecho, en virtud del marco de validez normativa del discurso racional. En opinión de Habermas, el derecho no solo exige una aceptación de hecho, sino que pretende constituirse como digno de reconocimiento y obtener legitimación (Habermas, 2000b).

Ahora bien, con la racionalización moderna del mundo de vida, ya no se puede apelar a la tradición cultural o la eticidad compartida para disponer de alguna visión metafísica o religiosa del mundo, comprensiva y ajena a la crítica, de la cual se pudieran derivar órdenes legítimos y orientaciones prácticas compartidas. El discurso de la eticidad y la moralidad moderna aparece atravesado por un nuevo subjetivismo, por la reflexividad y la capacidad de juicio autónomo, de modo que se tornan centrales los ideales modernos de autorrealización y autodeterminación, y la legitimación del derecho solo puede concebirse a partir de estos referentes éticos y morales postradicionales en tensión (Habermas, 2000a).

La primacía del derecho subjetivo en la modernidad implica, precisamente, una separación del derecho y la moral: ya no existen obligaciones morales y deberes recíprocos, sino restricciones legales a las opciones y preferencias de un sujeto que, dentro de ese ámbito legalmente definido, puede ejercer su libertad y hacer todo cuanto no esté prohibido. Por eso, el derecho subjetivo moderno se ve enfrentado a la exigencia de legitimación normativa de la validez de la norma jurídica, más allá de la obligación de hacer algo ordenado coercitivamente (Habermas, 2000b). La doble respuesta del derecho moderno a la justificación postradicional de la validez normativa se encuentra tanto en el principio de soberanía popular como en los derechos humanos: la soberanía popular establece un procedimiento democrático para la legitimación y, por tanto, garantiza la autodeterminación pública y la autorrealización ética; por otro lado, los derechos humanos garantizan a los individuos la opción de realizar autónomamente su plan de vida y libertad privada y, de ese modo, contribuyen a la legitimación del derecho (Habermas, 2000a; 2000b).



Según Habermas, la tensión entre autodeterminación pública y autonomía privada se resuelve cuando comprendemos el marco normativo comunicativo de su conexión interna y presuposición mutua: el nexo entre soberanía popular y derechos humanos no radica en la forma general de la legalidad, sino en el modo discursivo de ejercicio de la autonomía política, es decir, en la legitimación asociada a la formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas, a través del lenguaje orientado al entendimiento y la convergencia racional de los interlocutores e interlocutoras, sin coerción. En ese sentido, los derechos fundamentales institucionalizan jurídicamente las condiciones de una comunicación discursiva que permite la formación racional de la opinión y la voluntad, y así dan forma jurídica a la soberanía popular (Habermas, 2000a).

Esta compenetración de la autonomía privada y la autodeterminación pública no se da como un derecho natural, sino que depende del entrelazamiento de la regulación jurídica positiva y del principio discursivo de legitimación, según el cual son válidas las normas a las que las potenciales personas afectadas asienten como participantes en discursos racionales, con todos los supuestos normativos que ello implica (relaciones simétricas entre participantes, reconocimiento mutuo, disposición reflexiva a considerar las razones ajenas, etc.) (Habermas, 2000a). En fin, Habermas concibe los derechos fundamentales como construcciones que conciernen tanto a la legitimación neutral a través de la autolegislación pública cuanto a las condiciones de formación discursiva de la opinión y voluntad racional, así como a la institucionalización jurídica de esas condiciones comunicativas, de manera que resultaría innecesaria la fundamentación religiosa o metafísica de los derechos humanos (Habermas, 2000b).

Las virtudes epistémicas y comunicativas

En el marco de una autocomprensión comunicativa y discursiva de la iniciativa moral y la agencia colectiva, algunas voces de la filosofía contemporánea han reivindicado las virtudes comunicativas y epistémicas que hacen posible sostener las expectativas comunicativas de confiabilidad, la comprensión mutua y la cooperación conversacional. En la medida en que se reconoce un nexo entre la comunicación discursiva y la agencia moral, resultaría imperativo cultivar las virtudes de la sinceridad comunicativa y de la precisión epistémica, que conjuntamente dan forma a la disposición a la veracidad en la vida privada y pública.

Bernard Williams (1996) destacó dos tipos de virtud epistémicas que se presentan en nuestras prácticas sociales: por un lado, la sinceridad consiste en que la gente diga lo que cree que es verdadero; por otro lado, la precisión o exactitud epistémica (*accuracy*) implica el cuidado y la fiabilidad al descubrir y alcanzar la verdad. Así como la sinceridad resulta fundamental para la transmisión y preservación de la

verdad, la precisión y exactitud son requisitos para el descubrimiento de la verdad. Según Williams (1996), tanto los individuos como los colectivos participan de la virtud de la veracidad (*truthfulness*), que combina las virtudes epistémicas de la sinceridad y la precisión; así pues, la persona veraz dice lo que cree y se preocupa de que sus creencias sean verdaderas. En cuanto a la virtud de la precisión y la exactitud, esta comprende la voluntad de quien investiga, o sea, el deseo intencional, actitudes y escrupulosidad, que le permiten resistir el autoengaño y la racionalización de la esperanza; pero también involucra que los métodos epistémicos de investigación posibiliten la formación de creencias verdaderas (Williams, 1996).

La disposición a la sinceridad se ve matizada por la confianza y confiabilidad que rigen en las relaciones sociales, y pueden variar de acuerdo con las circunstancias históricas. De esa manera, la disposición epistémica a expresarse con sinceridad concierne al mantenimiento y desarrollo de relaciones con otros sujetos, con distintos grados de confianza; y es que, para Williams, las expectativas de los interlocutores y las interlocutoras no son las mismas en un contexto de cooperación conversacional, en contextos agonísticos de competencia regulada, en contextos de engaño estratégico, en culturas de la vergüenza y del honor, etc. (Williams, 2002).

Seana Shiffrin (2014) también ha remarcado la importancia de la comunicación sincera y la precisión epistémica, y considera una prioridad moral sustantiva la protección de la confiabilidad comunicativa y la condena de la mentira engañosa, para así preservar las condiciones de la agencia moral y la relación ética. Desde esa perspectiva, resulta condenable el engaño comunicativo, ya que viola el deber de no causar, permitir o reforzar la imprecisión epistémica ajena. Asimismo, la mentira es intrínsecamente incorrecta, al operar desde una máxima que, si se universalizara, nos privaría de acceso confiable a la verdad y frustraría el logro de metas morales asociadas a la comprensión mutua y la cooperación (Shiffrin, 2014).

Por ende, el compromiso con nuestras virtudes epistémicas excluye la mentira engañosa, pues el mentiroso compromete la comprensión ajena con testimonios no confiables, y menosprecia la condición del interlocutor como agente racional; pero, además, quiebra la relación moral basada en la comunicación racional y las creencias racionalmente justificadas, así como malogra la condición humana y la iniciativa moral, al obrar con base en una máxima que no puede convertirse en principio público de acción. De ese modo, el compromiso con las virtudes epistémicas y comunicativas salvaguarda la agencia moral, la confiabilidad racional, la persecución común de metas morales y el vínculo social (Shiffrin, 2014).

En las últimas décadas no solo se han formulado reivindicaciones de virtudes comunicativas y epistémicas como la sinceridad o la veracidad, sino que además



encontramos defensas de la importancia crítica de la discreción, tanto para la vida pública cuanto para la privada. Thomas Nagel (2002) ha llamado la atención sobre las formas actuales de tergiversación de aquellas convenciones y barreras que protegían la intimidad personal. Y es que, actualmente, a la vez que se incrementa la tolerancia con las opciones de vida privada, se sobreexponen escandalosamente las intimidades de los personajes públicos, y los públicos se creen con el derecho de saberlo todo sobre la intimidad de la gente famosa (Nagel, 2002).

Para Nagel, esa sobreexposición de detalles íntimos irrelevantes daña irreversiblemente las condiciones de trato en el espacio público. No en vano, las convenciones para la privacidad y la discreción personal cumplen una importante función en la regulación del trato interpersonal y en el control autónomo de nuestra autopresentación en público. Para Nagel, la discreción y la reserva (*reticence*) revelan el significado y valía civilizatoria del ocultamiento (*concealment*), como medio para protegernos de la intromisión ajena y convivir pacíficamente sin arriesgar nuestra autonomía personal ni la vida interna de los sujetos. De hecho, el contacto personal significativo requiere cierto resguardo respecto a la mirada general de los sujetos extraños, de manera que podamos desinhibirnos y manifestarnos selectivamente a otra persona. En suma, el trato interpersonal demanda interpretaciones a través de lo que aparece superficialmente (Nagel, 2002).

En la perspectiva de Nagel (2002), la discreción y la reserva personal no son engañosas, ya que no intentan tergiversar, sino solo introducir algo de modales, tacto, deferencia y cortesía, para limitar las opciones de que se exprese aquello que amenazaría el trato interpersonal, al generar conflicto u ofensas. Según Nagel, la perspectiva de una autoexpresión sin restricciones, la idea de publicitar hasta lo más recóndito de la intimidad personal y una tolerancia ilimitada a las distintas expresiones de lo íntimo ponen en jaque la función protectora de la discreción, y solo generan culpa o vergüenza por no poder expresarlo todo públicamente, o bien hipocresía pública y autoengaño sobre los sentimientos y opiniones personales. De hecho, a mayor inspección pública de la vida privada, más cabe esperar la acomodación hipócrita y la tergiversación de nuestra conciencia interior (Nagel, 2002).

Así pues, Nagel defiende cierta posición liberal según la cual solo se ha de someter a las exigencias y consideración públicas aquello que resulte estrictamente necesario para los requerimientos de la vida colectiva, pero no los detalles de la vida privada ni cuanto amenace el trato personal. Por eso, las virtudes comunicativas y epistémicas de la sinceridad y la veracidad han de tener como contrapunto las convenciones que protegen la privacidad y la discreción. En la medida en que la privacidad y la discreción permiten el florecimiento personal y enriquecen la

convivencia pública, tal vez haya que considerarlas también virtudes comunicativas y epistémicas a proteger y cultivar actualmente como libertades fundamentales.

Transgresiones contemporáneas de las virtudes epistémicas y comunicativas

La reivindicación de las virtudes comunicativas y epistémicas resulta particularmente acuciante en la forma de vida contemporánea que –desde el siglo XX hasta la actualidad– ha estado intensamente expuesta a la fabricación de la mentira y la manipulación intensiva, por medio de la mediatización de la opinión pública o la industrialización de la propaganda y, actualmente, mediante el nuevo régimen de posverdad desplegado a través de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, de las redes sociales y de las emergentes comunidades virtuales.

Hannah Arendt (2003) observó que la capacidad de falsificación y mentira en la política contemporánea ha dado un salto cualitativo más allá de la mentira política tradicional, limitada a la ocultación o mantenimiento en secreto de los hechos, ya sea en el arte de gobernar, o bien en la diplomacia; la mentira política contemporánea se caracteriza por su explicitud plena y por procurar la destrucción y total sustitución de los hechos por una versión construida, organizada y masivamente reproducida gracias a las técnicas y medios de comunicación. Por otro lado, la mentira tradicional tenía un alcance limitado y no pretendía engañar a todo el público, pero la manipulación contemporánea se volvió ilimitada, y alcanza tal escala que implica la total reestructuración de la trama de lo factual, así como la completa acomodación de las opiniones y el autoengaño colectivo, al margen de la verdad o veracidad (Arendt, 2003).

A propósito de la ideología y la propaganda totalitaria, Arendt (1974) describió el modo en que en la sociedad totalitaria se impone la falsificación vulgar y la construcción ideológica en todos los ámbitos de la vida intelectual. Para los grupos ideólogos del totalitarismo, la propia realidad histórica se presentaba como una fachada engañosa bajo la cual se ocultaría un influjo secreto, y cundía la fascinación intelectual ante la posibilidad de que la mentira más gigantesca o la falsificación más monstruosa fueran aceptables como hechos indiscutidos, de manera que la diferencia entre verdad y falsedad se transformaba en cuestión de habilidad política para conducir a las masas. La ideología y la propaganda totalitaria no solo se caracterizaron por su desprecio absoluto de los hechos, por cierta fabricación propagandística de la realidad y por la completa organización ideológica de la trama cotidiana de la vida, sino también por la conversión de la mentira propagandística y la ficción ideológica en una realidad actuante o fuerza estructuradora (Arendt, 1974).



Según Arendt (1974), la propaganda e ideología totalitarias explotaron la credulidad y el cinismo de las masas, pues garantizaban la aceptación confiada de declaraciones fantásticas o, en caso de descubrirse la mentira, la aceptación cínica de la habilidad táctica de los grupos superiores. Si la credulidad mantenía confiados a sus simpatizantes, el cinismo de los sujetos afiliados y el liderazgo conservaba un margen de acción y respetabilidad para su líder. Mientras las bases del partido totalitario preservaban un núcleo de mentiras ideológicas indesmentibles por los hechos, así como una masa móvil de elementos ideológicos que cambiaban con las exigencias del movimiento, la élite totalitaria parecía adiestrada para despreciar los hechos y para brindar la lealtad al jefe o jefa, como garantía de que la mentira y la fabricación ideológica podían imponerse a la realidad (Arendt, 1974). En última instancia, la dominación ideológica totalitaria no operaba tanto sobre las personas convencidas como sobre las que perdieron la capacidad para la experiencia y el pensamiento, “las personas para quienes ya no existen la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad empírica) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)” (Arendt, 1974, p. 574).

La teoría crítica contemporánea ha planteado reiteradamente la sospecha de que aquellas capacidades epistémicas que permiten la formación autónoma del ser humano y la autodeterminación social se ven amenazadas actualmente por la industria cultural y los medios de comunicación de masas. En ese sentido, Adorno y Horkheimer (1994) argumentaron que, con la consolidación de la industria cultural, asistimos a la estandarización general de las experiencias y a la consumación del esquematismo procedimental en la esfera del espíritu.

Para Adorno y Horkheimer (1994), la industria cultural reduciría las diferencias bajo la fuerza vinculante de un estilo esquemático y estandarizado, que consagra la mera repetición de lo mismo y la absolutización de la imitación; así, se impondrían el montaje en serie y la fabricación sintética con tipos formales congelados. La planificación dirigida de la industria cultural inculcaría, mediante el esquematismo, una armonía prefabricada y una falsa identidad entre lo universal y lo particular y, de ese modo, fundaría una forma de engaño de masas sin precedentes. Y es que la industria cultural liquidaría lo individual en la *pseudoindividualidad* de los estereotipos y en las figuras publicitadas. En la búsqueda de la integración deliberada del público consumidor, al individuo se le vende el consentimiento total, el conformismo y la dependencia, hasta el punto de una transformación regresiva de la conciencia, que la convertiría en automatismo (Adorno y Horkheimer, 1994).

Como argumentan Adorno y Horkheimer (1994), la industria cultural colonizaría íntegramente la experiencia espiritual, e impediría la formación de individuos autónomos, al limitar toda actividad pensante del sujeto espectador. Desde el

esquematismo repetitivo e imitativo de la industria cultural solo se consagraría la reificación de lo existente y la obediencia conformista. En ese mismo instante, la Ilustración consumiría su regresión en ideología: el sometimiento conformista sustituiría a la conciencia autónoma y a la crítica de lo dado (Adorno y Horkheimer, 1994).

Actualmente, se puede reconocer la irrupción de un nuevo escenario cultural que parece amenazar la veracidad pública y el desarrollo de las capacidades epistémicas de la ciudadanía. Según plantea Harsin (2015), los regímenes de verdad modernos estarían dando paso a regímenes de posverdad, caracterizados por la proliferación de mercados de verdad segmentados, por el control reticular de la atención y la opinión públicas, así como por la difusión instantánea de hechos alternativos, bulos y rumores inverificables. Los regímenes modernos de la verdad se basaban en un plexo organizado de aparatos ideológicos, políticos y económicos (como los medios de comunicación, la institución universitaria, los sistemas educativos o la industria cultural), discursos y disciplinas científicas, así como criterios y posiciones de sujeto dominantes con la capacidad de arbitrar la verdad, controlar su adquisición y reproducirla masivamente (Harsin, 2015).

Para Harsin (2015), los regímenes de la posverdad surgidos en las últimas décadas se asocian a nuevos formatos de tergiversación informativa, sin posibilidad de apelar a alguna autoridad verificadora, alguna fuente epistémica fiable o una forma de organizar la veredicción y la confirmación, como ocurre con los memes virales o los rumores fugaces en internet. Por otra parte, los regímenes de posverdad se contextualizan en un nuevo paisaje de globalización de los medios y desregulación de los mercados, de manera que los medios masivos de información de la industria cultural dan paso a audiencias fragmentadas, interactivas y reticularmente dispersas, cuyos hábitos de producción y consumo de información aparecen segmentados a través de numerosos mercados informacionales y burbujas de opinión autorreferentes (Harsin, 2015).

Aunque parecen promover la autoexpresión horizontal y la generación autónoma de contenidos, los nuevos regímenes de posverdad introducen modalidades reticulares de control de la atención y la opinión pública, a través de la segmentación calculada de los mercados de la verdad y gracias a herramientas descentradas de individualización como los algoritmos predictivos y la analítica de datos en tiempo real. De esa manera, en los actuales regímenes de posverdad se induce un marcado escepticismo hacia las regulaciones epistémicas, los saberes disciplinares y las autoridades culturales, y se multiplican las pretensiones de validez y los hechos alternativos, en desmedro de la veracidad y de las opciones de verificación (Harsin, 2015).



La concepción liberal de los derechos epistémicos y comunicativos fundamentales

En los totalitarismos del siglo XX, en las dictaduras desarrollistas e, incluso, con la tolerancia represiva de la nueva sociedad de la información y la comunicación, es tal la escala de las vulneraciones a las capacidades humanas de participar en el discurso y cultivar las virtudes comunicativas y epistémicas que parece imprescindible consagrar algunos derechos fundamentales de carácter epistémico y comunicativo. Los nuevos derechos humanos epistémicos y comunicativos actualmente en juego no se dejarían reducir a los derechos liberales o civiles de libre expresión e información, tal y como aparecían recogidos en las declaraciones de derechos humanos de 1789 o de 1948.

En efecto, la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 consagra como derecho fundamental la libertad de expresión, esto es, la “libre comunicación de pensamientos y opiniones”, de modo que todo ciudadano y ciudadana pueda “hablar, escribir e imprimir libremente” sin más traba que las limitaciones legalmente establecidas frente al abuso tipificado (Artículo 11). Asimismo, la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 recoge, en su articulado, el derecho fundamental a la libre opinión y expresión, incluyendo el derecho a “no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio” (Artículo 19).

En ambas declaraciones de derechos humanos, las capacidades comunicativas y epistémicas que permiten el florecimiento humano y la ciudadanía reflexiva parecen reducirse a una libertad estrictamente individual e inherente –al margen de los procesos de socialización del sujeto y de la formación colectiva de la opinión–, así como ajena a la posibilidad de modelado ideológico de las opiniones y la conciencia, o bien a las formas de mediatización de la interacción comunicativa. Por otra parte, el derecho fundamental de opinión y expresión resulta caracterizado básicamente como una libertad negativa, que se limita a garantizar formalmente tanto un ámbito individual de conciencia como la circulación expedita de información, sin interferencia ni control.

Los argumentos liberales contra cualquier tipo de restricción a la libre expresión y opinión suelen centrarse en el derecho moral individual a ejercer el juicio personal y a abogar personalmente por opiniones o doctrinas, con el supuesto de que la libre concurrencia intelectual favorece la autorregulación y revisión de las opiniones comunes y, por ende, la verdad social. Ese planteamiento liberal en defensa de la libertad de opinión y expresión se articula paradigmáticamente en el ensayo *Sobre la libertad* que John Stuart Mill publicó en 1859.

Cuando John Stuart Mill (1984) defiende la libertad de opinión y expresión como una de las libertades fundamentales necesarias para el florecimiento humano, apela a la posibilidad de que las ideas silenciadas por la autoridad sean válidas –dada la falibilidad del juicio humano– y, además, considera que, aunque la opinión silenciada fuese errónea o solo parcialmente verdadera, únicamente por medio del intercambio y colisión de distintas opiniones podría alcanzarse una opinión general válida. Por otra parte, Mill estima que solo pueden mantenerse opiniones sociales fundamentadas, si tenemos la oportunidad de discutir nuestras convicciones con vigor y lealtad; de lo contrario, las opiniones comunes impuestas se tornarían dogmas vacíos e inercias intelectuales (Mill, 1984).

En suma, para poder sostener que la ley y autoridad no pueden restringir la libre expresión de cualquier tipo de opinión, Mill (1984) parece presuponer cierta moralidad de la discusión pública, basada en la expresión ponderada de las opiniones, en la precisión y la credibilidad, en la lealtad hacia la expresión ajena, en la no humillación del interlocutor y en la ausencia de tergiversación u ocultamiento engañoso. Ahora bien, puesto que los límites morales y los criterios valorativos de la discusión leal no son claros y frecuentemente se emplean de modo asimétrico para excluir las razones ajenas, Mill concluye que tampoco se ha de perseguir legalmente la discusión polémica y desleal (1984).

Quizás, las versiones modernas de la libertad personal de opinión y expresión como derecho humano fundamental resultan concebibles y asumibles en el marco de una publicidad ilustrada y de un espacio público autónomo, racionalmente regulado y neutral, con rendimientos críticos y emancipatorios; es decir, en esa esfera pública que Habermas reconstruía de modo estilizado en *Historia y crítica de la opinión pública*. Sin embargo, cabe sospechar que la idealización de la esfera pública liberal y burguesa –como un ámbito de legitimación transparente e incluyente– ha sido impugnada en el curso de la modernidad tardía por el intervencionismo estatal reticular, la colonización burocrática y mercantil del mundo de vida comunicativo, la industria cultural, la propaganda plebiscitaria y la manipulación de masas (Habermas, 1994).

No parece razonable apelar a la comparecencia abierta e interacción transparente de lo privado en público, o bien a la libre concurrencia de opiniones y flujos de información, cuando el mundo de vida comunicativo resulta mediatizado, propagandísticamente moldeado e informacionalmente segmentado a través del mercadeo de datos y la industria de los *Big data*.

En esos escenarios de la opinión pública contemporánea, la doctrina liberal de un inherente derecho a la libertad de expresión y opinión enfrenta algunos problemas decisivos. En primer lugar, la conciencia y el juicio personal pueden resultar

estructuralmente moldeados e ideológicamente conformados con mecanismos de adoctrinamiento estatal o paraestatal, a través de la disciplina burocrática o la mediatización –e, incluso, *espectacularización*– de la interacción comunicativa, o bien mediante la individualización psicopolítica y gracias al control analítico de datos personales digitales (Han, 2014). Además, la agenda temática de discusión pública y los marcos atencionales pautados por la industria cultural podrían reproducir selectivamente la desigualdad de oportunidades para la expresión pública de ciertas versiones y discursos. Por último, la verificación social de las informaciones y opiniones puede verse imposibilitada por la fabricación masiva y difusión viral de hechos alternativos, sin tiempo suficiente para contrastar versiones.

El derecho a la verdad y el derecho al olvido

La mediatización y espectacularización de la opinión pública converge actualmente con la restricción de la agenda por parte de los intereses sectoriales que controlan la industria cultural y, además, con la segmentación de públicos y hechos alternativos en nuestro régimen de posverdad, de manera que se producen distorsiones sistemáticas no solo en la formación de una opinión común, sino también en la memoria colectiva. Junto al descarado revisionismo histórico –mediático, intelectual u oficial–, asistimos a la continua aceleración y deshistorización de la conciencia colectiva, así como a la disolución mediática o deconstrucción interesada de las tramas históricas que sostienen el presente (Baudrillard, 1991). Frecuentemente, también se impone cierto olvido oficial de las víctimas de la violencia política y la represión (a veces, paradójicamente, bajo la forma de una museificación del trauma histórico), o bien se da la multiplicación de relatos históricos alternativos autorreferentes, como narrativas fabricadas y cortadas a la medida de públicos segmentados en el mercado de la información.

Ante las formas contemporáneas de violencia política extrema, represión estatal y vulneración sistemática de los derechos fundamentales, la preservación, reconstrucción y cultivo de la memoria histórica parece una condición indispensable para evitar que se redoble simbólicamente la infamia mediante la charlatanería revisionista, los pactos de silencio oficiales, o bien el control mediático de la agenda pública. No en vano, en algunos contextos sociohistóricos de transición, tras regímenes dictatoriales que vulneraron de modo sistemático los derechos fundamentales e impusieron cínicamente doctrinas ideológicamente fabricadas, se ha reivindicado actualmente el derecho a la verdad, entendido como un tipo de derecho fundamental autónomo que permite investigar el destino de las víctimas de la represión estatal o la violencia política y, así, resulta decisivo para restaurar la paz, evitar la impunidad y mantener viva la memoria colectiva.

La reivindicación de un derecho a la verdad puede remontarse al derecho internacional humanitario y, concretamente, al reconocimiento por parte la Convención de Ginebra, en 1949, de que las familias de las víctimas de un conflicto bélico tienen derecho a conocer la suerte de sus familiares. Desde los años setenta, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha reconocido progresivamente el derecho a la verdad, al establecer la obligación de que los Estados investiguen las violaciones masivas de derechos fundamentales asociadas a la tortura, ejecución extrajudicial y desaparición forzosa; pero, además, juzguen a sus responsables, promuevan medidas de reparación y garanticen la preservación de la memoria colectiva (González-Salzberg, 2008).

Aunque inicialmente la Comisión Interamericana de Derechos Humanos resaltó la dimensión individual del derecho a la verdad –esto es, un derecho de los familiares a saber qué pasó y un derecho de la víctima a que se escuche su testimonio y se reconozca su padecimiento–, ha ido ganando terreno la interpretación del derecho a la verdad como derecho fundamental colectivo, en el cual está en juego el reconocimiento social de las violaciones de derechos humanos, la intervención del Estado para garantizar la aclaración pública de los hechos, las acciones contra los responsables, la reparación respecto a las víctimas y la preservación de la memoria, de manera que no se repitan nuevamente las formas extremas de vulneración de los derechos humanos, la violencia política y la represión estatal (Fajardo, 2012; González-Salzberg, 2008; Naqvi, 2006).

En tanto que derecho, a saber, el derecho inalienable a la verdad sobre las circunstancias y motivos de las violaciones masivas de derechos humanos se vincula a un deber estatal de recordar, para que la comunidad no olvide las formas de vulneración padecidas, así como se asocia al derecho de las víctimas y sus familiares a conocer los detalles de las violaciones y, también, incluye las garantías –aportada por el Estado– de que el derecho a saber se hará efectivo a través de las instituciones judiciales, de comisiones de verdad y de la existencia de organismos que velen por la transparencia informativa y el acceso sin restricciones a la información oficial (Newman-Pont, 2009; Perlingeiro, 2015).

El derecho a la verdad se asocia a otros derechos fundamentales: el derecho a la justicia y al reconocimiento social de la verdad; el derecho a las garantías judiciales, a un debido proceso y al conocimiento fundado de lo sucedido; el derecho a la protección judicial y el respeto a la dignidad de la persona humana; el derecho a la libertad de expresión, ante la necesidad de conocer públicamente hechos desvirtuados oficialmente; así como el derecho a la información, para tener acceso a archivos y testigos (Bernales, 2016).



Aunque existen razones relevantes para considerar que estamos ante un derecho fundamental autónomo vinculante y obligatorio, no solo se ha discutido si el derecho a la verdad resulta derivable de algunos de los derechos con los cuales se relaciona, sino que también se ha cuestionado si se trata de una forma de derecho blando y una ficción jurídica (o sea, un medio narrativo para colmar progresivamente lagunas del derecho) o es una norma imperativa con vigencia en el derecho internacional. En ese sentido, la vigencia normativa en el derecho internacional podría establecerse en la medida en que el derecho a la verdad sea considerado como derecho consuetudinario y costumbre reconocida (mediante su incorporación en distintos tratados de derechos humanos, en las legislaciones nacionales y en la puesta en marcha de comisiones de verdad, sin excepciones como las amnistías y las restricciones a la información oficial), o bien sea concebido como un principio general de derecho internacional, basado en la dignidad humana y la justicia, con el cual se compromete la comunidad de naciones (Fajardo, 2012; Naqvi, 2006; Newman-Pont, 2009).

Pese a las discusiones sobre su estatuto jurídico, el derecho a la verdad sobre violaciones graves de los derechos humanos se ha ido consolidando como un derecho autónomo e inalienable, cada vez más reconocido en tratados, resoluciones e instrumentos internacionales. Desde la premisa de que la verdad resulta fundamental para la dignidad inherente del ser humano, para el conocimiento colectivo y para la prevención histórica, el derecho a la verdad se ha vinculado a la protección, por parte del Estado, de los derechos fundamentales, así como a la investigación y reparación pública de las vulneraciones de los derechos humanos; pero también se ha asociado a los principios del Estado de derecho y a las exigencias de transparencia y responsabilidad democráticas.

Así pues, como derecho fundamental autónomo, el derecho a la verdad se validaría por sí mismo como un derecho, inalienable y no susceptible de suspensión, que trasciende lo jurisdiccional y se vincula a la memoria colectiva, a la sociedad en su conjunto e, incluso, a la comunidad internacional, ya que el conocimiento de la verdad es esencial tanto para la reparación individual y familiar cuanto para el recuerdo colectivo de los crímenes de lesa humanidad y la prevención de vulneraciones semejantes en el futuro. De ese modo, el derecho a la verdad no solo sería imprescriptible, irrenunciable, innegociable, sino que además involucraría la exposición y reconocimiento público de la verdad, la reparación integral y conmemoración de las víctimas (Bernales, 2016).

Actualmente, aparte del derecho a la verdad, parece necesario consagrar otro derecho fundamental de carácter epistémico y comunicativo: el derecho al olvido. En un contexto de desarrollo acelerado de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en el cual los gobiernos, las empresas y otros actores sociales

pueden vigilar, interceptar, recopilar y capitalizar datos personales, los derechos epistémicos y comunicativos de la ciudadanía pueden verse afectados de nuevas maneras. Concretamente, los derechos fundamentales relacionados con la privacidad están expuestos a nuevas formas de vulneración y transgresión; pero, además de la reserva personal, también se ve afectada la articulación de una agenda pública. No en vano, las libertades democráticas de expresión y de opinión presuponen la ausencia de injerencia arbitraria en la vida privada y en la esfera de la intimidad, y la formación racional de la opinión pública requiere cierta discreción para la construcción de una agenda relevante.

La sobreexposición a perpetuidad de la información personal en las redes electrónicas, el tráfico de esa información en los actuales mercados de datos, así como las consiguientes vulneraciones a la privacidad y la intimidad, hacen necesario consagrar un nuevo *habeas data* (para el amparo de los propios datos) y un nuevo derecho fundamental autónomo a ser olvidado, es decir, a la eventual eliminación de datos personales y del rastro digital en internet, para así preservar la autonomía moral y ciudadana. Y es que la información relativa al pasado puede ser importante para el desarrollo personal y para la memoria colectiva, pero el recuerdo permanente de los hechos del pasado también acarrea frecuentemente restricciones a la vida personal o social (Leturia, 2016).

En los organismos internacionales de derechos humanos y en las instituciones de la Unión Europea ha ido reforzándose la consideración del derecho al olvido como un derecho independiente relacionado con la protección de los datos personales y con la regulación del tratamiento y circulación de la información personal sin relevancia pública. Particularmente, importa cuando las bases de datos digitales, las tecnologías informáticas y el tratamiento analítico de grandes volúmenes de datos personales hacen viable la accesibilidad perpetua de la información personal obsoleta (Corral, 2017).

Se ha discutido si acaso el derecho al olvido puede considerarse un derecho autónomo o simplemente se trata de un derecho derivado de otros, como el derecho al respeto a la intimidad y a la protección de la vida privada, el derecho a la honra personal, el derecho a la autonomía informativa de cada persona (esto es, el control personal de las informaciones que circulan sobre la persona misma), o bien el derecho al desarrollo de la personalidad y la dignidad humana. No obstante, existen argumentos para defender que se trata de un derecho independiente en proceso de formación. Semejante derecho al olvido se ejercería o aplicaría no solo como una prohibición de publicar nuevamente hechos públicos del pasado personal, sino también como la eliminación o bloqueo de la información obsoleta de las bases de datos y, asimismo, como la solicitud del retiro de contenidos de plataformas de

internet, o bien del borrado de los enlaces relacionados en buscadores y motores de búsqueda (Corral, 2017).

Específicamente, el derecho al olvido garantiza la privacidad y libre desarrollo personal, al hacer posible que las personas puedan retirar sus datos de la web, así como eliminar la información personal albergada en la red y de fácil recopilación mediante los motores de búsqueda o buscadores. No solo cabe asociar el derecho al olvido con los derechos a la intimidad y la protección de datos, sino también con cierto derecho a la eliminación, rectificación u oposición a datos personales que ya no estén vigentes o no resulten públicamente relevantes. Por analogía con la eliminación de antecedentes penales, se trata de evitar que se siga difundiendo de modo perpetuo aquella información personal obsoleta y sin interés para la agenda pública, que podría dañar a la persona, su reputación, su honra y su dignidad (Leturia, 2016).

En cierto modo, el derecho al olvido puede entrar en conflicto con la libertad de expresión y con la libre circulación de información y opiniones, pues el derecho individual a la ausencia de injerencias que mermen las opciones de desarrollo autónomo ha de sopesarse con la resistencia democrática ante las limitaciones a la libertad de expresión e información respecto a asuntos de interés público (Leturia, 2016; Pica, 2016; Silberleib, 2016).

En ese sentido, el derecho al olvido podría resultar limitado si se da preferencia a cierto derecho a recordar, esto es, al ejercicio de la libertad de información y opinión cuando existe un interés público legítimo, ya sea porque se trate de una autoridad pública, un delito imprescriptible de lesa humanidad, un delito susceptible de repetición o un hecho relevante para la memoria histórica de una comunidad (Corral, 2017). Sin embargo, no es razonable pensar que el derecho a ser olvidado y la protección de datos personales constituyen una forma de censura en internet, ya que, si no se pudiese ejercer ese derecho al olvido, se impondría quizás la autocensura y la restricción de la expresión personal en la red, y se limitaría así la libre interacción comunicativa, sin la cual se ve amenazada la esfera pública de una democracia (Manzanero y Pérez, 2015).

Conclusión: El lugar del derecho a la verdad y del derecho al olvido entre los derechos fundamentales

Las virtudes epistémicas y comunicativas de la veracidad, la acuciosidad o la discreción no parecen prosperar automáticamente por medio de la circulación masiva de información y de la libre concurrencia de opiniones. No en vano, cabe argumentar que la actual publicidad mediatizada y los mercados informacionales

contemporáneos concretan cierto régimen de posverdad, basado en la difusión viral de rumores y en la multiplicación de las burbujas informacionales de públicos autorreferentes, en el cual se transgreden sistemáticamente las condiciones de cultivo de las virtudes epistémicas y comunicativas.

Desde ese punto de vista, los derechos fundamentales de corte epistémico y comunicativo no se dejan reducir a las libertades civiles de opinión y expresión, que se limitan a consagrar la circulación y accesibilidad de la información, así como la libre concurrencia de opiniones y doctrinas. Aunque los derechos fundamentales civiles de la libre opinión y la libre expresión sean condiciones necesarias para el florecimiento de las capacidades epistémicas y comunicativas del ser humano, no son condiciones suficientes ni bastan por sí solos. En este orden de ideas, hemos defendido la necesidad de incorporar algunos derechos epistémicos y comunicativos fundamentales, que permitan encauzar la libre circulación de la información y la libre concurrencia de opiniones y doctrinas, de modo que contribuyan a enriquecer la investigación pública y la memoria colectiva, sin sobreexponer innecesariamente detalles irrelevantes de la privacidad o la intimidad.

El primer tipo de derecho epistémico y comunicativo que hemos considerado es el derecho a la verdad: se trata del derecho de las víctimas, los familiares, la sociedad y la comunidad internacional a saber la verdad sobre lo sucedido en el caso de violaciones graves a los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad, con el objetivo de lograr un conocimiento y reconocimiento público, pero también una reparación efectiva y la prevención futura. El derecho a la verdad se asocia a la accesibilidad de información y a la libre expresión y opinión, pero no se reduce a esos derechos fundamentales; no en vano, requiere la elaboración cuidadosa y selectiva de la información para hacer posible la investigación acuciosa, el conocimiento público y la preservación de la memoria colectiva. Por eso, en los informes de derechos humanos y en los organismos del derecho internacional humanitario, así como en las legislaciones nacionales y en las comisiones de verdad de los regímenes transicionales, el derecho a la verdad se ha ido consagrando como un derecho fundamental autónomo y normativamente vigente.

Por otra parte, el derecho al olvido ilustra un segundo tipo de derecho epistémico y comunicativo particularmente importante en la actual sociedad de la información y en las redes mediáticas contemporáneas: consiste en el derecho del ciudadano o ciudadana a bloquear o eliminar aquellos datos o información personales que no sean relevantes para la agenda pública y afecten la privacidad, la dignidad o la posibilidad de desarrollo personal del individuo. Aunque se vincula a otros derechos fundamentales como el derecho a la vida privada o la libertad de expresión autónoma, el derecho al olvido no se deriva estrictamente de las libertades civiles; de hecho, puede entrar

en pugna con la libertad de información y expresión, e introduce una problemática público-política relativa a la regulación colectiva de las redes informacionales, las bases de datos y los motores de búsqueda. Como derecho fundamental epistémico y comunicativo que garantiza la protección de los datos personales, la discreción respecto a informaciones personales sin relevancia pública, así como la ponderación reflexiva de la atención colectiva y la agenda pública, el derecho al olvido puede considerarse un derecho independiente, y ha sido reconocido como tal en recientes informes de derechos humanos y en distintos ordenamientos jurídicos.

Los derechos fundamentales que facultan el florecimiento de las capacidades epistémicas del ser humano y de las comunidades ocupan un lugar especial entre los derechos humanos. El derecho a la verdad y el derecho al olvido no solo garantizan libertades individuales y protegen la esfera privada de la vida personal, sino que además tienen una dimensión colectiva, al relacionarse con el conocimiento público, la memoria colectiva, la atención social o la agenda pública. En esta medida, los derechos fundamentales y epistémicos guardan una relación ambivalente con el humanismo jurídico moderno, el cual concibe los derechos humanos como derechos subjetivos que expresarían posibilidades de actuación naturales o inherentes al individuo. Y es que los derechos epistémicos y comunicativos conciernen a las capacidades investigativas y dialógicas en virtud de las cuales se constituye el juicio personal y se forma reflexivamente la opinión común.

Si atendemos la distinción de Luc Ferry y Alain Renaut (1990) entre *derechos-libertades* (que definen posibilidades intelectuales o físicas para el individuo, y limitan negativamente la interferencia estatal en la esfera autónoma del individuo) y *derechos-créditos* (que establecen la facultad de obligar al Estado a brindar servicios y dar prestaciones sociales o económicas para la seguridad material de la ciudadanía), podríamos concluir que los derechos epistémicos y comunicativos atraviesan la distinción e, incluso, se vinculan a un tercer tipo de derechos: los derechos ciudadanos y políticos, ejercidos mediante la participación en el espacio público.

En la tipología de derechos fundamentales propuesta por Luigi Ferrajoli (2010) se distinguen –por su titular– los derechos humanos universales de personalidad y los derechos nacionalmente enmarcados de ciudadanía; por otro lado, se diferencian –en virtud de su contenido normativo– los derechos fundamentales que establecen primariamente expectativas negativas o positivas (prohibiciones de vulneración u obligaciones de prestación) y aquellos que estipulan garantías secundarias instrumentales, relativas a la potestad de ejercicio de la autonomía privada o política.

Según Ferrajoli, los derechos civiles (de empresa, iniciativa judicial, etc.) y los derechos políticos (de voto, participación legislativa, etc.) son *derechos-poderes* o

derechos formales de autonomía que presuponen la capacidad de decidir y actuar; los derechos de libertad (expresión, intimidad, asociación, etc.) y los derechos sociales (educación, salud, etc.) constituyen *derechos-expectativas* con un contenido sustancial (Ferrajoli, 2010). Pues bien, el derecho a la verdad y el derecho al olvido no se limitan a garantizar formalmente un espacio de autonomía dentro del cual puedan ejercerse las capacidades personales y políticas, sino que también introducen expectativas sustantivas, sancionan las interferencias y obligan a prestaciones; no tienen como titular a la persona humana, sino también a la ciudadanía de un Estado.

Ese carácter bifronte, intersticial y transversal de los derechos epistémicos y comunicativos se vincula a la doble condición formal y sustantiva del diálogo social, la investigación reflexiva y la veracidad pública, en el florecimiento de las capacidades humanas. El cultivo de las virtudes epistémicas y comunicativas presupone la capacidad autónoma de los agentes, pero también expectativas, regulaciones, prestaciones y reparaciones exigibles.

De manera análoga, el derecho a la verdad o el derecho al olvido no introducen exclusivamente garantías formales o garantías sustantivas, en la medida en que esos derechos requieren una ponderación reflexiva de las garantías de ambos tipos. Por ejemplo, el derecho a la verdad garantiza la iniciativa ante tribunales y, además, el proceso justo o el libre acceso a la información; el derecho al olvido garantiza la vida privada y la intimidad, pero también la autonomía informacional. En fin, los derechos epistémicos y comunicativos garantizan tanto derechos civiles y de libertad como derechos sociales y políticos, vinculados a la preservación de la memoria colectiva y a la regulación democrática de la agenda pública; en ellos convergen las libertades personales y la formación de la opinión y la decisión común. He ahí el potencial legitimador y garantista de los derechos fundamentales epistémicos y comunicativos.

Referencias

- Adorno, T., y Horkheimer, M. (1994). La industria cultural. Ilustración como engaño de masas. En *Dialéctica de la Ilustración* (pp. 165-212). Valladolid: Trotta.
- Arendt, H. (1977). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2003). Verdad y política. En *Entre el pasado y el futuro* (pp. 347-402). Barcelona: Península.
- Baudrillard, J. (1991). Necropectiva. En *La transparencia del mal* (pp. 98-108). Barcelona: Anagrama.



- Bernales, G. (2016). El derecho a la verdad. *Estudios Constitucionales*, 14 (2), 263-304. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/estconst/v14n2/art09.pdf> <https://doi.org/10.4067/S0718-52002016000200009>
- Corral, H. (2017). El derecho al olvido en internet: Antecedentes y bases para su configuración jurídica. *Revista Jurídica Digital UANDES*, 1, 43-66. doi: 10.24822/rjduandes.0101.3 <https://doi.org/10.24822/rjduandes.0101.3>
- Fajardo, L. A. (2012). Elementos estructurales del derecho a la verdad. *Civilizar*, 12 (22), 15-34. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v12n22/v12n22a03.pdf>
- Ferrajoli, L. (2010). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Ferry, L., y Renaut, A. (1990). *Filosofía política III. De los derechos del hombre a la idea republicana*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- González-Salzberg, D. A. (2008). El derecho a la verdad en situaciones de post-conflicto bélico de carácter no-internacional. *International Law: Revista colombiana de Derecho Internacional*, 12, 435-468. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v12n22/v12n22a03.pdf>
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, J. (2000a). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2000b). Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos. En *La constelación posnacional. Ensayos políticos* (pp. 147-168). Barcelona: Paidós.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Harsin, J. (2015). Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies. *Communication, Culture & Critique*, 8, 327-333. DOI: <https://doi.org/10.1111/cccr.12097>
- Leturia, F. J. (2016). Fundamentos jurídicos del derecho al olvido. ¿Un nuevo derecho de origen europeo o una respuesta típica ante colisiones entre ciertos derechos fundamentales? *Revista Chilena de Derecho*, 43(1), 91-113. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34372016000100005>
- Liotard, J.-F. (1998). Los derechos de los otros. En S. Shute y S. Hurley (Eds.), *De los derechos humanos* (pp.137-146). Valladolid: Trotta.
- Manzanero, L., y Pérez, J. (2015). Sobre el derecho al olvido digital: Una solución al conflicto entre la libertad de información y el derecho de protección de datos personales en los motores de búsqueda. *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*, 32, 249-258. Recuperado de <https://revistas.uam.es/revistajuridica/article/view/6443>

- Mill, J. S. (1984). *Sobre la libertad*. Madrid: Sarpe.
- Nagel, T. (2002). Concealment and Exposure. En *Concealment and Exposure: And Other Essays* (pp. 3-26). New York: Oxford University Press.
- Naqvi, Y. (2006). El derecho a la verdad en el derecho internacional: ¿Realidad o ficción? *International Review of the Red Cross*, 862. Recuperado de https://www.icrc.org/eng/assets/files/other/irrc_862_naqvi.pdf
- Newman-Pont, V. (2009). Falso o verdadero (¿el derecho a la verdad es norma imperativa internacional?). *Internacional Law: Revista colombiana de Derecho Internacional*, 14, 43-69. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/internationallaw/article/view/13869>
- Perlingeiro, R. (2015). Garantías del derecho a la verdad y del acceso a la información en la justicia transicional en América Latina. *Verba Iuris*, 33, 37-46. Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2499878 <https://doi.org/10.18041/0121-3474/verbaiuris.33.25>
- Pica, R. (2016). El derecho fundamental al olvido en la web y el Sistema Constitucional chileno. *Estudios Constitucionales*, 14 (1), 309-318. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/estconst/v14n1/art10.pdf>
- Shiffrin, S. V. (2014). *Speech Matters. On Lying, Morality and the Law*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Silberleib, L. (2016). El derecho al olvido y la persistencia de la memoria. *Información, cultura y sociedad*, 35, 125-136. Recuperado de: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ics/n35/n35a07.pdf>
- Williams, B. (1996). Truth, Politics, and Self-Deception. *Social Research*, 63 (3), 603-617. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/40972308?seq=1#page_scan_tab_contents
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

Recibido: 30/4/2018

Aceptado: 20/7/2018





Investigaciones en derechos humanos: tres aportes desde el Instituto de Estudios Latinoamericanos

Human Rights Research: Three Contributions From the Institute of Latin American Studies

Pesquisa em direitos humanos: três contribuições do Instituto de Estudos Latino-Americanos

Dan Abner Barrera Rivera¹

Resumen

El propósito de este artículo es mostrar cómo se hace investigaciones académicas en derechos humanos, a partir de tres trabajos realizada en el Instituto de Estudio Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica, en la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz. Los temas que se abordan en ellos son: la representación del campesino costarricense en los medios de comunicación; la violencia contra las mujeres trans en los lugares públicos; y los espacios de bienestar integral para las personas LGBTIQ. De esas investigaciones se resalta cuatro elementos principales: la pertinencia de los temas; la metodología con la que se investigó; las categorías teóricas presentes en las indagaciones; y los resultados obtenidos. En función de estos elementos, y con el objetivo de visibilizarlos, se hizo una lectura hermenéutica de las quinientas cincuenta páginas que suman los tres trabajos. Se concluye que estas pesquisas exponen originalidad, creatividad y profundidad; son trabajos pioneros en sus respectivos temas y representan una contribución a la producción de conocimiento en el área de los derechos humanos.

Palabras clave: medios de comunicación, campesino costarricense, mujeres trans, personas LGBTIQ.

¹ Licenciado en Estudios Latinoamericanos; Licenciado en Teología; Máster en Derechos Humanos; realizó estudios de posgrado en Ciencias Políticas. Académico del IDELA, Universidad Nacional, Costa Rica. Peruano-costarricense.



Abstract

The purpose of this article is to show how academic research on human rights is done, based on three works carried out at the Institute of Latin American Studies of the National University of Costa Rica, in the Master's Degree program in Human Rights and Education for Peace. The topics addressed are the representation of Costa Rican peasants in the media, violence against trans women in public places, and spaces for integral well-being for LGBTIQ people. Four main elements stand out from these investigations: the pertinence of the subjects; the methodology used to investigate; the theoretical categories present in the inquiries; and the results obtained. Based on these elements, and with the objective of making them visible, a hermeneutic reading of the five hundred and fifty pages that add up to the three works was conducted. In conclusion, these research works present originality, creativity, and depth; they are pioneering works in their respective subjects and represent a contribution to the production of knowledge in the area of human rights.

Keywords: media, Costa Rican peasants, trans women, LGTBIQ people.

Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar como a pesquisa acadêmica é realizada em direitos humanos, com base em três estudos realizados no Instituto de Estudos Latino-Americanos da Universidade Nacional da Costa Rica, no Mestrado em Direitos Humanos e Educação para a Paz. Os temas abordados neles são: a representação do camponês costariquenho na mídia; violência contra mulheres trans em lugares públicos; e espaços de bem-estar integral para pessoas LGBTIQ. Destas investigações, destacam-se quatro elementos principais: a pertinência dos tópicos; a metodologia com a qual foi investigada; as categorias teóricas presentes nas investigações; e os resultados obtidos. Com base nesses elementos, e para torná-los visíveis, foi feita uma leitura hermenêutica das quinhentas e cinquenta páginas que compõem as três obras. Conclui-se que essas pesquisas expõem a originalidade, criatividade e profundidade; São trabalhos pioneiros em seus respectivos temas e representam uma contribuição para a produção de conhecimento na área de direitos humanos.

Palavras chaves: mídia, camponês da Costa Rica, mulheres trans, pessoas LGTBIQ.

Introducción

En la maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz del Instituto de Estudios Latinoamericanos, cada año se gradúan nuevos estudiantes; para eso, deben realizar sus trabajos finales, cuyas temáticas de investigación responden a los intereses personales de cada uno y que aporten a la búsqueda de alternativas y soluciones a los problemas sociales y al debate sobre los Derechos Humanos, pero deben estar enmarcados en los lineamientos y modalidades de graduación de la Maestría. Los temas y problemas que se han investigado son variados, y han estado ligados a los siguientes ejes: género, educación, acoso callejero, diversidad sexual, medios de comunicación, personas con alguna discapacidad, violencia

de género, discriminación, salud, educación, etcétera, todos relacionados a los derechos humanos y la educación para la paz.

De todas las investigaciones realizadas, varias de ellas son sobresalientes, tanto por el tema detectado en relación con los derechos humanos, como por el planteamiento que realizan del problema, la forma cómo lo abordan y las propuestas que hacen en búsqueda de alternativas viables.

El presente artículo tiene como objetivo mostrar de manera sucinta, tres de los trabajos finales de graduación en Derechos Humanos y Educación para la Paz, presentados entre el 2016 y 2017, con el propósito de que se conozca qué y cómo se está haciendo investigación en estas áreas del conocimiento. Los trabajos seleccionados fueron: 1) Representaciones de la figura del campesino costarricense en los medios de comunicación televisivos TELETICA y Repretel: dignidad humana, racismo e inferiorización, de Alejandra Quesada Ramírez; 2) ¡Ni putas! ¡Ni travestis! La violencia contra las mujeres trans: testimonios sobre el acoso sexual en los espacios públicos, de Karol Carmona Alvarado; y 3) “No es un espacio, es el mundo entero”: Análisis cualitativo de espacios promotores de bienestar integral subjetivo en personas adultas jóvenes de la comunidad LGBTIQ con edades entre 18 y 35 años, en la Gran Área Metropolitana, Costa Rica, de Alonso Arrieta Ávila.

Debido a la valía de las pesquisas, se le recomendó a los tres estudiantes, que redactaran a partir de su Proyecto de Graduación artículos académicos (de algunos de esos trabajos podrían resultar dos o tres artículos para ser publicados). Se espera que pronto pueda hacerse realidad.

A continuación se exponen los tres trabajos mencionados, se resalta la pertinencia de los temas; la metodología con la que investigaron; las categorías teóricas que utilizaron; y los resultados obtenidos.

Representaciones de la figura del campesino costarricense en los medios de comunicación televisivos TELETICA y Repretel: dignidad humana, racismo e inferiorización

Este trabajo consiste en un análisis de los contenidos de dos programas de televisión, de los canales más representativos de Costa Rica, TELETICA y Repretel. La indagación tiene que ver con la representación que se hace en ellos de la figura del campesino costarricense y el proceso de racialización, inferiorización y violación de derechos humanos, producidos a través de sus discursos. La pregunta central del estudio es “¿Cuál es la representación de la figura del campesino costarricense en los medios de comunicación televisivos?” La autora dice:



Es pertinente una investigación de este tipo pues al identificar y analizar sus representaciones, se evidenciará que la figura del campesino costarricense está enfrentando procesos de ridiculización, racialización e inferiorización por causa de estos medios hegemónicos de comunicación que operan a la libre en Costa Rica. Por eso, la motivación que se tiene para efectuar este análisis es precisamente la necesidad de explicar y revelar el modo en que la ideología hegemónica y/u otras nociones como las de la universalización de los cuerpos se manifiestan en estos discursos y representaciones. (Quesada, 2016, p. 11)

Las fuentes primarias sobre las que se realizó este trabajo son dos: la primera, una serie televisiva transmitida por TELETICA durante la Copa América Centenario 2016 titulada “Las aventuras de Juan Vainas y Chibolo en la Copa América”, y la segunda, del grupo Repretel, del programa Informe 11, llamada “Mitos Ticos”.

La investigación es realizada a partir de conceptos teóricos centrales de las teorías críticas de derechos humanos, que son las que apuestan porque la dignidad humana intrínseca de todos los seres humanos no se vea disminuida en ningún aspecto y por ningún medio existente.

Las categorías y conceptos utilizado son: dignidad humana, racismo, inferiorización, sociología de las ausencias, imaginario social, representaciones sociales, identidad cultural y violencia cultural, respaldas en autores como Joaquín Herrera Flores, Enrique Dussel Ambrosini, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Sousa Santos, Cornelius Castoriadis, Graciela Girola Molina, Alejandro Raiter y Johan Galtung entre otros.

Quesada recurre a cuatro categorías de análisis para la investigación: las conceptuales (representaciones sociales, violencia cultural e identidad cultural), las discursivas (a partir de la pregunta ¿cómo el racismo y la inferiorización se encuentran presentes por medio de las conversaciones entre los personajes y en las intervenciones de los periodistas?), las lingüísticas (analiza cómo las estructuras fonológicas, sintácticas, semánticas y los modos verbales potencian idealizaciones, dogmatizaciones y causalidades en la representación que se le hace a todo lo relacionado con el campesinado) y las semióticas (examina cómo, dónde y en qué ambiente es situado y contrastado el campesino, y se presta atención a la comunicación corporal no verbal como gestos, lenguaje corporal, expresión facial y el contacto visual de las personas de los segmentos analizados).

La tesis de la autora es que los medios de comunicación, en este caso los televisivos, validan, consolidan y modifican perspectivas sociales. Los medios son productores culturales y formadores de la opinión pública que, a través de sus narrativas generan ausencias sociales por medio de la construcción y

deconstrucción de modos de vida. La investigación realizada, presenta a través de la identificación de discursos, cuál es el abordaje con el que los medios de comunicación televisivos en Costa Rica representan, visualmente, la figura del campesino costarricense. Sostiene que éste ha sido representado e interpretado desde una visión estereotipada y discriminatoria, validando así monoculturas en lugar de homologarlas. Las personificaciones e interpretaciones que han hecho del campesino, se convierten muchas veces en hegemónicas, porque niegan los modos de vida y la formas de ser del campesino costarricense.

Para la autora este de tipo de investigaciones no sólo son necesarias, sino urgentes, porque se trata de una situación que viene siendo aceptada y naturalizada por gran parte de los televidentes que observan esas caracterizaciones.

Bajo el subtítulo “Análisis de los discursos: racialización versus humor” (pp. 76-79), señala que la televisión costarricense -en los programas estudiados- muestra al campesino a través de representaciones racistas que, so pretexto del humor, se tornan comunes en los medios de comunicación. El campesino es mostrado con características que no representan sus verdaderas realidades; hay ahí una visualización sesgada del campesino, que propicia una manipulación directa e indirecta en el imaginario social de los televidentes; así, los medios influyen en el pensamiento social costarricense. En este caso, refuerzan y cultivan estereotipos, ideas y actitudes erradas en los receptores, y envían imágenes de una realidad que es completamente distinta a la que las personas campesinas viven en la actualidad.

Este tipo de programas televisivos, lo que hacen es propiciar que la sociedad costarricense observe con naturalidad la forma en que son ridiculizados los campesinos; se les utiliza para hacer reír y divertir a otros, siendo representados como “payasos”. La estereotipada y supuestamente “cómica” forma de vestir, hablar y comportarse, se usan para burlarse de ellos. Se les presenta como si fueran personas diferentes e inferiores; y se les contrasta con los verdaderos protagonistas de los programas: doctores, periodistas, ingenieros y políticos; personas estas que son presentadas según parámetros del hombre moderno capitalista occidental, poseedor de conocimientos validados por las ciencias occidentales y, que se comportan y visten según criterios de moda occidentales, y exhiben características físicas e intelectuales diferentes a los campesinos (el prototipo de hombre es el blanco, moderno y liberal).

El análisis revela que cuando se hace la comparación entre los personajes, se crea estereotipos y discriminación, porque mientras los campesinos son racializados e inferiorizados, los otros personajes, que aparecen occidentalizados, son presentados como personas a las que se les debe tener más respeto y admiración por conducirse según los parámetros de la razón y el comportamiento que el sistema del mundo



moderno capitalista exige (estilo de vida a los que se debería aspirar). La autora señala que “esta diferenciación sirve principalmente para producir, extender y mantener convicciones erróneas acerca de las representaciones sociales del campesinado nacional” (Quesada, 2016, p. 77).

En ambos programas se exalta el sistema capitalista y la hegemonía del pensamiento occidental y, si los campesinos no se adaptan a ese sistema, entonces son racializados, ridiculizados y marginados. Y lo mismo sucede con sus conocimientos, porque se privilegia el conocimiento producido por el mundo moderno capitalista occidental y, cualquier otro saber que no encaje en la rigurosidad científica de ese mundo moderno, es desprestigiado y considerado sin valor. A esto la autora le llama epistemicidio o racismo epistémico, porque, por un lado, se reconoce, admite y exalta los patrones de conocimientos privilegiados y, por otro lado, se invalida y menosprecia los saberes que no son afines al sistema hegemónico. De esa forma se imposibilita que pueda haber entendimiento de la diversidad social y cultural que existe en la sociedad costarricense.

La investigación muestra que estos programas de televisión no toman en serio la etnicidad costarricense y todos los saberes que eso significa. La televisión hace la representación del campesino en programas de entretenimiento y no en programas formales. En esos programas de “humor”, el campesino es presentado como un recuerdo del pasado, cuya apariencia “folclórica” entretiene y causa alegría al televidente. Al representarlos como personas sencillas e incultas, están contribuyendo negativamente con la etnicidad nacional, porque puede conducir a que los costarricenses sigan negando sus orígenes e incluso a que los mismos campesinos rechacen su propia identidad cultural. La investigadora, encuentra que, en esos programas se agrede a los campesinos, porque las imágenes contienen ofensas, mofas y humillaciones hacia ellos; son mensajes que atentan contra la dignidad humana de los campesinos y su cultura; se denigra al campesino a cambio de obtener audiencia y generar dinero. Al ridiculizar a los campesinos por vivir -supuestamente- atrasados, colocándolos en condición de inferioridad y desprestigio social (que también desprestigia la identidad nacional), provocan hacia ellos lástima, y polariza a la sociedad, reproduciendo explícita e implícitamente las relaciones de poder, y refuerza las violentas idealizaciones que se tiene hacia este grupo. Al respecto señala:

Los medios de comunicación al representarlos como personas ignorantes, simples, incultas, básicas y casi instintivas están contribuyendo negativamente con el problema de etnicidad nacional lo cual puede seguir ocasionando que los costarricenses sigan negando sus orígenes y por ende puede llegar a propiciar que hasta los mismos campesinos nacionales comiencen a rechazar su propia identidad cultural. (Quesada, 2016, p. 78)

Después del análisis acucioso de ambos programas televisivos, la autora concluye que la representación de la figura del campesino en esos medios es bufona con estereotipos racistas y discriminatorios, donde se privilegia la identidad y los conocimientos del mundo moderno capitalista occidental. Encuentra que este tipo de programas televisivos están impregnados de la razón metonímica, porque a través de los contenidos que transmiten, imponen su ideología y, propagan y consolidan liderazgos culturales sobre infundadas nociones de verdad. Esta forma de proceder censura realidades, que no siempre son percibidas por los receptores de los mensajes.

Para la autora hay ahí un racismo epistémico que imposibilita que la sociedad comparta, aprenda y se eduque sobre la pluralidad cultural costarricense; se desvaloriza y rechaza las epistemologías que no forman parte de la racionalidad del mundo moderno capitalista occidental. Así, le impide a la sociedad entender la realidad desde una concepción global y contextual, porque al regirse por la ideología dominante, prohíbe pensar de manera distinta al modelo imperante considerado como normal, y esto da lugar a la imposición de un patrón de ser y saber único, que universaliza cuerpos y elimina conocimientos.

Al mostrar la violenta operacionalización de estos programas televisivos, entonces surge la necesidad de una nueva estructura mediática, donde se abogue por la interculturalidad, se introduzca otros saberes, costumbres y culturas que no tienen cabida ni relevancia en los medios metonímicos de comunicación. Se necesita repensar nuevos medios de comunicación basados en las ecologías de saberes, que ayudaría a legitimar todas las diversas culturas, que han sido marginadas por los sistemas dominantes. La inclusión social que se le dé a las diversas colectividades permitirá aprender y entender saberes y modos de vida que han sido desvalorizados.

Los medios metonímicos de comunicación en Costa Rica deben ser vistos en forma crítica por homologar únicamente la cultura dominante, se viola así los derechos humanos del campesinado nacional y se limita a la sociedad costarricense del pleno disfrute de los derechos humanos.

La autora ofrece once recomendaciones a los medios de comunicación, con el fin de que tomen en cuenta tanto la imagen como la información respecto al campesino costarricense. A continuación, anotamos dos de ellas que son reveladoras:

Recomendación N° 3

Los medios de información masiva pueden contribuir a crear, en todos los círculos, respeto hacia los seres humanos como individuos, con todas las múltiples diferencias



que unos y otros posean. Por consiguiente, los medios de comunicación tienen la obligación de transmitir informaciones libres de ideologías racistas cuando se hace referencias a los campesinos, para aprender poco a poco la capacidad de entender las diferencias con naturalidad. (Quesada, 2016, p. 87)

Recomendación N° 8

Los medios de comunicación deben tener en cautela con los mensajes emitidos, con los que presentan las diversas temporalidades que viven los campesinos y además con la representación idealizante acerca de qué es la modernidad y qué no, ya que un discurso o una caracterización mal enfocada en este aspecto, propicia de inmediato una representación estigmatizante. Se debe mostrar por el contrario, que existen otros tiempos, otras formas de vivir la vida. Y que esto es algo natural. (Quesada, 2016, pp. 88-89)

El trabajo de Quesada, no se queda solo en el análisis; tiene también una propuesta, que consiste en una guía para la reeducación de quienes trabajan en medios de comunicación (específicamente en la televisión), acerca del manejo de la imagen del campesino nacional. La guía contiene varias recomendaciones, para que se lleve a cabo un tratamiento digno de la figura del campesino costarricense.

¡Ni putas! ¡Ni travestis! La violencia contra las mujeres trans: testimonios sobre el acoso sexual en los espacios públicos

Este segundo estudio tiene como objetivo analizar a través de ocho testimonios de mujeres trans las manifestaciones del acoso sexual que ellas enfrentan en los espacios públicos, y que violentan sus derechos. Se señala que en sociedades patriarcales como las latinoamericanas, el acoso sexual público se manifiesta en las relaciones sociales y en los espacios cotidianos, y las mujeres trans no solo no son ajenas a eso, sino que son las que lo sufren. Se trata de un estudio realizado desde un enfoque crítico de derechos humanos, que busca visibilizar el acoso sexual que sufren estas mujeres en las calles, parques, *malls*, restaurantes, sitios de recreación e instituciones estatales en general. Es una violencia de género y transfóbica, ejercida desde el heteropatriarcado, y naturalizada por el Estado y la sociedad civil. Es una violencia que compromete la integridad física y emocional de estas personas, y les limita el acceso a los derechos humanos. Al respecto dice:

Ante este contexto, el proyecto pretende mostrar por medio de testimonios, los diversos casos, daños emocionales y resistencias que surgen ante el acoso sexual en los espacios públicos, donde se desplazan e interactúan las mujeres trans en Costa Rica. Esto con el fin de hacerlas visibles, promover que se tomen medidas para ir erradicándolo y, con ello mejorar la calidad de vida de estas mujeres. (Carmona, 2017, p. 11)

La autora hizo una búsqueda minuciosa de otras pesquisas sobre el tema, y encontró varios trabajos sobre poblaciones sexualmente diversas, pero ninguno que vincule ambos temas: “mujeres trans” y “acoso sexual en el espacio público”. De modo que se trata de un tema innovador y pionero, y llena un vacío en los estudios sobre este tema, desde las ciencias sociales, las humanidades y los derechos humanos en Costa Rica.

Entre sus alcances están: 1) explicar cómo la legislación de Costa Rica aborda los derechos humanos de esta población; 2) mostrar los procesos históricos emprendidos por las mujeres trans en Costa Rica; 3) exponer los daños emocionales que se producen en las vidas de estas mujeres que han vivido el acoso sexual y cómo estas se manifiestan en su vida; y 4) identificar las prácticas de resistencia de estas mujeres ante el acoso en los espacios públicos.

La autora realiza una aguda crítica a la concepción positivista de los derechos humanos a partir de autores como Helio Gallardo Martínez, Joaquín Herrera Flores y Erick Gutiérrez García; y afirma que esta limitó los derechos humanos a dispositivos regulatorios aplicados solo a lo técnico y lo legal en los textos jurídicos, volviéndose así reduccionista y excluyente y, con una visión occidental, capitalista y patriarcal.

Para hacer el análisis, se sirve de la teoría crítica que entiende los derechos humanos, como procesos históricos de lucha por una vida más humana; eso significa asegurar los bienes materiales que hacen posible que la vida sea digna. No es que lo jurídico no tenga valor, lo tiene, en tanto se convierte en espacio de empoderamiento e implementación de derechos dentro del Estado, con políticas públicas reclamadas desde sus necesidades por los sectores sociales más vulnerabilizados.

Las categorías y conceptos teóricos fundamentales presentes en el marco referencial de investigación son: transfeminismo, transfobia, patriarcado, violencia de género, acoso sexual, resistencia, pedagogía crítica entre otros, y cada uno de ellos está respaldado en autoras y autores como: Marta Cabrera, Liliana Vargas, Sayak Valencia Triana, Diego Herranz Velázquez, Ochy Curiel Pichardo, Ignacio Ulises Borgogno, Dolors Reguant, Rosa Guillen Flores, Néstor García Canclini, Henry Giroux, Abraham Magendzo, Helio Gallardo, Joaquín Herrera y Camilo Retana.

El trabajo se ocupa de los comportamientos y las prácticas sociales, históricas y culturales de las mujeres trans en los contextos donde interactúan. Para eso, hace uso de la observación, la interacción, la entrevista a profundidad y semi-estructurada, la rutas de vida y el diario de investigación. Todas estas técnicas le permitieron interpretar y entender las acciones, sentimientos, valores, pensamientos,

perspectivas de vidas, creencias y motivaciones de las mujeres trans. En estudios de este tipo, la información, las ideas y el conocimiento no están en los libros, sino en la vida de estas personas.

Para lograr todo esto, la investigadora tuvo que visitar las casas de estas mujeres, conocer sus relaciones familiares y barriales, y comprender las condiciones laborales y socioeconómicas de cada una. Compartió con ellas a profundidad gran parte de su tiempo, tanto en los espacios públicos, como a través de las redes sociales virtuales WhatsApp y Facebook. Vivenció cómo en algunos espacios públicos, ellas fueron víctimas de expresiones y manifestaciones adversas. Toda la información, apreciaciones y datos que surgieron de esa interacción, le permitió reconstruir los contextos personales y colectivos, y construir las reflexiones que validan los sentimientos, emociones y subjetividades de este grupo de mujeres entrevistadas, complementándolas con los datos de las observaciones realizadas. Todo esto, en relación con la construcción del conocimiento, la autora dice:

Igualmente se construyeron reflexiones que toman en cuenta los sentimientos, las emociones, las acciones e impresiones de estas personas entrevistadas, las cuales se complementaron con los datos recolectados en las observaciones. Ante este panorama, esta investigación es flexible y experimental, por lo que la investigadora no “descubre” el conocimiento sino “lo construye con otros, mediante el análisis e interacción en los contextos sociales y culturales, interpretando los fenómenos según las dinámicas y percepciones de las personas implicadas. (Carmona, 2017, p. 49)

Como bien lo indica la autora, el enfoque cualitativo es idóneo para hacer investigación sobre derechos humanos, porque prioriza y valora las manifestaciones y las experiencias sociales, culturales e históricas (que no se pueden cuantificar). Esta investigación tiene que ver con seres humanos, no con textos en blanco y negro o cifras escritas; son datos profundos de experiencias personales a partir de lo que enfrentan estas mujeres cada día. La autora utilizó algunos principios de la pedagogía crítica liberadora (Paulo Freire), la cual demanda una comunicación dialógica como punto de encuentro entre las personas participantes en la investigación. Además, incluyó la propuesta metodológica de la ecología de saberes (Boaventura do Sousa Santos) que propone un intercambio entre quienes tienen el conocimiento científico y quienes tienen los conocimientos populares, en este caso, la investigadora y las ocho mujeres trans. Ellas son vecinas del Valle Central, en edades entre 20 y 60 años, con realidades socioeconómicas diversas, trabajos distintos y situaciones familiares y barriales diferentes. La autora comprueba que la resistencia de estas personas a compartir información de sus vidas, se debe a que, casi siempre han sido personas ignoradas o rechazadas, y también, porque

los medios de comunicación han creado estereotipos sobre ellas, tratándolas de delincuentes, “travestis”, prostitutas o *drag queens*.

En el apartado subtítulo “Breve historia de las luchas trans en Costa Rica” (Carmona, pp. 93-102) se señala que la violencia y la discriminación contra ellas han hecho que estas sean invisibilizadas de la historia oficial; pero ellas han estado presentes desde los primeros años de lucha del movimiento de la diversidad sexual, defendiendo los derechos de las poblaciones sexualmente diversas. La historia del movimiento LGTBIQ en Costa Rica se comenzó a construir en la segunda mitad del siglo XX, pero todavía a inicios de la década de 1970 la homosexualidad era ilegal y estaba considerada como una enfermedad. Fue recién en el 2002 cuando se eliminó del Código Penal el artículo que sancionaba la “sodomía escandalosa”. La autora cree que ese artículo “probablemente abrió un portillo para las persecuciones policiales y la represión estatal que se generó en décadas posteriores de 1970” (Carmona, 2017, p. 94). Presenta pruebas documentales que, en la década de los sesenta se hacían “redadas”, en las cuales eran detenidas personas de la diversidad sexual, y que en esos años, los medios de comunicación le llamaban a las mujeres trans: travestidos, “hombres que se visten de mujer” y prostitutas.

En lo que llevan de lucha estas mujeres, también han abierto procesos de demandas de derechos, exigiendo bienes materiales e inmateriales, pero hasta ahora el Estado y la legislación no les han atendido. A ellas todavía se les expulsa de los espacios e instituciones públicas, sea como trabajadoras, estudiantes o pacientes. Y las que no sufren este tipo de discriminación y rechazo -un grupo reducido-, es porque hacen grandes esfuerzos físicos, emocionales, estéticos y laborales, para ocultar su identidad sexual.

A partir de la información obtenida y vivenciada con este grupo de personas, la autora elaboró las siguientes reflexiones: 1) Que el acoso sexual es una forma de violencia que ha sido naturalizada y se expresa a diario en los espacios públicos y privados, los cuales están dominados por las violencias patriarcales, que es ejercida por mujeres y hombres; esos espacios están subyugados al hetero-patriarcado y tienen influencia religiosa cristiana (antropocéntrica, misógina y sectaria), y reproducen desigualdades y discriminación hacia las identidades de género que no sean hetero-patriarcales (p. 104). 2) Que el acoso sexual público en las sociedades occidentales es una agresión, la cual es soportada por cuerpos definidos como femeninos; al denunciar este tipo de violencia, se denuncia el carácter performativo y generalizante de la violencia patriarcal; las principales víctimas de este tipo de discriminación son las mujeres *cisgénero* y las mujeres trans (p. 105). 3) Que la identidad de género de las mujeres trans, irrumpe contra la binaridad biológica y cultural macho/hembra propia del patriarcado, y quiebra la heterosexualidad normalizada,

proponiendo un nuevo concepto de heterosexualidad, en la cual mujer trans con un hombre *cisgénero* es considerada una pareja heterosexual (p. 106). 4) Que la mujer trans al feminizar su cuerpo, renuncia a los “privilegios” masculinos que se le impuso al nacer, esto le pone en mayor peligro en los espacios dominados por la violencia hetero-patriarcal y el acoso contra ellas lleva una mayor carga por haber renunciado a lo masculino; es un macho que eligió ser hembra (p. 107). 5) Que el acoso sexual que sufren estas personas es una expresión violenta, discriminatoria, patriarcal y transfóbica, que les produce daños físicos y emocionales irreparables; esta violencia no solo es producida en la calle, instituciones, lugares recreativos, bares, supermercados y comercios, sino también en las iglesias, donde en nombre de “Dios” se emiten discursos humillantes contra ellas (p. 109).

En Costa Rica los sectores cristianos evangélicos más conservadores, han realizado campañas de odio y violencia contra la población LGTBIQ, enseñándoles de esa forma a las nuevas generaciones, que eso es lo moralmente correcto y normal. Al respecto la autora, siguiendo una de las ideas desarrolladas por Hinkelammert respecto a la inversión de los derechos humanos, dice que aunque han sido las mujeres trans las que históricamente han sido violentadas, hoy, para el poder patriarcal, ellas son culpables porque violentan la moral, la heteronormalidad, la masculinidad dominante y la familia tradicional; por eso hay que defenderse de esas mujeres, porque ellas son una amenaza para la sociedad tradicional (patriarcal, cristiana y heteronormalizada); al “atentar” contra la sociedad tradicional, estas mujeres pierden el carácter de ser humano, entonces pueden ser sometidas y aniquiladas por quienes tienen el poder (Carmona, p. 115).

Otra forma de violencia que se ejerce contra ellas, es cuando intencionalmente -con el afán de hacerlas sentir mal- se les llama públicamente por su nombre de nacimiento; al negarles su identidad (se violenta su derecho al olvido) y se les causa daños emocionales.

La investigadora encuentra que la violencia transfóbica contra estas mujeres se da en todas las áreas de la vida: 1) cuando tienen que soportar el acoso permanente en las instituciones educativas donde los docentes se niegan a llamarles por su nombre de mujer; 2) cuando deben soportar el acoso laboral en general; 3) cuando se les niega el acceso al trabajo por su identidad de género; 4) cuando deben soportar el acoso en el sistema de salud; 5) cuando las ven como portadoras de enfermedades de transmisión sexual; o 6) cuando son excluidas, ignoradas o agredidas por los sistemas jurídicos y legales.

Dada la profundidad con la que la autora aplicó las técnicas de investigación que le permitieron obtener abundante información, el trabajo resultó voluminoso;

contiene una gran cantidad de relatos, que expresan dolores profundos de estas personas. Por ejemplo, la mayoría de ellas debe soportar las miradas descalificadoras de la sociedad (violencia psicológica) como si fueran parias; este es un tipo de acoso sexual común, no reconocido como hostigamiento sexual, y menos aún si está dirigido hacia la población trans (no binaria). Señala Carmona, que la mayor parte de la población costarricense justifica que las mujeres trans reciban este tipo de miradas violentas, porque argumentan que son ellas las únicas culpables, por exponerse y mostrarse como “raras”, son “hombres vestidos de mujeres”; esas miradas lascivas reproducen la cosificación de las mujeres, porque son vistas como objetos sexuales. Ambas miradas son “naturalizadas y legitimadas socialmente, justificando las conductas hetero-patriarcales en los espacios públicos. Lo femenino y lo masculino desde preceptos modernos hegemónicos son categorías rígidas e inquebrantables en la mentalidad del ser costarricense” (Carmona, p.128). También las burlas, murmuraciones, codazos y risas son parte del acoso sexual transfóbico que viven estas personas en los lugares públicos.

Para la investigadora, la violencia psicológica y física contra las personas trans tiene su origen en el odio y la ignorancia, y se amparan en el temor, el asco y el desprecio hacia ellas; es un acoso sexual transfóbico. Ese temor es resultado de las normas impuestas de lo que es “lo normal” y “lo correcto”. Entonces se trata de una serie de violencias que tienen que enfrentar estas personas, y no es otra cosa que una sistemática negación de sus derechos humanos; ellas son parte de la población más vulnerable en los espacios públicos y, hasta ahora el Estado costarricense tiene brechas grandes para garantizar igualdad de derechos a las personas con identidades y orientaciones sexuales diferentes. Las indagaciones de la autora señalan que las deudas no solo se debe a la falta de acceso a la educación, al empleo o al sistema de salud, sino también, porque en esas instituciones ellas son víctimas del acoso sexual transfóbico; reciben un trato discriminatorio por parte de funcionarios públicos (docentes, administrativos, policías, médicos, enfermeras, etc.); “una gran parte de las/los trabajadores públicos poseen interiorizadas las estructuras binarias, hetero-patriarcales, además, carecen de sensibilidad, educación, conocimiento y valores para un trato humanitario con estas poblaciones” (Carmona, p.139).

Frente a todos estos tipos de violencia y negación de derechos humanos, tampoco es que las mujeres trans se victimizan y resignan. Carmona encontró las siguientes formas de resistencia ante el acoso sexual transfóbico: 1) cuando a través de sus cuerpos rompen con la binaridad de género, porque su presencia (cuerpo e identidad) es un acto de rebeldía consciente o inconsciente contra el poder patriarcal; 2) cuando por medio de las redes sociales expresan sus opiniones, reclamos, artículos y actividades; 3) cuando a través de la expresión verbal en los lugares públicos levantan la voz, exigiendo respeto y derechos (antes las agredían y se quedaban



calladas); 4) cuando por medio de organizaciones como Transvida, trabajan por el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres y hombres trans, así como en la defensa de sus derechos humanos; y 5) a través de trabajos o investigaciones como estas, donde ellas son protagonistas.

Algunas de las conclusiones (Carmona, pp. 173-179) de la investigación son: 1) El Estado costarricense no cuenta con una legislación específica que proteja a las poblaciones trans, que garanticen y respeten su identidad de género. Aunque otros Estados le han dado recomendaciones sobre esta materia, Costa Rica se ha negado a tomar medidas que cubran los vacíos existentes en el nivel jurídico con respecto a esta población. Comprobándose así que la legislación del país es un instrumento de poder concebido desde una visión dominante de derechos humanos, que no incluye a diversos sectores sociales como son las mujeres trans. 2) A pesar de los intentos de la historia oficial por invisibilizarlas, las mujeres trans han estado presentes desde los inicios en la década de 1960 del siglo pasado, en los procesos históricos de lucha de la comunidad LGTBIQ, y desde los primeros años del siglo XXI se han ido organizando, al abrir espacios sociales prohibidos en décadas anteriores; hoy de forma más organizada le exigen al Estado la ley de identidad de género, el acceso a la educación y a los servicios de salud entre otros. 3) El acoso sexual en los espacios públicos se manifiesta a través de la violencia verbal (gritos, insultos, palabras vulgares), el abuso físico (acercamientos, tocamientos, golpes) y la violencia simbólica (miradas, gestos obscenos, murmuraciones); el acoso sexual contra las mujeres trans es un acoso sexual transfóbico, porque este se realiza con violencia e irrespeto por su identidad de género. 4) El acoso sexual contra las mujeres trans, además de transfóbico es misógino, porque son percibidas como hombres gais y como mujeres. 5) Al renunciar las mujeres trans a la masculinidad asignada al nacer, la sociedad patriarcal las trata y posiciona en un nivel social más bajo, es decir, son castigadas socialmente, porque habiendo nacido como hombres biológicos, ahora quieren ser mujeres (son mujeres). 6) El acoso sexual transfóbico está respaldado en las reglas sociales, culturales y religiosas de lo que es concebido como “natural”, “normal” y “correcto”, y la violencia contra las mujeres trans, es porque la sociedad heteropatriarcal no acepta que se irrumpa contra la binaridad biológica (vagina/pene, mujer/hombre). 7) Aunque ha habido pequeños avances en derechos humanos para la población trans, como el reconocimiento a la identidad de género en algunas instituciones, todavía hace falta que el Estado de Costa Rica se comprometa a firmar convenciones y protocolos nacionales e internacionales que protejan a estas poblaciones, y exigir su cumplimiento en las esferas correspondientes.

Al igual que la primera investigación, esta también busca tener un alcance práctico y social, y consiste en difundir por medio de mesas de diálogo, dentro de

instituciones públicas, las experiencias e historia de vida sobre el acoso sexual en los espacios públicos que enfrentan las mujeres trans.

“No es un espacio, es el mundo entero”: Análisis cualitativo de espacios promotores de bienestar integral subjetivo en personas adultas jóvenes de la comunidad LGBTIQ con edades entre 18 y 35 años, en la Gran Área Metropolitana, Costa Rica

Este tercer trabajo indaga sobre las características de los contextos protectores y garantes de derechos humanos que promueven y aseguran el bienestar integral de las personas adultas jóvenes LGBTIQ; la investigación busca valorar y analizar los espacios que promueven los derechos de las personas gays, lesbianas, bisexuales, trans e intersexuales, desde la emotividad, resignificación y apropiación que esas mismas personas le dan a esos espacios desde sus experiencias de vida.

El autor antes de plantearse la pregunta de investigación hace una reflexión acerca del valor que tiene el territorio como parte de la vida; los territorios los espacios públicos y privados como las calles, los parques, la ciudad, los caminos, los edificios, la casa, las instituciones públicas en general; también están los espacios simbólicos, como la familia, las amistades, las convivencias fraternales y los lugares que tienen significado emocional, cultural, cognitivo y humano, que dan crecimiento profundo como seres humanos. Todos estos territorios físicos y simbólicos proporcionan una forma de estar y de tener sentido en el mundo, de conducirse en la sociedad; además de orientar, dan un sentido de identidad y pertenencia. Visto así, entonces, dice el autor que los diversos espacios en los que se interactúa, “determinan la manera en la que es posible disfrutar los derechos y relacionarnos con otras personas” (Arrieta, 2017, p. 13).

El espacio inmediato del ser humano viene a ser su cuerpo; quién conoce su cuerpo, entiende sus movimientos, traslados, actuaciones y reacciones frente a diversas situaciones; sabe cuáles circunstancias generan buenas sensaciones, goce, disfrute y cuáles producen todo lo contrario. A partir del conocimiento y reconocimiento de este primer territorio (el cuerpo), es que se puede entender los estímulos que vengan del entorno. Cuando hay lugares, que no ofrecen condiciones para sentirse seguro y protegido, entonces se convierten en espacios hostiles, que producen sensaciones negativas (tristeza, soledad, dolor, etc.). Todos estos sentimientos, tantos los agradables como los adversos, se experimentan somáticamente. Dice Arrieta (2017) que el espacio en sí mismo, puede estar sujeto a múltiples interpretaciones y “despertar, en cada persona, una infinidad de emociones o ideas, puesto que el uso que se le dé y la forma en la que se manejen estos lugares está sujeto a ellas, y su interpretación, creación y resignificación que estas le den, generando cultura y normas sociales” (p. 14).



Por esas razones, y con el propósito de entender cómo los espacios públicos y privados pueden afectar la vivencia de las personas LGBTIQ, esta investigación se plantea la pregunta: ¿Cómo se pueden generar espacios que promuevan el bienestar integral subjetivo de las personas adultas jóvenes LGBTIQ (Lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero e intersexuales) en su cotidianidad? (p. 14).

Según Arrieta, aunque últimamente en Costa Rica, desde los medios de comunicación y en el nivel de movimientos sociales se ha empezado a hablar más abiertamente de temas de derechos humanos relacionado con la diversidad sexual, las investigaciones académicas que se han hecho al respecto, todavía están permeadas por una heteronormatividad, donde el ideal hegemónico de hombre heterosexual y blanco es una aspiración social. Y lo que no se adapte a ese ideal es rechazado. Desde esta visión de mundo, la heterosexualidad no es vista como parte de la diversidad sexual; la diversidad sexual se concibe como “la otredad”. En las investigaciones donde la bisexualidad y la intersexualidad son temas poco estudiados, la heterosexualidad no es considerada en muchos casos como una categoría de análisis. Las ideas heteronormativas hegemónicas que afectan a la población heterosexual, cumplen así un rol ideológico predominante en las y los investigadores y no son puestas en cuestión.

Arrieta rescata el esfuerzo realizado por algunos investigadores sobre el tema de la diversidad sexual en Costa Rica, en el sentido que hubo un avance, al pasar de abordarlo como un tema vinculado particularmente a la salud y prevención del VIH y la despatologización de la homosexualidad, a valorar las luchas por reivindicación de derechos. Cuantitativamente, observa una mayor producción de trabajos relacionados con la temática; por ejemplo entre 1980 y 1984, en Costa Rica solo se había escrito un texto al respecto, mientras que entre 2010 y 2013 se lograron publicar un total de 34 trabajos. Pero únicamente en dos de ellos se menciona el tema del espacio y la cartografía social o simbólica desde los aspectos positivos y las buenas prácticas que se están realizando; la mayor parte de los trabajos se encuentran más enfocados en la denuncia de aspectos pendientes en materia de derechos de las personas LGBTIQ.

Dice Arrieta que lo que él pretende es mostrar nuevos conocimientos en este tema, a través de las cartografías sociales, dando a conocer los espacios y contextos en los que las personas LGBTIQ se sienten cómodas, respetadas y tratadas como seres humanos que son, y que desde sus propias experiencias de vida, fomentan un desarrollo adecuado de su bienestar integral.

Es importante subrayar que no solo se trata de un trabajo académico, sino de un esfuerzo político y social, porque son voces representativas de las experiencias

vividas por estas poblaciones, las cuales están excluidas de ese ideal de ser humano hegemónico establecido.

La particularidad de la investigación de Arrieta radica, en que, mientras la mayoría de las investigaciones realizadas sobre esta temática, están orientadas a visualizar cómo los derechos de las personas no están siendo respetados o promovidos (son trabajos que señalan y denuncian la ausencia de derechos), la investigación que él hace tiene otra orientación, que consiste en rescatar las buenas prácticas a partir de las experiencias vividas por personas LGBTIQ en espacios que ellas mismas consideran que han propiciado su bienestar integral. Es decir, que además de compartir las historias de las personas participantes, se valora los esfuerzos que ellas están realizando para la promoción y garantía de los derechos humanos. Piensa que esto “puede ayudar a promover políticas públicas pensadas, no solo como un marco legal, que se perciba como alejado su realidad, sino que tome en consideración los sentires, ideas, pensamientos y vivencias de las personas para quienes están pensadas esas políticas” (Arrieta, 2017, p. 17).

Algunos de los objetivos de la investigación (Arrieta, p. 39) son: 1) Caracterizar el ideal de bienestar integral a partir de la vivencia de las personas LGBTIQ. 2) Identificar, mediante el uso de entrevistas cuáles son las principales características positivas de los espacios físicos y simbólicos que las personas LGBTIQ participantes consideran promotoras de bienestar. 3) Examinar, desde el diamante ético propuesto por Joaquín Herrera Flores, las vivencias subjetivas en relación con los espacios físicos y simbólicos que promueven derechos humanos de las personas participantes. 4) Operacionalizar, mediante un material didáctico, la incorporación de acciones que promuevan espacios protectores y garantes de derechos de las personas LGBTIQ.

Entre las categorías usadas para la investigación (Arrieta, pp. 41-59) están: 1) El “bienestar integral subjetivo” (calidad de vida de las personas, no solo como la ausencia de alguna enfermedad o carencia, sino desde la promoción de factores protectores como la alegría, el apego y las relaciones significativas). 2) La “sexualidad Integral” (conjunto de condiciones anatómicas, fisiológicas y psicológicas-afectivas que caracterizan el sexo de cada individuo). 3) “Perspectiva crítica de Derechos Humanos” (fundamental para entender la manifestación, vivencia y garantía de los mismos, de acuerdo con los procesos culturales, políticos y sociales en los que se encuentran inmersas las personas, con el fin de comprender cuáles son las ideas centrales que se promueven desde las normativas, la educación y la sociedad, y que repercuten directamente en la vivencia de los derechos humanos). 4) “Heteronormatividad y construcción del cuerpo como hábitat” (la visión patriarcal dicotómica y binaria de las realidades sociales que promueve la división hombre/

mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, e invisibiliza todas las diversas posibilidades dentro del espectro de orientaciones sexuales y, en donde se exalta y promueve la heterosexualidad como el “ideal” social por excelencia). Estas categorías están fundamentadas en autoras y autores como: Ana Martínez Barreiro, Paul Preciado, Yadira Calvo, Pierre Bourdieu, Juan Cornejo Espejo, Ana Aréchaga, Judith Butler.

Para reconocer de qué manera los espacios físicos o simbólicos inciden positiva o negativamente en las emociones y percepciones de las personas, al promover o negar el bienestar integral, Arrieta recurre a la “Teoría de la motivación humana”, la cual sostiene que la motivación de la persona surge de la condición de satisfacer alguna de sus necesidades fundamentales y, una vez que esta es solventada, entonces aparece otra que modifica el comportamiento de la persona. Esta teoría le permite valorar de qué manera los espacios físicos, en tanto condiciones materiales, donde se generan interacciones de las personas que los habitan tiene implicaciones para el desarrollo de su bienestar. Si estos espacios físicos o simbólicos no proveen seguridad, cuidado y respeto, sino que son excluyentes, y no permiten que la persona se sienta identificada en el nivel social, cultural o político, entonces no puede desarrollarse adecuadamente como persona. Visto así, se comprende que los derechos humanos no son resultado exclusivo de luchas políticas y sociales, sino que expresiones sentidas en la propia cotidianidad, con efectos en la salud emocional y el desarrollo integral de los seres humanos. Esta revaloración de los espacios en el nivel simbólico, político, emocional y social, facilita que las personas gais, lesbianas, bisexuales, transexuales, transgénero, intersexuales o *queer*, sean vistas como ciudadanos plenos en derechos y tengan la opción de realizarse integralmente bien.

Su acercamiento al tema, lo hace desde la teoría crítica de los derechos humanos, que le permite entender la vivencia de los derechos desde una visión total, que toma en cuenta a la persona concreta, con sus características particulares, contexto, condiciones personales e historia de vida. Para eso utiliza el “diamante ético” propuesto por Joaquín Herrera Flores (pp. 66-70), desde donde aborda los derechos humanos en su real complejidad, para edificar una ética que tenga como horizonte la consecución de las condiciones para que “todas y todos” lleven a la práctica su concepción de la dignidad humana. El “diamante ético”, es una herramienta que ayuda a entender que a mayor concreción de derechos hay un mayor nivel de dignidad humana. Para el caso particular de esta investigación, permitió situar los derechos humanos desde la vivencia de la dignidad de las personas LGBTIQ.

Se trata de una investigación cualitativa, que pretende entender las diversas realidades desde su complejidad y particularmente, desde las experiencias de vida de las personas participantes, y analiza la información recabada, teniendo como

eje principal el análisis crítico a partir de los derechos humanos, porque busca construir conocimiento a partir del punto de vista de quienes lo producen y viven las realidades sociales y culturales.

Entre los alcances de la investigación (Arrieta, p. 72) están: 1) la exploración de la temática del bienestar integral subjetivo desde la cartografía social y la cartografía simbólica, y 2) comprender (incluir) una significativa diversidad de personas de la comunidad LGBTIQ, que faculta valorar las similitudes y diferencias en las vivencias de sus experiencias de vida. Una limitación (Arrieta, p. 73) fue que, aunque se quiso que la muestra tuviera como participantes a personas de diversas partes del país, no fue posible (las personas de zonas costeras y zonas alejadas de San José, no participaron por temor a las consecuencias que podrían tener en los contextos donde viven, laboran o estudian).

La investigación es un estudio de casos, de la experiencia de vida de siete personas LGBTIQ. Se trabajó con tres hombres gay, una mujer bisexual, una mujer lesbiana y dos mujeres trans.

En el estudio se encuentra que, si bien el cuerpo es siempre el primer espacio que se habita y, en el que se incorporan significados y narraciones, tanto personales, como aquellas que se adquieren mediante los procesos de socialización cultural, este no es un espacio que sea cien por ciento propio, porque las narraciones y mandatos sociales permean la forma en que se vive y se disfruta el cuerpo, en la medida en que lo hacen dependiendo del contexto en el que se encuentren. Al respecto Arrieta (2017) dice:

la apropiación de nuestro cuerpo es una de las principales estrategias para la liberación de las regulaciones heteronormativas, puesto que permite comunicar nuestra propia construcción identitaria y el disfrute de la misma, más allá del “ideal” promovido socialmente y las presiones generadas para alcanzarlo. (p. 119)

Respecto a los espacios públicos e instituciones, indica que en Costa Rica se han ido creando espacios LGBTIQ y espacios “*gay-friendly*”, como cafeterías y bares “de ambiente”, los cuales les permiten vivenciar su identidad y su afectividad de manera natural y cotidiana sin sentir que se exponen al examen público. El autor señala que esos espacios denominados “de ambiente”, se refieren a un imaginario específico: el ambiente donde van “los otros”, los externos, los ajenos a la sociedad, pero también “esta expresión habla de la necesidad de espacios de socialización, pero también de la exclusión social y la imposibilidad de habitar realmente los espacios dentro de nuestros contextos” (Arrieta, p. 122). Visto así, la cotidianidad de las personas LGBTIQ, en estos casos, se mueve en una dicotomía entre exclusión e inclusión, entre aislamiento y convivencia.

En lo que a los espacios simbólicos se refiere, la familia fue mencionada por todas las personas participantes, como un espacio seguro, al igual que el círculo de amistades:

las amistades y la familia como espacio simbólico son de primordial importancia para el desarrollo de confianza y sentido de pertenencia, así como la capacidad de ser uno mismo y poder compartir emociones, percepciones y pensamientos en un entorno, que se considere seguro, sin temor a juicios sobre “bien o mal”. (Arrieta, 2017, p. 126)

Sobre la imbricación entre la reflexión teórica y la experiencia investigativa el autor señala lo siguiente:

me fui dando cuenta de la importancia de ver los espacios no solo desde sus políticas, sino desde los diversos significados que las propias personas les impregnan a partir de sus emociones, sus vivencias y sus recuerdos. Así, ningún espacio es una entidad inerte, por el contrario, se encuentra llena de memoria, de emotividad y de historias que marcaron los cuerpos, vivencias y percepciones de las personas, tal como se evidencia a partir de las historias de vida las personas participantes. (Arrieta, 2017, pp. 127-128)

Hay aquí una resignificación del espacio, en el sentido que son reconstruidos, para volverlos más inclusivos. En las narraciones, las y los participantes compartieron las diversas maneras en que se apropian de los espacios en donde se mueven, así como aquellos, en los que por más que quieran, no son aceptados o incluidos, por causa de las prácticas sociales y los discursos que ahí se ejercen.

Tomando en cuenta que el bienestar integral subjetivo implica también la capacidad de apropiación que una persona tenga para construir y reconstruir su entorno y el grado de accionar dentro de sus diversos contextos, no solo para satisfacer sus necesidades básicas, sino también para obtener la autorrealización personal, al final de la investigación Arrieta señala algunas ideas (pp. 131-142) con el fin de generar más espacios que promuevan el bienestar integral subjetivo: 1) tomar en cuenta los derechos humanos en la cotidianidad y no en el papel, 2) entender los procesos de exclusión, 3) realizar acciones concretas, 4) lograr empoderamiento y apropiación, 5) promover políticas públicas con sello LGBTIQ y 6) naturalizar la diversidad.

La propuesta práctica del proyecto de Arrieta consiste en operacionalizar, a través de un material didáctico, la incorporación de acciones que promuevan espacios protectores y garantes de derechos de las personas LGBTIQ. Con ese fin ofrece el folleto “¿Cómo evitar la discriminación? Promoción de espacios inclusivos para la población LGBTIQ”, que utilizarían los facilitadores para trabajar en espacios

educativos (colegios, universidades, etc.), espacios laborales o espacios comunitarios, y una guía didáctica para trabajar el video “No es un espacio, es el mundo entero” producido por él, con la participación de las y los protagonistas.

Conclusiones

Como se indicó al inicio, este artículo se proponía señalar ¿qué se investiga? y ¿cómo se investiga, en el área de derechos humanos en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica? Estos tres trabajos, son ejemplos, en los que se observa que se abordan temas relevantes a los derechos humanos, a saber: el trato discriminatorio al campesinado costarricense desde los grandes medios de comunicación; el acoso transfóbico en los espacios públicos contra las personas trans; y el reconocimiento o negación de derechos humanos de las personas LGTBIQ en espacios públicos y privados, físicos y simbólicos. Se trata de investigaciones inéditas y pioneras en sus respectivas áreas y temáticas, por lo que se convierten en referencias académicas para futuros estudios.

Las tres investigaciones cuestionan los enfoques hegemónicos modernos y positivistas sobre derechos humanos, porque los reducen a un conjunto de normas de tipo legal, convertido en ordenamiento jurídico y universal, aplicable a los distintos contextos, independientemente de quienes sean los actores sociales. Desde esta perspectiva los diferentes sujetos históricos, sectores sociales, pueblos y comunidades en general, están condicionados a las normas legales e institucionales que responde a los intereses del sistema capitalista imperante. En su lugar, los tres investigadores utilizan el enfoque crítico de los derechos humanos. Desde esta perspectiva, los derechos humanos son vistos como procesos, como el resultado de las luchas que los colectivos humanos ponen en práctica para poder acceder a los bienes necesarios para la vida y para vivir con dignidad. Los principios críticos de este enfoque, construyen posiciones liberadoras y contextualizadas a las diversas realidades de los grupos excluidos; en estos casos, las realidades de los campesinos, de las mujeres trans (en particular) y de todas las personas LGTBIQ.

Los tres trabajos finales de graduación develan que en Costa Rica hay grandes niveles de agresión: contra el campesinado costarricense se ejerce violencia (verbal, simbólica, gestual, espistémica), discriminación, racialización e inferiorización, desde dos programas televisivos pertenecientes a dos canales de televisión, que tienen gran incidencia social; develan también grandes niveles de violencia (física, oral, social, laboral, cultural, religiosa), homofobia y transfobia contras las personas pertenecientes a la comunidad LGTBIQ; pero también se visualizan y valoran espacios -pocos, pero hay- de respeto, reconocimiento, socialización y bienestar integral para las personas de esta comunidad.



Cada uno de estos trabajos finales, son resultado de investigaciones acuciosas, creativas y meticulosas; en ellos, las autoras y el autor han realizado un ejercicio exegético intenso en sus respetivos temas, al lidiar en un caso (el del estudio de las representaciones visuales de la figura del campesino costarricense) con documentos, imágenes, videos, expresiones, sonidos y silencios; y en los otros dos, al compartir con las y los protagonistas en distintas circunstancias (de dolores, sufrimientos, sosiegos y esperanzas), al socializar experiencias e información, y producir juntos conocimiento en el área de los derechos humanos. Lo estudiado y presentado aquí, es solo una pequeña parte de esos tres extensos proyectos.

Referencias

- Arrieta, A. (2017). "No es un espacio, es el mundo entero": Análisis cualitativo de espacios promotores de bienestar integral subjetivo en personas adultas jóvenes de la comunidad LGBTIQ con edades entre 18 y 35 años, en la Gran Área Metropolitana, Costa Rica. (Proyecto de Graduación de Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz). Universidad Nacional, Costa Rica.
- Carmona, K. (2017). ¡Ni putas! ¡Ni travestis! La violencia contra las mujeres trans: testimonios sobre el acoso sexual en los espacios públicos. (Proyecto de Graduación de Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz). Universidad Nacional, Costa Rica.
- IDELA. (2012). Reglamento General. Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz. Universidad Nacional, Costa Rica. Poligrafiado.
- Quesada, A. (2016). Representaciones de la figura del campesino costarricense en los medios de comunicación televisivos TELETICA y Repretel: dignidad humana, racismo e inferiorización. (Proyecto de Graduación de Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz). Universidad Nacional, Costa Rica.

Recibido: 8/5/2018

Aceptado: 20/9/2018



El asunto Ogiek y la Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos: reforzando los derechos de las comunidades indígenas en África

The Ogiek Case and the African Court on Human and Peoples' Rights: Strengthening the Rights of Indigenous Communities in Africa

O caso Ogiek e o Tribunal Africano dos Direitos Humanos e dos Povos: reforçando os direitos das comunidades indígenas na África

María del Ángel Iglesias Vázquez¹

Resumen

Con fecha 26 de mayo de 2017, la Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (CAFDHP²), ha pronunciado sentencia en el asunto 006/2012, Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (CADHP) contra la República de Kenia, por la que se declara la violación masiva grave de derechos reconocidos en la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981, por parte de la República de Kenia en favor de la comunidad Ogiek, decisión que llega tras ocho años de lucha. Con anterioridad, el sistema de protección de los derechos de las comunidades indígenas en el continente africano se había visto reforzado con

1 Profesora doctora acreditada (Derecho Internacional Público y Derechos Fundamentales) en la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR). Académica correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de Madrid.

Investigación realizada en el marco del proyecto DER2017-83436-C2-1-R: "Las Respuestas en un Estado de Derecho a los retos de Seguridad: Fortalecimiento Democrático, Derechos Fundamentales y Deberes de la ciudadanía" (I.P.: Fernández Rodríguez, José Julio), financiado por el Ministerio de Economía, Ciencia y Competitividad del Reino de España.

2 Se utiliza este acrónimo para diferenciarlo de CAFHP (Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos).

la recomendación del 25 noviembre de 2009, de la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, recaída en el Asunto 276/03, *Centre for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group* en nombre del *Endorois Welfare Council / Kenya*, donde se sienta una importante doctrina acerca de los derechos fundamentales de estos, especialmente, por lo que respecta a la propiedad de las tierras ancestrales y al significado espiritual de ellas. Ahora, en el caso de los Ogiek, la corte se pronuncia por vez primera, sobre la vulneración de los derechos contenidos en la Carta Africana, respecto de estas comunidades indígenas, en un asunto cuyo demandante es precisamente la Comisión Africana, en nombre de este grupo. Se resaltan así ciertas afirmaciones que realiza la Corte, tanto respecto a la consideración de minorías-comunidades indígenas en general, como en particular (al reforzar sus derechos), respecto al alcance o significado de la propiedad de aquéllas (...y de la integridad territorial del estado).

Palabras clave: comunidades indígenas africanas, Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, Kenia, Ogiek, tierras ancestrales.

Abstract

On May 26, 2017, the African Court on Human and Peoples' Rights (CAfDHP³) delivered its judgment in case 006/2012 (the African Commission on Human and Peoples' Rights (ACHPR) against the Republic of Kenya) declaring the massive and serious violation of rights, recognized in the 1981 African Charter on Human and Peoples' Rights, by the Republic of Kenya in favor of the Ogiek community. This decision comes after eight years of struggle. Previously, the system for the protection of the rights of indigenous communities in the African continent had been strengthened by the recommendation of November 25, 2009, of the African Commission on Human and Peoples' Rights in Case 276/03 (Center for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group on behalf of the Endorois Welfare Council/Kenya) where an important doctrine is established about the fundamental rights of these communities, especially with regard to the ownership of ancestral lands and the spiritual meaning of them. Now, in the case of the Ogiek, the court is pronouncing, for the first time, on the violation of the rights contained in the African Charter, with respect to these indigenous communities, in a case whose plaintiff is precisely the African Commission on behalf of this group. This paper highlights some statements made by the Court, both with respect to the consideration of minorities and indigenous communities in general, and with respect to the scope or meaning of their ownership (in reinforcing their rights) and of the territorial integrity of the state in particular.

Keywords: African indigenous communities, African Court on Human and Peoples' Rights, Kenya, Ogiek, ancestral lands.

Resumo

Em 26 de maio de 2017, o Tribunal Africano dos Direitos Humanos e dos Povos (CAfDHP)⁴, proferiu sentença no processo 006/2012, Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos

3 This acronym is used to differentiate it from CAFHP (African Commission on Human and Peoples' Rights).

4 Este acrônimo é usado para diferenciá-lo da CAFHP (Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos).

(CADHP), contra a República do Quênia, que declara a grave violação massiva de direitos reconhecidos na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos de 1981, pela República do Quênia, em favor da comunidade Ogiek, uma decisão que vem depois de oito anos de luta. Anteriormente, o sistema de proteção dos direitos das comunidades indígenas no continente africano havia sido reforçado pela recomendação de 25 de novembro de 2009 da Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, recidivada no caso 276/03, *Centre for Minority Rights Development (Quênia) and Minority Rights Group em nome de Endorois Welfare Council / Kenya*, onde uma importante doutrina é sentida sobre seus direitos fundamentais, especialmente no que diz respeito à propriedade das terras ancestrais e o significado espiritual delas. Agora, no caso do Ogiek, o tribunal está decidindo pela primeira vez, sobre a violação dos direitos contidos na Carta Africana, com relação a essas comunidades indígenas, em uma questão cujo demandante é precisamente a Comissão Africana, em nome deste grupo. Isso destaca certas afirmações feitas pela Corte, tanto em relação à consideração das minorias - comunidades indígenas em geral, e em particular (pelo fortalecimento de seus direitos), no que diz respeito ao escopo ou significado da propriedade daqueles (... e da integridade territorial do Estado).

Palavras chave: *Comunidades indígenas africanas, Tribunal Africano dos Direitos Humanos e dos Povos, Quênia, Ogiek, terras ancestrais.*

They say ... that we must develop: but tell me, where or what is this development
Joseph Towett, Chairman del Ogiek Welfare Council

Introducción

Tratar de comprender la realidad de las comunidades indígenas (en adelante, CCII) en el mundo es una tarea complicada por razones diversas y complejas, tanto por lo que se refiere a las distintas características de cada una, como a la confusa utilización (y significado incluso) de términos tales como pueblos, tribus, comunidades, a lo que se suma la falta de una definición universalmente aceptada de quién o qué significa ser indígena⁵. Ello, en el caso de las comunidades del continente africano nos parece aún más complicado. Como sostiene Barume (2010, p. 20-48) el término indígena es malinterpretado por varias razones, entre ellas la de creer que “la mayoría de los africanos son indígenas en el continente”, e incluso como afirma el autor, “el significado mismo de indígena difiere del de América, Nueva Zelanda o Australia”, al destacar esa realidad africana única y particular, cuya comprensión consideramos debe tratarse escrupulosamente y sin que la influencia de un punto de vista o cultura occidental perturbe su esencia. Existe también, cierta confusión entre los términos “indio” e “indígena”. En el continente americano se empleó por primera vez la palabra indio para referirse a

5 En este sentido, no falta quienes se preguntan: “Should we have a universal concept of ‘indigenous peoples’ rights”? Véase Bowen (2000). Vid. también “Los pueblos indígenas y el sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas”, *Folleto informativo n.º 9/2* (2013, pág.2).

los pobladores de las tierras a las que Colón llegara en 1492, con la creencia de que había arribado a las Indias Orientales por otra vía, de lo que da muestra la obra de Bartolomé de las Casas o del Padre Vitoria. El vocablo indígena se comienza a aplicar para el nativo o el originario de tantas otras tierras que, a partir del siglo XV, se ocupan en otros continentes.

La lucha por la consecución, por el reconocimiento de derechos como indígenas en el ordenamiento internacional actual se remonta ya a más de un siglo atrás. El camino es largo, lento, arduo y costoso: no faltan asuntos habidos ante tribunales domésticos o regionales que declaren en favor de estos grupos, pero parece que los fallos ya pronunciados no se cumplen conforme al ritmo de tiempo deseado, lo que ocurre también en algunos asuntos llevados ante otra corte regional, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CItADH).

En el marco de la lucha por el reconocimiento de los derechos de las CCII, los tribunales regionales de protección de los derechos humanos, la Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos han dictado su primera sentencia con fecha del 26 de mayo de 2017, en el asunto 006/2012 que, sin duda, representa para la comunidad demandante un logro sin precedentes. En ella, el tribunal determina el alcance del derecho a la propiedad y señala los límites derivados del respeto al principio de la integridad territorial del Estado, aspecto que apenas se había percibido en la jurisprudencia de las demás cortes regionales (sí en los textos legales), en las que el derecho a la propiedad comunal de las tierras ancestrales también es proclamado. En el fallo que comentamos interesa resaltar estas cuestiones, el marco en que se efectúan y valorar, en general, el alcance que este primer fallo de la Corte Africana supone sobre la cuestión que resultara ser objeto principal de las demandas presentadas ante otras cortes regionales, el derecho sobre las tierras ancestrales de estas Comunidades y otros que resultan vulnerados como consecuencia de la violación de éste.

Tras exponer de forma general los cuerpos normativos aplicables a los derechos de los indígenas en Kenia, donde habita el pueblo Ogiek, haremos mención a sus características peculiarísimas y a su historia judicial en cuanto a los intentos y los resultados obtenidos por esta comunidad, cuando ha acudido a los tribunales en defensa de sus derechos. Seguidamente, estudiaremos el pensamiento de la Corte respecto de las vulneraciones de los derechos invocados ahora, análisis que se efectúa al tener en mente la doctrina ya vertida por la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos con fecha de 25 de noviembre de 2009, en el asunto 276/03 Centre for Minority Rights Development (Kenya) (on behalf of Endorois Welfare Council)/Kenya, ambas comunidades indígenas de Kenia.

Finalmente, a modo de conclusión se expondrán las principales ideas extraídas como consecuencia de su estudio.

Algunos datos sobre la población keniana y sus comunidades indígenas

La diversidad de la población keniana es muy elevada (Makoloo, 2005) y es una cuestión un tanto compleja la de definir los grupos que la componen, especialmente cuando tratamos de buscar datos recientes al respecto, al hallar como estadística más actualizada, la de 2009. Si bien hay datos que estiman que existen 42 comunidades de entre las que destacan los Nilotes (30 %) y los Bantus (67 %), mayoritarios en el país, seguidos de los Cushitic, árabes, indios y europeos, parece que según otros datos, dentro de estas 42 no se han comprendido otras dedicadas a la caza o al pastoreo. Las comunidades marginales que pueden añadirse al número indicado son los Ogiek, los Nubians, los Endorois, o los Yatta. En esta línea, Rodolfo Stavenhagen en el Informe del Relator Especial sobre la situación de derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas en su Misión a Kenia de 2007, afirma, al referirse al censo de 1989, que se contaban 42 comunidades, sin tener en cuenta muchas otras de pastores o cazadores, como los Ogiek, El Molo, Watta, Munyayaya, Yakuu, y otros pequeños grupos como los Sabao o los Terik, no reconocidos legalmente como tribus independientes, hecho que “se remonta a la política colonial tendente a la asimilación de estos pequeños grupos en otros grupos dominantes” (Stavenhagen, 2007, p. 8).

Los datos aportados por la CIA World Factbook señalan que las diferentes etnias pueden dividirse en los Kikuyu que representan un 22 % del total de la población, los Luhya un 14 %, los Luo un 13 %, los Kalenjin un 12 %, los Kamba un 11 %, los Kisii un 6 %, los Meru otro 6 %, otros africanos un 15 %, y no africanos (asiáticos, europeos y árabes) en un 1 %.

En definitiva, los porcentajes apuntados confirman esa enorme diversidad de grupos o comunidades en Kenia a las que se les suma la dificultad que existe a la hora de identificar minorías o comunidades indígenas en general, en el planeta: el informe *El Mundo Indígena 2017*, (IWGIA, 2017) señala que el grupo de trabajo establecido por la Comisión Africana, “por primera vez domesticó o ‘africanizó’ el término ‘pueblos indígenas’ al definir el concepto y los criterios para referirse a ellos en el contexto africano” (IWGIA, 2017, pág. 34), de manera que, en el continente, el principio de autodefinición es el factor clave para identificar a los pueblos indígenas de África, lo que ya se señalaba también en el informe antes apuntado (Stavenhagen, 2007, p. 8), donde se afirma que, desde el punto de vista africano, todos son indígenas, desde el momento en que son nativos que habitan las tierras en la época de la colonización y comparten las circunstancias de



subyugación y discriminación racial. También, habría que señalar que no todos los países africanos reconocen a los pueblos indígenas como tales. Y es que nos encontramos o bien con la afirmación apuntada anteriormente de Barume (2010), o la de que todos los africanos son indígenas respecto a tal continente (Stavenhagen, 2007, p. 6), o con la de que el concepto de “pueblos indígenas” genera división o es anticonstitucional como señala IWGIA (2017, p. 39).

El derecho demanda una determinación de las categorías jurídicas, pero esta a la que nos venimos refiriendo resulta ser demasiado compleja ante la imposibilidad de proporcionar un concepto lo suficientemente amplio como para englobar la heterogeneidad de las CCII, de manera que según pone de relieve Stavenhagen (1988, p. 135) “se advierte que no existe una definición que englobe a todas las poblaciones que pudieran responder a este concepto”. Para el autor (en Falk, 1988, p. 18) son “los habitantes originarios de un territorio que por circunstancias históricas (normalmente, conquista o colonización por otro pueblo) han perdido su soberanía y han quedado subordinados a una más amplia sociedad y estado sobre el que no ejercen control alguno”⁶. Cada país, según su idea, adopta su propio concepto acorde con su realidad y en efecto ha habido intentos que por una u otra razón, normalmente más política que jurídica o incluso antropológica, se han encontrado con obstáculos para su aceptación universal, como lo afirma Martínez Cobo (1986):

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales. Esa continuidad histórica puede consistir en la continuación, durante un período prolongado que llegue hasta el presente, de uno o más de los siguientes factores: a) ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas; b) ascendencia común con los ocupantes originales de esas tierras; c) cultura en general, o en ciertas manifestaciones específicas (tales como religión, vida bajo un sistema tribal, pertenencia a una comunidad indígena, trajes, medios de vida, estilo de vida, etc.); d) idioma (ya se utilice como lengua única, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia o como lengua principal, preferida, habitual, general o normal); e) residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo;

6 Traducción propia.

f) otros factores pertinentes. Desde el punto de vista individual, se entiende por persona indígena toda persona que pertenece a esas poblaciones indígenas por auto identificación como indígena (conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por esas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación por el grupo). Eso preserva para esas comunidades el derecho y el poder soberanos de decidir quién pertenece a ellas, sin injerencia exterior⁷

Daes (1996, p. 11), sin embargo, afirma que “no se puede abarcar en una definición única la diversidad de los pueblos indígenas de todo el mundo y que además no es conveniente ni posible llegar a una definición universal”

Kingsbury (2012, p. 2) recuerda que la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007, no define “pueblos indígenas” para dejar que sea la práctica la que se encargue de elaborar gradualmente los requisitos y los criterios indicativos, aunque sí señala tres principios que ya son mencionados en el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989 (núm. 169) y que pueden ser reflejo de la costumbre internacional: la autoidentificación como grupo, el hecho de que el no reconocimiento por el estado no altera la aplicación del Derecho Internacional y que las materias o las cuestiones de pertenencia al grupo son determinadas por este.

Respecto del valor vinculante de la Declaración de 2007, ciertamente no lo posee *per se*, al ser Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas, sin embargo, no faltan quienes opinan que en parte codifica el derecho consuetudinario aplicable a las comunidades, así lo explica Ahren (2009) citado en Koivurova (2011, p. 4).

La “solución” o el acuerdo sobre el problema del concepto en África en general, es complejo como venimos apuntando. “El controvertido uso del término ‘indígena’ en Kenia tiene consecuencias sobre decisiones políticas y así para los derechos humanos de los pueblos en cuestión” como pone de relieve Stavenhagen (2007, p. 6) en su informe “Sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas”, en su misión a Kenia (2007, p. 6). La solución pasa por establecer quiénes reúnen determinadas características para ostentar tal reconocimiento y así entender quiénes son los destinatarios del derecho: la marginalización pre- y postcolonial que les lleva a ostentar una posición de inferioridad o de no dominación respecto de la sociedad en que viven, la desposesión de las tierras que repercute negativamente en el mantenimiento de sus propias culturas, y en especial la auto-identificación, elementos que se manifiestan en

⁷ Definición extraída del Seminario sobre Recopilación y Desglose de Datos Relativos a los Pueblos Indígenas (Nueva York, 19 a 21 de enero de 2004) “El Concepto de Pueblos Indígenas”. Documento de antecedentes, preparado por la Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. NNUU Doc.: PFII/2004/WS.1/3.

la Convención 169 de la OIT, en la Declaración de Naciones Unidas de 2007 o en el Informe de 11 de agosto de 2016 del Relator Especial para los Derechos de los Pueblos Indígenas o particularmente en África en el Informe de la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (2003, p. 63) .

Kenia es estado parte en el Pacto de los Derechos Civiles y Políticos, en la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial de 1965, en la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de 1979, y en la Convención sobre los Derechos del Niño de 1989, pero no ha ratificado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) núm. 169 de 1989, además de que se abstuvo en la votación sobre la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, respecto de la cual la Unión Africana (UA, 2006) aprobó la decisión de las Naciones Unidas, Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. (Doc. Assembly/AU/9 (VIII) Add. 6 2.) en la que afirma que la gran mayoría de los pueblos de África, son indígenas para el continente (punto 7) y en la que expresa sus preocupaciones, en particular referidas a: (a) la definición de pueblos indígenas; (b) la libre determinación; (c) los derechos de propiedad de las tierras y de los recursos naturales; (d) el mantenimiento de instituciones políticas y económicas diferenciadas; y (e) la integridad nacional y territorial (punto 6).

Por lo que se refiere a su legislación interna, la Constitución vigente de 2010 parece proporcionar un marco favorable a la protección de estas comunidades. En la cual, aparecen varias referencias a deberes del Estado respecto de determinados derechos de los indígenas: así el Art. 7 (3) b) (promoción del desarrollo y uso del idioma), Art. 11, 2 b) (reconocimiento del papel de la ciencia y las tecnologías indígenas en el desarrollo de la nación) y 3 b) sobre el deber del Parlamento de elaborar leyes tendentes al reconocimiento y la protección de la propiedad de las variedades de plantas indígenas, su genética y características diversas y su uso por las comunidades keniatas, Art. 69 c) (relativo a la protección y promoción de la propiedad intelectual, de los conocimientos, biodiversidad y recursos genéticos de las comunidades) o Art. 260 (Capítulo 17), disposiciones generales en las que se establecen una serie de definiciones como la de “comunidad marginalizada” y en la que en el apartado c) incluye la de “comunidad indígena que ha conservado y ha mantenido un estilo de vida tradicional y un medio económico de vida basado en la caza o recolección”; o “d) las personas y comunidades pastorales, ya sean (i) nómadas; o (ii) comunidad asentada”, “grupos cuya existencia y preservación cultural depende de la protección de los derechos ancestrales sobre las tierras y recursos”. El Capítulo V se dedica a la regulación de la tierra.

A nadie escapa, que las disposiciones constitucionales necesitan de un desarrollo legislativo, lo que en este caso se concreta hoy en la Community Land Act de 2016, objeto de críticas en cuanto la indefinición de lo que constituyan “tierras comunitarias” y su demarcación cuando coincidan con las públicas, así como respecto a la falta de concreción de los procedimientos concretos de sus demarcación, tan necesarios para cumplir con el respeto a los derechos a las tierras ancestrales de las comunidades indígenas (IWGIA, 2017, p. 496), (Ouma Oloo (2017) citado en Tiampati, (2017, p. 8).

Los Endorois, los Nubian o los Ogiek han sido actores directos o indirectos en las instituciones que conforman el sistema africano de protección de Derechos Humanos y de los Pueblos, bien ante la Comisión o ahora ante la Corte Africana y su reconocimiento explícito como comunidades indígenas que parece indiscutible ya en tales instancias. En definitiva, podríamos partir hoy de la afirmación de que a estas comunidades les corresponden los derechos que el ordenamiento internacional otorga a las CCII, pero el camino, especialmente para los Ogiek ha sido extremadamente difícil y complicado. En este sentido, la sentencia objeto de este trabajo, representa un triunfo.

Los Ogiek y su historia judicial

Los Ogiek, en efecto, no han sido siempre considerados oficialmente como etnia, sino como comunidad parte de otras más amplias (Kratz, 1980 pp. 355-368). Se trata de una comunidad indígena que habita en el Mau Forest y su vida gira en torno a su actividad de cazadores y recolectores de miel. Ahí, han vivido desde hace varios siglos y su número ha decrecido por razones diversas, tanto porque algunos han optado por la asimilación con otras formas de vida más “modernas”, como porque otros han sido desalojados de las tierras en que vivían y consideraban suyas. En la sentencia de la Corte Africana objeto de este trabajo (CAfDHP, 2017, p. 29), el representante del Estado demandado sostuvo que “los Ogiek no son un grupo étnico distinto sino una mezcla de varias comunidades”, aunque luego admite que “son una comunidad indígena en Kenia, pero no como los Ogiek de 1930 y 1990 al haber transformado su forma de vida y adaptado a la vida moderna como el resto de los keniatas” (CAfDHP, 2017, p. 29).

Desde comienzos del pasado siglo, aún bajo dominación británica, ya habían comenzado a reclamar derechos sobre sus tierras ancestrales. La Kenya Land Commission de 1933 (conocida como la Carter Commission), no atendió tampoco a tales reclamaciones, ni a su pretendida consideración como “distinct nation” diferente de los Massai o los Kalenjins. La administración colonial incluso negoció con los Massai transferencia de tierras, al dejar apartados a los Ogiek (Kimaiyo: 2004 y

Onyango: 2014). Como resultado de ello y en definitiva, fueron progresivamente forzados a desalojar ya una parte del Mau Forest y con ello su particular modo de vida adoptado desde tiempo inmemorial.

Exponen Lyman y Kew (2010) en esta línea argumental cómo los anglo-Masai ya provocaron con sus concesiones la desposesión de las tierras a los Ogiek en favor de los británicos, al forzar realocaciones de estas comunidades en la de los Masai⁸ donde se les coaccionó a abandonar su cultura. Las rebeliones de los Masai y los Ogiek condujeron a la creación de una comisión (formada por dos colonos europeos y un juez que ya había fallado con anterioridad contra los Masai) en 1932, debido al peligro del brote de violencia, pero realmente de poco sirvió, ya que el resultado final fue la recomendación de que fueran integrados o asimilados a otras tribus más amplias, sin reconocerles derecho a vivir en sus propias reservas. Más adelante en el tiempo, en el año 1974 el Mau Forest fue declarado Parque Nacional, y echaron a los Ogiek de allí y ello sin compensación, ni por supuesto, consulta previa alguna, al violar sus derechos humanos más básicos.

Su historia judicial parece haber sido tan complicada como negativa, en cuanto a los resultados obtenidos hasta la sentencia objeto de la presente contribución (Castellino J. y Walsh, 2005, pp. 365-391)⁹. En efecto, el primer asunto presentado ante los tribunales es el de *Joseph Letuya and 21 others Vs. Attorney General and 5 others*, HCCA, n.º 635/97. En la resolución dictada con fecha 15 de octubre de 1997 se hace referencia a ese despojamiento paulatino que los Ogiek vinieron padeciendo desde 1900. El caso llegó hasta la High Court (Corte Suprema) de Kenia. Los fundamentos jurídicos alegados se basaron tanto en derecho interno keniano, en concreto en la Constitución keniano, arts. 71, 77, 81 y 82, en ciertas disposiciones contenidas en la Agriculture Act y en la Forests Act –que consideraban “ultra vires” –, como en el derecho internacional y en la jurisprudencia en materia de derechos humanos. La Corte estatuyó con fecha 25 de octubre de 1997 que el estado “debería abstenerse de disponer para otros de tales tierras hasta que al menos fueran escuchados y delimitadas aquéllas, en su caso¹⁰” (Barume: 2010, p. 93).

Poco éxito práctico obtuvieron, toda vez que no se cumplió lo estatuido; sin embargo, parece que sirvió de aliciente para demandas posteriores de otros, con

8 Con el despectivo apelativo de Dorobo, son llamados los Ogiek, por parte de los Masai. Viene a significar “muy pobre”.

9 Sobre la cuestión, véase: Barume, (2005) “Indigenous Battling for the Land Rights: The Case of the Ogiek of Kenya” en Castellino J. y Walsh, N. *International Law and Indigenous Peoples*. The Raoul Wallenberg Institute Human Rights Library. Vol. 20. Martinus Nijhoff, The Netherlands, 2005. Cap. III, págs. 365-391.

10 Traducción propia.

igual base fáctica; así el caso *Francis Kemei, David Sitienei and Others versus The Attorney General, the PC Rift Valley Province, Rift Valley Provincial Forest Officer, District Commissioner Nakuru*, HCCA n.º 238 de 1999.

Merece la pena resaltar este asunto, por cuanto que la Corte Suprema de Kenia se pronuncia el 23 de marzo de 2000 (KeHC, 2000) al argüir que la modernidad abrazada no es compatible con la conservación del medio ambiente, lo que en definitiva hace decaer el argumento de la necesidad de las tierras como medio esencial de subsistencia, y de cultura propia. Aunque la Corte no hace referencia expresa, inevitablemente este asunto nos recuerda a lo acontecido con los Sami del norte de Europa y la autoafirmación como comunidad indígena que se sirve de medios “modernos” para conducir a los rebaños de renos, sin que ello haya influido negativamente en su consideración de indígenas. Afirmó además el Tribunal, que se les dieron tierras alternativas y que podían de hecho, vivir en cualquier parte del país, por lo que no existía discriminación alguna.

Son varios, en consecuencia, los asuntos que esta comunidad plantea ante diversas instancias, pero con balance negativo hasta el presente que pasamos a comentar.

La sentencia Ogiek: el asunto 006/2012 African Commission of Human and Peoples’ Rights contra la República de Kenia

El asunto Application 006/2012, African Commission of Human and Peoples’ Rights v. Republic of Kenya (sentencia de 26 de mayo de 2017) se remonta al año 2009 cuando la Comisión Africana de Derechos Humanos de los Pueblos (CADHP), recibió Comunicación del Center for Minority Rights Development (CEMIRIDE) conjuntamente con el Minority Rights Group International (MRGI)¹¹, en nombre de los Ogiek acerca del forzoso desplazamiento de tierras del Endorois ordenado en octubre de ese año, por parte del estado de Kenia quien fundamentó la decisión en las disposiciones contenidas en la sección 4 de la Government Land Act, la Forest Act de 1957 y la Wildlife (Conservation and Management) (Act de 1977) (CAfDHP: 2017, pág. 3) que permite que, en zonas como esta, que es reserva hidrográfica, o en las declaradas parques nacionales por ejemplo, el gobierno no tiene obligación de consultar (como así hizo respecto de los Ogiek) en relación con los planes de desarrollo de aquéllas¹².

Dado el peligro a que quedaban expuestos después de haber abandonado sus tierras, los demandantes presentaron medidas provisionales con fecha 23 de noviembre de 2009, a efectos de anular la orden, a lo que la Corte accedió con fecha 15 de

11 Las ONG pueden tener legitimación activa en los procesos en base al Artículo 33, 1 f) de las Reglas de la Corte.

12 Sobre el acaparamiento de tierras, *vid.*: Zamora Cabot (2015) y Camarero Suárez, V, Zamora Cabot, (2016).

marzo de 2013, en los términos de que el demandado debía, además de volver a la situación anterior, a las restricciones, abstenerse de realizar cualquier acto que pudiera causarles perjuicio irreparable, hasta la finalización del asunto sobre el (CAfDHP: 2017, p. 4).

Ohenjo (2003, pág.1) pone de manifiesto la “erosión cultural y espiritual que ese desalojo de tierras provocó en los Ogiek al vulnerar sus derechos fundamentales como los contemplados en instrumentos internacionales en los que Kenia es parte, como el artículo 15 del Pacto sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966”, situación que bien podría encuadrarse en lo que Stavenhagen (1990, p. 86) considera, muy acertadamente a nuestro parecer, “catálisis de etnocidio”. El autor sostiene que “etnocidio es un proceso en el que un pueblo culturalmente distinto pierde su identidad; conlleva una dimensión tanto económica como cultural insertas tanto en la teoría como en la práctica de su desarrollo y consolidación como tal”¹³. El problema radica en que esta categoría de “etnocidio” no parece tener aún la cabida que merece en el Derecho Penal Internacional, toda vez que, pese a lo que significa con respecto a la dignidad de la persona, de la gravedad que supone, no cabe en la de genocidio, según la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio (adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General en su resolución 260 A (III), de 9 de diciembre de 1948, aunque ya hemos sostenido en otro trabajo la conveniencia de que quedara penada bajo este crimen internacional al volver a la idea de Lemkin, padre de la Convención de 1948 o en la del delito de lesa humanidad (Iglesias, 2018). Con ello, en el momento presente parece que solo puede ser objeto de repulsa y condena bajo el Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

Según consta en los párrafos 21 y 22 de la sentencia, el demandado no cumplió con el mandato, por lo que la Comisión ante lo que consideraba masiva violación de derechos contenidos en la Carta, decidió actuar como demandante en nombre de los Ogiek¹⁴ y presentó escrito en la que los derechos que se alegan vulnerados son los artículos 1, 2, 4, 8, 14, 17(2) y (3), 21 y 22 de la Carta (AfCHPR,; 2017, p. 3).

El demandante solicitó a la Corte que declarase que el Mau Forest “ha sido desde tiempo inmemorial la casa ancestral del pueblo Ogiek”, que “su uso es primordial para su supervivencia y para el ejercicio de su cultura, costumbres tradiciones, religiones y bienestar de sus comunidades”, que el estado “tome las medidas legislativas necesarias para delimitar demarcar y titular el territorio donde tienen tierras ancestrales según las costumbres y usos y ello sin detrimento de otras CCIP”

13 Traducción propia.

14 Decisión de la Comisión tomada en la undécima sesión extraordinaria, de marzo de 2012 y con base en la masiva vulneración de derechos fundamentales de los Ogiek.

(AfCHPR: 2017, pág. 10) y desde luego las tendentes a evitar que tal derecho se vea vulnerado y la rescisión de títulos o concesiones que ilegalmente se hubieran podido llevar a cabo sobre sus tierras ancestrales que deberían ser devueltas a los Ogiek. Junto a ello, en su caso, la compensación por los daños sufridos, y las que constan en otros apartados, como el E (i) a la (xi) (AfCHPR, 2017, pp. 9-13).

Los Ogiek como comunidad indígena

La primera de las cuestiones abordadas por el Tribunal es la consideración de los Ogiek como comunidad indígena, cuestión que considera central para decidir sobre las peticiones efectuadas, y que es la argumentada por la Comisión, basándose en dos datos principales: el hecho de vivir en el Mau Forest por tiempo inmemorial y la forma de vida y supervivencia tradicional en los Ogiek, comunidad de cazadores-recolectores.

Llama la atención, como ya hemos adelantado, la alegación efectuada por el demandado, acerca de la transformación de la forma de vida de algunos Ogiek, que les hace perder la característica de indígena. Hemos comprobado igual clase de aseveraciones respecto de los samis que habitan en el área más septentrional de Europa (norte de Noruega, Suecia, Finlandia y Federación Rusa), pero no existe referencia alguna a ningún asunto “europeo”. Igualmente, nos recuerda al asunto de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), Pueblo Saramaka contra Surinam, Sentencia de 28 de noviembre de 2007. Serie C 172, ya que integrantes de esta comunidad de origen africano fueron llevados a América como esclavos. El estado demandado afirmó que “la inclusión voluntaria de algunos integrantes del pueblo Saramaka en la 'sociedad moderna' ha afectado su distinción cultural, de modo que (afectando su distinción cultural) sería dificultoso definirlos como una personalidad legal” (CIDH, 2007, p. 51).

Al adelantar que la respuesta a su consideración como indígenas será positiva, las bases jurídicas que toma la Corte para llegar a la afirmación del carácter de comunidad indígena de los Ogiek son, especialmente, la labor del Grupo de Trabajo para cuestiones indígenas, el Informe Especial del Relator de NNUU sobre los Pueblos/Comunidades Indígenas, el Convenio OIT núm. 169, la Opinión Consultiva de la Comisión Africana para Derechos Humanos y de los Pueblos sobre la Declaración de NNUU sobre los Derechos de los Indígenas de mayo de 2007, el Informe del Relator Especial de la Subcomisión para la prevención de la discriminación y protección de las minorías¹⁵ de 1986 (E/CNA/Sub.2/1986/7/ y Add. 1 a 4), el Informe del WGIP/C, (Grupo de Trabajo de la Comisión Africana sobre

15 Martínez Cobo.



los Pueblos y Comunidades Indígenas) “Investigación e Información de la visita a Kenia 1-19 marzo 2010” o el Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas¹⁶ de 26 de febrero de 2007 (A/HRC/4/32/Add.3). Ello conduce a reafirmar en realidad los factores que Daes (1996, pág. 19, Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/ 17) había resaltado respecto a la consideración del término “indígena”: la prioridad en el tiempo respecto al uso y la ocupación de un territorio determinado (Mau Forest en este caso), la voluntad de perpetuar su cultura (lo que incluye el idioma, la organización social, la religión y los valores espirituales, las formas de producción y las leyes e instituciones, la auto consideración como indígena acompañada del reconocimiento de otros grupos o instituciones del estado, y la de sufrir marginalización, desposesión, exclusión o discriminación, persistan o no esas condiciones). Ello, tras recordar previamente, la falta de definición universalmente aceptada, de lo que se entiende por “pueblos indígenas” pese a los “esfuerzos” a los que antes hicimos referencia, mencionado el efectuado por la Convención 169 de la OIT, la Comisión africana a través del WGIP, o el trabajo del relator especial para las minorías (CAfDHP, 2017, p. 30).

Al tener en cuenta que la Carta refiere en cuanto a su interpretación otros instrumentos internacionales en materia de derechos humanos (arts. 60 y 61) no solo los menciona, sino que va probando el hecho de que efectivamente concurren los referidos criterios, al citar en cuanto a la doctrina se refiere la obra de Kratz (1980) y la de Kimaiyo (2014) (CfADHP, 2017, p. 33). Esta cuestión de la consideración como pueblo indígena, se retoma cuando entra en la valoración de la vulneración del Artículo 2 de la Carta que prohíbe la discriminación, ya que la Kenya Land Commission les negó su estatus de comunidad indígena en 1933, con la consiguiente imposibilidad de obtener los derechos que como tales se les debió haber reconocido e incluso considerándoles como un *barbaric people*, al proponer su adscripción con otro grupo de similares características. Como término comparativo menciona a los Massai. Pero, además encuentra que, en la propia Constitución de 2010 de Kenia, se define como “comunidades marginalizadas” pero los Ogiek caben perfectamente en la proporcionada por la Carta Magna (CAfDHP, 2017, p. 41).

El Derecho a la Propiedad de las Tierras, Artículo 14 de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos

El Artículo 14 de la Carta Africana reza:

16 Stavenhagen.

17 <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G96/129/83/PDF/G9612983.pdf?OpenElement>. 2

“Estará garantizado el derecho a la propiedad. Este solamente podrá ser usurpado en el interés público o general de la comunidad y de conformidad con las disposiciones de las leyes adecuadas”.

Realmente, la cuestión relativa a la propiedad (comunal) de las tierras es la materia alrededor de la cual giran las demás vulneraciones de derechos fundamentales que a las comunidades indígenas corresponden, problema que hemos comprobado, ocurre igualmente en los casos fallados por la Corte Interamericana o por la Comisión Africana en el asunto Endorois o Nubian (Iglesias, 2017, pp. 261-298). La tierra es el elemento básico, esencial, sin el cual estas comunidades están en situación de perder su cultura, su modo tradicional de vida, sus costumbres, y en algunos casos, hasta sus vidas.

La tierra no es solo el elemento material pues, sino también el espiritual como ya tantas veces ha remarcado la doctrina¹⁸ y la jurisprudencia¹⁹, y en el caso concreto de los Ogiek, estos juegan un importante papel como “guardianes del ecosistema al conservar y al proteger las tierras y los recursos naturales”. Como Minority Rights International Group (2017) señaló en su web (minorityrights.org, 2017): “Fundamentalmente, la Corte ha reconocido que los Ogiek, y en consecuencia muchos otros pueblos indígenas de África tienen un destacado papel como guardianes de los ecosistemas locales conservando y protegiendo la tierra y los recursos naturales, incluido el bosque de Mau”²⁰.

En el asunto Endorois, la Comisión ya había argumentado ampliamente ese significado espiritual de la tierra y es tal la fuerza con que vierte sus afirmaciones que no mucho más habría que añadir sobre el aspecto inmaterial que representa. Sí nos llama la atención que respecto al derecho consagrado en el Artículo 14, en ninguno de los párrafos en que se exponen los argumentos de la demandante o del demandado o de la Corte, se haga referencia al lazo espiritual con la tierra (CAfDHP, 2017, p. 33-38).

No quiere decir ello, que no reconozca tal ligazón, sino que, en la sentencia, se habrá de esperar a la consideración sobre la vulneración del Artículo 8 de la Carta referido a la libertad de conciencia y religión, para volver a ver en la jurisprudencia regional de las cortes de derechos humanos, el lazo tierra-espiritualidad.

18 La doctrina al respecto es ya muy abundante. Por todos citamos, Ballantine (2014), Wright (2013), Wiessner (2011). Gómez Isa y Berraondo (2013), Bronwlie (1998).

19 Así, CIDH, Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya Vs. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de marzo de 2006. Serie C N.º. 146. CIDH, Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni c. Nicaragua. Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C N.º. 79 y su voto razonado de los jueces A. A. Cançado Trindade, M. Pacheco Gómez y A. Abreu Burelli, pág. 1.

20 Traducción propia.

El derecho contenido en el Artículo 14 es aplicable tanto al individuo como al grupo. Se enmarca en la Parte I, Capítulo I: Derechos Humanos y de los Pueblos, lo que da una diferencia, teórica con respecto a otros textos regionales de protección de los Derechos Humanos y de la Declaración Universal de 1948. Esa concreta referencia a la palabra “pueblos” es cuestión que ya la Comisión Africana, en la recomendación del asunto Endorois remarca, al resaltar, diríamos que con la suficiente fuerza para no pasar desapercibido, el carácter único de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos en relación con los demás textos internacionales y regionales que no refieren literalmente en sus denominaciones la palabra señalada, “pueblos” (CADHP, 2009, p. 106).

La novedad argumentativa de la sentencia Ogiek es la tesis de la que parte la Corte, sobre el significado de propiedad. Esta aportación no aparece en las sentencias de la Corte Interamericana, ni en la anterior de la Comisión Africana. Tampoco, en la del TEDH (referida a las recaídas en los asuntos de los Sami e Inuit y cuyo resultado es negativo como luego señalaremos²¹). El Artículo 14 de la Carta, según la propia Corte, consagra un derecho que, efectivamente y “en su sentido clásico” (CAfDHP, 2017, p. 36) tiene tres elementos que ya fueran advertidos por el Derecho Romano: el *usus*, el *fructus* y el *abusus*: *ius utendi* (*usus*), *ius fruendi* (*fructus*) e *ius abutendi* (*abusus*): uso, disfrute de sus frutos y el derecho a disponer basado en la potestad de modificar, vender o destruir el objeto o cosa determinada.

La propiedad en las leyes romanas se definía como el goce absoluto y pleno sobre un objeto o cosa corporal (beneficios del derecho de propiedad a su titular). Este significado se ha perpetuado en la teoría del derecho de propiedad de los sistemas continentales. Téngase en cuenta también que como señala Carrillo de Albornoz (1999, pp.117-119) “No es lo mismo el concepto de propiedad en tiempos de Gayo, por ejemplo, que en la legislación justiniana. La propiedad como poder absoluto e ilimitado queda relegado a las épocas más antiguas; el elemento individualístico primitivo sufre una paulatina pero patente mitigación a través de excepciones y limitaciones que responden a una mayor injerencia de factores socializantes”.

Pero por lo que respecta a Kenia, lo debemos tratar en principio con precaución, ya que las influencias inglesas en el derecho keniatá son relevantes como colonia británica que fuera, de manera que existen categorías jurídicas relacionadas con la propiedad que derivan del derecho romano, otras del inglés y otras propias del sistema en cuestión. Sostiene Nyakeri (2012, p. 6), al citar a Onalo (2010, p. 20) que “tenancy” no existe en el derecho inglés, pero “en Kenia, por aplicación de

21 Señala Koivurova, (2011, pág. 3) este hecho de la inexistencia de casos decididos en Estrasburgo en favor de los indígenas, como una gran injusticia dada la fuerte posición del TEDH para proteger sus derechos.

la costumbre, puede ser mantenida dentro de una tribu, un clan o una familia en tenencia conjunta o tenencia común”.

Más que el *usus* y el *fructus*, creemos que puede plantear más problemas jurídicos el tercer elemento que no es absoluto en el derecho consagrado en el Artículo 14 (ni en el del derecho europeo, civil o continental), el *abusus*. Pero la propia Corte nos proporciona la solución a ese posible problema jurídico al estatuir expresamente que el Artículo 14 de la Carta se debe interpretar a la luz de los principios aplicables especialmente en el marco de las Naciones Unidas, del que destaca el Artículo 26 (CAfDHP, 2017, p. 26) de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, aprobada por la Resolución 61/295 de la Asamblea General de Naciones Unidas del 13 de septiembre, respecto de la que, recordemos, Kenia se abstuvo, al afirmar la Corte que la interpretación del Artículo 14 de la Carta Africana debe hacerse conforme a este precepto, con lo que –agregamos– está otorgándole un valor jurídico añadido, al discutido de esta última: he aquí una destacable afirmación de este pronunciamiento.

La cuestión del tipo de propiedad, del derecho a la que que ostentan las CCII, es de comunal (que ya existía también en el derecho romano) y el apartado 2 del Artículo 26 no implica necesariamente el derecho a la propiedad clásico, sino también posesión, uso, utilización u ocupación tradicional. Con ello, y al menos desde la perspectiva del derecho civil continental, “parecen” confluir dos clases de derechos con diferente regulación en los códigos occidentales. Lo que queremos decir es que, en puridad, propiedad y posesión son diferentes categorías jurídicas, lo que parece no tener relevancia a la hora de dictaminar el derecho a la “propiedad” de las tierras ancestrales de las CCII.

La conjunción de ambos preceptos asegura el uso de la tierra que necesitan para desarrollarse en su condición de indígenas y con la que se sienten identificados, la tierra que originariamente habitaran sus antepasados (en este aspecto, de la sentencia Saramaka, ya se desprende que no parece que sea obstáculo para la concesión del derecho y de característica de indígena a las poblaciones que fueron llevadas desde el continente africano al americano, donde se asentaron desde el siglo XVII) y el lugar donde ejercen sus prácticas religiosas y donde moran los espíritus, donde su cultura puede desarrollarse en plenitud. Y aunque, lo estatuya también cuando considera la violación del Artículo 21 de la Carta, la Corte afirma ahora que “(La Corte) en este sentido ya ha reconocido para los Ogieks una serie de derechos sobre sus tierras ancestrales, a saber, el derecho de uso (*usus*) y el derecho a disfrutar del producto de la tierra (*fructus*), lo que presupone el derecho de acceso y ocupación de la tierra” (CAfDHP, 2107, p. 61)²².

22 Traducción propia.



El respeto al goce del derecho contenido en el Artículo 14 no es absoluto como antes se ha señalado: se halla limitado –para el Estado– a la consulta previa e indemnización, cuando existe causa de utilidad pública (limitado en razón de utilidad pública que el ejercicio de la expropiación exige en los derechos civiles continentales) necesaria y proporcional y que –reiteramos– conlleva en cualquier caso una adecuada compensación. Así, el que los Ogieks hubieran sido expulsados sin consulta previa, sin respeto a las condiciones mencionadas hace que el Artículo 14 se vea vulnerado.

Quizás aquí la Corte pudo ir más allá y establecer tal y como hiciera la Corte Interamericana, desde el asunto ya mencionado, *Awas Tingni Vs. Nicaragua*, que incluso la falta de título no impide la titularidad de este derecho (CIDH, 2001, p. 79), prueba que se torna “diabólica” tantas veces, al servirnos aquí del término utilizado por el Juez Cañado Trindade en el asunto *Sawhoyamaya* (CIDH, 2006, p. 125, y p. 1 de su voto razonado)²³. En el Caso del Pueblo Saramaka, la Corte Interamericana subrayó que la protección del derecho a la propiedad conforme al Artículo 21 de la Convención Interamericana no es absoluta: “la ley podrá subordinar el uso y goce de los bienes a los intereses de la sociedad”, pero su limitación deberá: a) estar previamente establecida por ley; b) ser necesaria; c) proporcional y d) tener el fin de lograr un objetivo legítimo en una sociedad democrática, criterios establecidos ampliamente por la jurisprudencia” (CIDH, 2007, p. 40). En el Caso de los Pueblos Kuna de Mandungandí y Emberá de Bayano y sus integrantes vs. Panamá, sentencia del 14 de octubre de 2014 (Serie C 284), la Corte sostuvo que “la posesión tradicional de las tierras... otorga derecho a exigir reconocimiento oficial de su propiedad y registro, de lo que deriva el deber del estado de proceder al reconocimiento, demarcación y titulación de las tierras” (CIDH, 2014, p. 40).

Inevitablemente, aquí echamos en falta que la Corte Africana no traiga la doctrina asentada, ya por la Corte Interamericana.

En el transcurso del procedimiento judicial, se aprobó la ya mencionada *Community Land Act* de 2016, a efectos de cumplir con el mandato constitucional, aunque parece que son precisos reglamentos que complementen y aclaren ciertos aspectos de tal Act. La Constitución de 2010, señala en el Artículo 61 una clasificación de tierras en públicas, comunales y privadas, pero ello requiere una clara demarcación. La Ley de Tierras de 2012, reconoce derechos consuetudinarios (Artículo 37, parte IV, *Community Land*) que han de ser regulados de conformidad con el Artículo 63 de la

23 En su voto razonado, el Juez denomina así a la prueba exigida a la Comunidad Indígena sobre la carga que hace pesar la Corte IDH en este asunto sobre la causa del fallecimiento de determinados integrantes de la comunidad, consecuencia de haber tenido que desalojar sus tierras ancestrales.

Constitución keniana y la Forest Act de 2005, que se refiere también a “comunidad” al proporcionar una definición que encaja con las características de los Ogiek, incluso más allá y mejor la de “community forest” (grupo de personas que tradicionalmente están ligados con el bosque en su forma de vida, cultura o religión).

Parece a primera vista que la letra de la ley es clara, pero los Ogiek, recordemos, no han sido considerados siempre comunidades indígenas con lo cual no se han beneficiado de los derechos conferidos por norma. Por ello, la Corte (2017, p. 65) fallará que la falta de ese reconocimiento como otros grupos similares ha conducido a la denegación y consiguiente violación del derecho contenido en el Artículo 14 de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos.

Tal y como antes se indicó, la afectación del derecho a vivir en sus tierras puede poner en peligro otros derechos, como el de la vida consagrado en el Artículo 4 de la Carta Africana. Queremos traer a colación este precepto, porque si bien la Corte Africana estatuye la no violación de este (CAFDHP: 2017, p. 68), nos encontramos con una referencia al asunto Yakye Axa de la CIADH, aunque seguidamente busque en el asunto Endorois similar razonamiento por parte de la Comisión Africana.

Este Tribunal ha sostenido que el derecho a la vida es fundamental en la Convención Americana, por cuanto de su salvaguarda depende la realización de los demás derechos. Al no respetarse el derecho a la vida, todos los demás derechos desaparecen, puesto que se extingue su titular²⁰¹. En razón de este carácter fundamental, no son admisibles enfoques restrictivos al derecho a la vida. En esencia, este derecho comprende no sólo el derecho de todo ser humano de no ser privado de la vida arbitrariamente, sino también el derecho a que no se generen condiciones que le impidan o dificulten el acceso a una existencia digna (CIADH, 2005, p. 88).

El Derecho a Disponer de Riquezas y Recursos Naturales del Artículo 21 de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos

El Artículo 21 de la Carta Africana, reza como sigue:

1. Todos los pueblos dispondrán libremente de sus riquezas y recursos naturales. Este derecho será ejercido en el exclusivo interés del pueblo. En ningún caso será pueblo alguno privado de él.
2. En caso de expropiación, el pueblo desposeído tendrá derecho a la recuperación legal de su propiedad, así como a una compensación adecuada.

3. El derecho a disponer libremente de las riquezas y recursos naturales será ejercido sin perjuicio de la obligación de promover la cooperación económica internacional basada en el respeto mutuo, el intercambio equitativo y los principios del derecho internacional.

4. Los Estados firmantes de la presente Carta ejercerán, individual y colectivamente, el derecho a disponer de sus riquezas y recursos naturales con vistas a reforzar la unidad y la solidaridad africanas.

6. Los Estados firmantes de la presente Carta se comprometerán a eliminar toda forma de explotación económica extranjera, especialmente la practicada por los monopolios internacionales, con el fin de posibilitar que sus pueblos se beneficien plenamente de las ventajas derivadas de sus recursos naturales.

Relacionada con la cuestión anterior, existe otra de no menos importancia ligada también a la de la propiedad de las tierras-pueblos indígenas: el derecho a disponer de las riquezas de sus tierras y sus recursos naturales. La mención de la palabra “pueblos” a que hace referencia el Artículo 21 de la Carta merece, para la Corte, antes de pronunciarse sobre la vulneración de tal precepto, detenerse para analizar el alcance de la categoría jurídica “pueblo”, respecto de la cual afirma que, deliberadamente, fue dejada sin definición por los autores de la Carta en aras a permitir una mayor flexibilidad.

He aquí un problema relacionado con el principio de la libre determinación de los pueblos. La Corte resuelve que los diferentes grupos étnicos o comunidades forman parte del elemento del Estado “población” sin poner en “riesgo” la soberanía y la integridad territorial del Estado:

De hecho, sería difícil entender que los Estados que son los autores de la Carta tengan la intención, por ejemplo, de reconocer automáticamente para los grupos étnicos y las comunidades que constituyen su población, el derecho a la libre determinación y la independencia garantizados en virtud del Artículo 20 (1) de la Carta, que en este caso equivaldría a un verdadero derecho a la secesión (CAfDHP, 2017, p. 28)²⁴.

La integridad territorial del Estado es un importante principio superior del derecho que actúa como límite derivado no solo de la Declaración de 2007, sino de la doctrina y de la jurisprudencia de los tribunales. Además, cuando estudia la violación del Artículo 22, reitera que los pueblos que constituyen la población (elemento del estado) son entidades con derecho al desarrollo social económico y cultural,

24 Traducción propia.

artículo que interpreta a la luz de Artículo 23 de la Carta africana (y al 24 que proclama el derecho al medio ambiente saludable) (CAFDHP, 2017, pp. 60-61).

Los artículos 8 y 17 de la Carta Africana: La Libertad de Creencias y la Cultura

El Artículo 8 de la Carta Africana dice:

La libertad de conciencia y profesión, y la libre práctica de la religión estarán garantizadas. Nadie que respete la ley y el orden puede ser sometido a medidas que restrinjan el ejercicio de esas libertades.

La sentencia dedica trece párrafos a la cuestión de la libertad religiosa del Artículo 8 de la Carta, que, como antes dijimos, tanta fuerza tuvo en el caso Endorois, para los que la tierra es sagrada, porque en ella tienen lugar ritos y ceremonias y en la que no podemos dejar de reiterar que la forma de alegarlo es muy profunda y contundente. El Lago Bogoria de donde habían sido expulsados es considerado sagrado, es la casa espiritual de los Endorois, vivos o muertos, es esencial para sus prácticas religiosas y alrededor de este se hallan enterrados sus antepasados (CADH, 2009, p. 89). Al respecto reproducimos parte de los párrafos 77 y 78:

“Según su creencia, el gran antepasado Dorios, vino de los Cielos y se asentó en el Bosque Mochongoi. Debido a un exceso de lujuria, Dios se enfadó y como castigo inundó el lugar una noche formando el Lago Bogoria. Ellos son descendientes de los supervivientes. (CADHP, 2009, p. 88)²⁵.

“Cada estación, el lago se torna de color rojo y emite un fuerte olor, entonces, la comunidad ensaya sus ceremonias tradicionales para calmar a los antepasados que se ahogaron cuando el lago se formó”. (CADHP, 2009, p. 88)²⁶.

La necesidad de la tierra para la práctica de sus creencias llevará a la Corte a concluir la vulneración de la libertad religiosa. Se comprueba el mismo razonamiento en la Corte Interamericana. Resaltemos en este sentido, de nuevo (Iglesias, 2017, pp. 461-494) el voto razonado conjunto de los jueces Cançado Trindade, Pacheco Gómez y Abreu Burelli (CIDH, 2001, p. 90 y pág. 1 del voto razonado) que en general abrazan la sentencia, ponen especial énfasis en que las tierras de las comunidades indígenas son a la vez “espacio geográfico y social, simbólico y religioso, de crucial importancia para su autoidentificación cultural, su salud mental, su autopercepción social.”

25 Traducción propia.

26 Traducción propia.



En el asunto Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay, la Corte en su sentencia de 17 de junio de 2005 (Serie C 125), reafirma aquella relación tierra-hecho religioso, al advertir, que sus recursos sirven para su alimento corporal, es decir, constituye su medio principal de subsistencia, a la vez que es “elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural” (CIDH, 2005, p. 79).

Tan solo en el caso del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) hemos encontramos ausencia de invocación del elemento religioso y de referencia en los casos presentados en reclamación de sus tierras, por parte de los samis principalmente y con los que los Ogiek comparten la similitud de que un sector de ambos abandonó sus propias creencias en favor del cristianismo: en el caso de Suecia, forzosamente. Esta referencia a la adopción del cristianismo es irrelevante para la Corte. La testigo y experta Dra. Liz Alden Wily recuerda que para los Ogiek cultura y religión no pueden entenderse separadamente (CAfDHP, 2017, p. 47); la Comisión alega que no todos los Ogiek son cristianos y, aun así, tanto los que lo profesan como los que no, necesitan igualmente de la tierra donde reposan sus muertos. Es igualmente notable, el hecho de que esta comunidad se veía obligada al pago de cierta cantidad para acceder a los sitios religiosos situados en sus tierras ancestrales.

El reconocimiento de la necesidad de la tierra y del elemento espiritual que esta representa al ser algo más que un lugar donde pueden hallar el sustento económico viene recogido en varios textos internacionales y regionales. Así, ya mencionado en el Convenio OIT núm. 169 de 1989 en su Artículo 13²⁷, o en la Primera Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas de septiembre de 2014, que proclama en su documento final que “Afirmamos y reconocemos la importancia de los lugares religiosos y culturales de los pueblos indígenas y de hacer posible el acceso y la repatriación de sus objetos de culto y de restos humanos de conformidad con los fines de la Declaración.”

Como no podía ser de otra forma, igualmente ha sido objeto de numerosos estudios: la doctrina es amplia al respecto²⁸. Curtis (2000, p. 257) señala: "Parece haber una idea ampliamente difundida de que los indios carecían de una religión... pero más que estar sin una religión, es que cada acto de su vida se realizaba de acuerdo con la voluntad divina".

27 “Los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos.”

28 Vid también Wright (2013), Camarero citado en pie de pág. 74. Anaya, Stavenhagen, Daes Crawford, Gómez Isa, Felipe, Griffiths, Grote, o Rainer, o el trabajo que también al respecto ha sido desarrollado en el seno de la de la International Law Association y, en fin, un largo etcétera.

Después de haber examinado la cuestión religiosa, pasa a una materia conexas como es la relativa a la vulneración del Artículo 17 (2) y (3) de la Carta.

La Comisión, entonces, retoma su propia doctrina vertida en el caso Endorois en favor de la comunidad que representa como demandante ahora en este caso de los Ogiek y, en consecuencia, aplica aquella.

El concepto de cultura es tan amplio que nos atrevemos a decir que en sí mismo, ya incluiría otros derechos que individualmente analiza la Corte, como el que acabamos de comentar o el del Artículo 21. Como recuerda la Comisión:

La cultura podría entenderse como el complejo conjunto que incluye una relación espiritual y física con la tierra ancestral, el conocimiento, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por la humanidad como parte de la sociedad: la suma total de las actividades y productos materiales y espirituales de un grupo social determinado dado que lo distingue de otros grupos similares y ello abarca la religión, el idioma y otras características definidas (CAfDHP, 2017, p. 51).

Barume (2010), realiza lo que nos parece un valioso aporte, en este sentido, en su obra ya citada, recordándonos que la tierra es encarnación de la cultura, porque despojarles de sus tierras es poner en peligro su cultura, su forma de vida, sus lenguas, evocando otros casos paradigmáticos como el Mabo Case de Australia (High Court of Australia, Mabo v. Queensland (N.º 2) (1992) HCA 23, 3 de junio de 1992), o citando frases tan ilustrativas como la de Barsh (1996, pág. 801) citado por Barume (2010, p. 56) cuando dice que las tierras son la *raison d'être* de la cultura de los pueblos indígenas.

La base en la que se apoya el demandado es la pérdida de la cultura propia de los Ogiek toda vez que su estilo de vida ha cambiado (“metamorphosed” en el exacto término utilizado) (CAfDHP, 2017, p. 52), lo que desde luego no estimamos convincente. Como se dice en el documento “Nunca bebas del mismo cántaro” (IWGIA, 1993, p. 281) y en igual sentido Griffiths (2005, p. 5) “es ahora evidente que las políticas coloniales basadas en la ‘protección y civilización’, son responsables de las mayorías de las miserias que afligen hoy a los pueblos indígenas”.

La Corte recuerda las obligaciones contenidas en la Carta Cultural Africana del 5 de julio de 1976 y de la que Kenia es parte desde 1990 y de las obligaciones derivadas de la Declaración de 2007, entre otras, la de abstenerse de toda conducta tendente a forzar asimilación o destrucción de las culturas propias de estas comunidades. Invoca además la Observación General núm. 21 del Comité de

Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas del 17 de mayo de 2010, sobre el derecho de toda persona a participar en la vida cultural (Artículo 15, párrafo 1 a), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en el que se pone énfasis en la “fuerte dimensión colectiva de la vida cultural de los pueblos indígenas, indispensable para su existencia, bienestar y pleno desarrollo y que incluye el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra manera utilizado o adquirido” (CES, 2010, p. 9).

Como ya se dijo antes, los Ogiek han habitado en el Mau Forest que es su fuente de vida material y espiritual y no es achacable a ellos la metamorfosis que el bosque ha sufrido y que ha repercutido en su forma de vida. Ello ha sido por otras acciones bien distintas de las que esta comunidad hubiere podido realizar, achacables precisamente al demandado y evoca aquí el caso Sawhoyamaya contra Paraguay (CAfDH, 2017, p. 56) que constituye una de las dos únicas reseñas a la jurisprudencia de la otra Corte Regional, por lo que podría decirse que el diálogo judicial es pobre.

Para concluir, la Corte estima la violación del primero y del segundo de los artículos de la Carta: el estado keniano no ha reconocido, ni tomado las medidas legislativas o de otro tipo, para asegurar el ejercicio de los derechos a que está obligado bajo la Carta como integrante de la OUA y a los que tienen derecho todo individuo y todo pueblo.

Conclusiones

Positivamente, la sentencia Ogiek lleva de por sí un doble sello de éxito, por un lado, el de haber sido la primera sentencia que la Corte Africana y de los Pueblos pronuncia sobre los derechos de las Comunidades Indígenas en África, continente en el que la cuestión indígena es muy compleja como hemos intentado dejar patente en el comienzo de este trabajo, y de otro, porque con ella, finalmente, la Comunidad Indígena Ogiek ha ganado la batalla que desde más de un siglo atrás ya venían de alguna forma librando a fin de ver reconocidos sus derechos.

De una forma más crítica, por lo que respecta a los diversos pronunciamientos de la Corte sobre los diferentes derechos invocados como vulnerados por la Comisión Africana en nombre de la Comunidad Ogiek, realmente no representa, en general, un aporte significativo respecto de la doctrina que ya se ha habido vertido en el continente africano, en el asunto Endorois o Nubian o en el americano con la jurisprudencia emanada de la CIDH.

Como aspectos que no podemos dejar sin poner de relieve en estas líneas finales, destaquemos que la Corte ha vuelto a resaltar ese rasgo que considera único en la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos: el que este texto mencione la palabra “pueblos”, a diferencia del resto de textos regionales de protección de los Derechos Humanos.

Lo anterior, al haber insistido en la idea de que los pueblos indígenas constituyen parte del elemento población, necesario para la existencia del Estado y con la afirmación, que nos permitimos reiterar aquí, de que ello no confiere un derecho a la secesión.

Debe igualmente destacarse la elaborada interpretación técnico-legal del derecho a la propiedad de las tierras ancestrales que ya venían ocupando las CCII y que la Carta reconoce en el Artículo 14, en tanto no se circunscribe al concepto de propiedad que en su sentido “tradicional” comprende el *usus*, el *fructus* y el *abusus*: *ius utendi* (usus), *ius fruendi* (fructus) y *ius abutendi* (abusus): uso, disfrute de sus frutos y el derecho a disponer basado en la potestad de modificar, vender o destruir el objeto o cosa determinada, de los cuales resalta los dos primeros, pues quiere llevarnos a la idea de que tal derecho no es absoluto, sino limitado, eso sí, con las garantías debidas a fin de no incurrir en abuso-arbitrariedad, por lo que en realidad nos conduce a la misma idea que ya nos había ofrecido la Corte Interamericana y que hemos señalado arriba, pero sin la precisión de esta respecto a tales límites y condiciones que debe cumplir la medida que restringe el derecho que les corresponde respecto a las tierras que vienen, digamos ahora, al ocupar desde tiempos inmemoriales: a) estar previamente establecida por ley; b) ser necesaria; c) proporcional y d) tener el fin de lograr un objetivo legítimo en una sociedad democrática, criterios establecidos ampliamente por la jurisprudencia (CIADH, 2005, p. 81; CIADH, 2006, p. 75). y que, desde luego, implican que no cause una denegación de su subsistencia como pueblo tribal.

Pero advertimos, un escasísimo diálogo judicial mantenido con la Corte Interamericana que realizó en dos ocasiones (CAfDHP, 2007, p. 43 y p. 56), para referirse al asunto Yakye y al asunto Sawhoyamaya, lo que nos llama la atención aún más, dado que la CIADH hace una remarcable referencia al asunto Endorois, por ejemplo, pero sobre todo al tener en cuenta la amplia doctrina que la Corte Interamericana, ya ha dejado sentada en los asuntos que hemos ido mencionando.

En cualquier caso, como hemos dicho, la sentencia es histórica y como tal se recordará, no sólo por ser la primera recaída en cuestiones relacionadas con la protección de los derechos de las comunidades indígenas, sino porque muy particularmente representa un triunfo para una comunidad, la de los Ogiek, que ha

estado tradicionalmente marginada (incluso por otras comunidades) y que tienen ese papel fundamental de guardianes del ecosistema al conservar y al proteger la tierra y sus recursos naturales, incluyendo, su ancestral, el Mau Forest.

Referencias

- Agriculture Act, Kenya (2012). Cap. 318. Recuperado de <http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/AgricultureActCap318.pdf>.
- Ahren, M. (2009). The Provisions on Lands, Territories and Natural Resources in the UN Declaration of Indigenous Peoples: An Introduction, en Charters y Stavenhagen (eds) *Making the Declaration Work; the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People*, Copenhagen.
- Ballantine, L. (2014). "Indigenous People of Artic Russia" en *Indigenous Religious Traditions*. Recuperado de <http://sites.coloradocollege.edu/indigenoustraditions/>.
- Barume, A. K. (2005). "Indigenous Battling for the Land Rights: The case of the Ogiek in Kenya" en Castellino J. y Walsh, N. *International Law and Indigenous Peoples*. Martinus Nijhoff, The Netherlands.
- Barume, A. K. (2010). *Land Rights on Indigenous Peoples in Africa*, IWGIA, Copenhagen.
- Bowen, J. R. (2000). "Should we have a universal concept of 'indigenous peoples' rights? Ethnicity and essentialism in the twenty first century", *Anthropology Today*, Vol. 16, n.º 4, agosto.
- Bronwlie, I. (1998). The Rights of Peoples in Modern International Law', *The rights of Peoples* (ed. Crawford, J.) Oxford, Clarendon Press.
- Camarero, M. V., (2018). Acaparamientos de tierras y aguas: impacto sobre los pueblos indígenas y sus convicciones religiosas en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXXIV.
- Carrillo de Albornoz, O. (1999). *Derecho Privado Romano*, Promotora Cultural Malagueña, Málaga.
- CIA World Factbook (2018) (online). Disponible en <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ke.html>.
- Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (2003). *Report of the African Commission's Working Group on Indigenous Populations/Communities*, "Resolution on the Rights of Indigenous Populations/Communities in Africa". Doc/OS (XXXIV)/345.
- Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (2009). *Asunto 276/03, Centre for Minority Rights Development (Kenya) (on behalf of Endorois Welfare Council)/Kenya*. Recomendación de 25 de noviembre de 2009.

- Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos e International Work Group For Indigenous Affairs (IWGIA) (2012). *Report of the African Commission's Working Group on Indigenous Populations/Communities. Research and Information. Visit to Kenya.*
- Community Land Act, Kenya (2016). Kenya Gazette Supplement N° 148 (Acts No 27). Acts, 2016. Nairobi 7th September 2016. Recuperado de http://www.kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/CommunityLandAct_27of2016.pdf. Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1994), Doc. CCPR/C/52/D/511/1994, 8 de noviembre de 1994. Constitución de Kenia (2010). Recuperado de <http://www.wipo.int/wipolex/es/details.jsp?id=8559>.
- Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio. Resolución 260 A (IIQ, de 9 de diciembre de 1948 de la AGNU. Entrada en vigor el 12 de enero de 1951. *United Nations, Treaty Series*, vol. 78, pág. 277.
- Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (2017). *Asunto 006/2012, Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos contra la República de Kenia.* Sentencia de 26 de mayo de 2017.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001). *Caso Ivcher Bronstein Vs. Perú.* Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 6 de febrero de 2001. Serie C N.º. 74.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001). *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua.* Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C N.º. 79.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2004). *Caso Herrera Ulloa Vs. Costa Rica.* Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 2 de julio de 2004. Serie C N.º. 107.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2004). *Caso Ricardo Canese Vs. Paraguay.* Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2004. Serie C N.º. 111.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2005). *Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay.* La Corte en su sentencia de 17 de junio de 2005 (Serie C 125).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006). *Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya Vs. Paraguay.* Fondo, Reparaciones y Cotas. Sentencia de 29 de marzo de 2006. Serie C N.º. 146.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007). *Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam.* Sentencia de 28 de noviembre de 2007. Serie C 172.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2014). *Caso de los Pueblos Kuna de Mandungandí y Emberá de Bayano y sus miembros vs. Panamá.* Sentencia de 14 de octubre de 2014 (Serie C 284).

- Falk, R. (1998). 'The Rights of Peoples (in particular Indigenous Peoples)', en Crawford, James, *The rights of Peoples*. Clarendon Press, Oxford.
- Gómez, I., F. y Berraondo M. (eds) (2013). *Los derechos indígenas tras la Declaración: El desafío de la implementación*. Recuperado de <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2014/05/LIBRO-BERRAONDO-GOMEZ-ISA-EDS.-LOS-DERECHOS-INDIGENAS-TRAS-LA-DECLARACION.pdf>. Último acceso 4 de abril de 2017.
- Griffiths, T. (2005). *Los pueblos indígenas y el Banco Mundial: experiencias de participación*. Forest Peoples Programme.
- Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (2017). *El Mundo Indígena 2017*. Copenhague.
- High Court of Australia, *Mabo v. Queensland* (N.º 2) (1992). HCA 23 (1992) 175 CLR 1 FC. 92/014 (3 de junio de 1992).
- High Court of Kenya, *Joseph Letuya and 21 others Vs. Attorney General and 5 others*. HCCA, n.º 635/97. Resolución de fecha 15 de octubre de 1997.
- High Court of Kenya, *Francis Kemei, David Sitienei and Others v. The Attorney General, the PC Rift Valley Province, Rift Valley Provincial Forest Offocer, District Commissioner Nakuru*, HCCA n.º 238 de 1999, Sentencia de 23 de marzo de 2000 (KeHC 2000).
- Iglesias, M. A. (2016). “La Protección de los Derechos de las Comunidades Indígenas en la Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos” en *Principia Iuris*, Vol. 13, N.º 26, pp. 261-298.
- Iglesias, M. A. (2017). “El hecho religioso en las comunidades indígenas y la jurisprudencia de los tribunales regionales de protección de los Derechos Humanos. Especial referencia a Europa”, *Anuario Eclesiástico del Estado*, Vol. XXXIII.
- Iglesias, M. A. (2018). “La destrucción de los edificios religiosos en conflictos bélicos: ¿crimen de guerra?: A propósito de la sentencia *Al Mahdi* del Tribunal Penal Internacional”, *Anuario de Derecho Eclesiástico y del Estado*, Volumen XXXIV.
- International Work Group For Indigenous Affairs (IWGIA) (1993). *Nunca bebas del mismo cántaro*. Documento n.º 15, Copenhague, Actas de la Conferencia sobre Pueblos Indígenas en África. Tune Dinamarca.
- International Work Group For Indigenous Affairs (IWGIA) (2012). *Report of the African Commission's Working Group on Indigenous Populations/Communities*. Research and Information. Visit to Kenya. Recuperado de https://www.iwgia.org/images/publications//0569_ACHPR_kenya_ENG.pdf.

- International Work Group For Indigenous Affairs (IWGIA) (2017). *The Indigenous World 2017*. Copenhagen.
- Kenya Land Commission (1933). *Report*. September 1933. His Majesty's Stationery Office, London 1934.
- Kimaiyo, T. (2014), *Ogiek Land Cases and Historical Injustices-1902-2004*. Ogiek Welfare Council. Recuperado de <http://freeafrica.tripod.com/ogiekland/book.htm#HistInjust>.
- Kingsbury, B. Indigenous Peoples (2012). *Max Planck Encyclopedia of Public International Law 116*, Rüdiger Wolfrum, ed., Oxford University Press.
- Koivurova, T. M. (2011). "Jurisprudence of The European Court of Human Rights Regarding Indigenous Peoples: retrospect and prospects". *International Journal on Minority and Groups Rights* 18, pp. 1-37. Martius Nijhoff Publishers, The Netherlands. <https://doi.org/10.1163/157181111X550969>
- Kratz Corinne A. (1980). "Are the Okiek really Masai ? or Kipsigis ? Or Kikuyu ?", en *Cahiers d'études africaines*, vol. 20, n.º79.
- Lyman, A, y Darren K. "An African dilemma: resolving indigenous conflicts in Kenya", *Georgetown Journal of International Affairs*, vol. 11, núm. 1, 2010.
- Makoloo, M. O. (2005). "Kenya: Minorities, Indigenous Peoples and Ethnic Diversity", *Minority Rights Group International*, London.
- Minority Rights Group International (2017). "Huge victory for Kenya's Ogiek as African Court sets major precedent for indigenous peoples' land rights", *Nota de Prensa*.
- Naciones Unidas. Consejo Económico y Social. "Estudio del problema de la discriminación contra los pueblos indígenas. Informe del Relator Especial de la Subcomisión para la prevención de la discriminación y protección de las minorías". Doc. E/CNA/Sub.2/1986/7/ y Add. 1 a 4. Citado como Martínez Cobo, J. (1986).
- Naciones Unidas. Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. *Länsman et al. v. Finland*, *Communication No. 511/1992* (8 de noviembre de 1994).
- Naciones Unidas. Consejo Económico y Social. Comisión de Derechos Humanos. "Documento de Trabajo de la Presidenta-Relatora Sra. Erica-Irena A. Daes, sobre el concepto de "pueblos indígenas". Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2 (10 de junio de 1996). Citado como: Daes (1996).
- Naciones Unidas. *Seminario sobre recopilación y desglose de datos relativos a los pueblos indígenas* (Nueva York, 19 a 21 de enero de 2004) "El Concepto de Pueblos Indígenas". Documento

de antecedentes preparado por la Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Doc.: PFII/2004/WS.1/3.

Naciones Unidas. Asamblea General. “Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Adición: Misión a Kenia”. A/HRC/4/32/Add.3. (26 de febrero de 2007). Citado como Stavenhagen (2007).

Naciones Unidas. Asamblea General “Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas” A/RES/61/295, (13 de septiembre de 2007).

Naciones Unidas. Consejo Económico y Social “Observación General núm. 21. Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (Artículo 15, párrafo 1 a), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”. E/C.12/GC/21/Rev.1. (17 de mayo de 2010).

Naciones Unidas (2013). *Los Pueblos Indígenas y el sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*. Folleto Informativo n.º 9/2.

Naciones Unidas. Asamblea General. “Documento final de la reunión plenaria de alto nivel de la Asamblea General conocida como Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas”. A/RES/69/2. (25 septiembre de 2014).

Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de septiembre de 2014. Naciones Unidas. Asamblea General. “Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas” para los Derechos de los Pueblos Indígenas, Victoria Tauli-Corpus”. A/HRC/33/42. (11 de agosto de 2016).

Ohenjo, N, Kenya’s Castaways. *The Ogiek and National Development Processes*. Recuperado de <http://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/download-91-Kenya-Castaways-The-Ogiek-and-National-Development-Processes.pdf>.

Organización Internacional del Trabajo. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, en países independientes (Convenio 169), 27 junio 1989. Entrada en vigor el 5 de septiembre de 1991.

Organización para la Unidad Africana. *African Charter on Human and Peoples’ Rights (“Banjul Charter”)*. 1520 United Nations Treaty Series 217, 27 June 1981.

Onyango O.P. (2014). “Balancing of Rights in Land Law: A Key Challenge in Kenya”, en *Sociology and Anthropology* 2 (7), Nairobi.

Stavenhagen, R. (1990). *The Ethnic Question*, Tokyo, United Nations University Press.

Stavenhagen, R. (1998). *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. Instituto Iberoamericano de Derechos Humanos. El Colegio de México, México.

- Sullivan Lawrence E. (2013) Ed. *Religions of the World: A Cultural Introduction to the Making of Meaning*, Fortress Press, Minneapolis, 2013.
- Tiampati, M. (2017). *Kenya*. Disponible en <http://www.gitpa.org/web/KENYA%20FINAL%20%20.pdf>
- The Forest Act, 2005 . Recuperado de <http://www.fankenya.org/downloads/ForestsAct2005.pdf>
- The Wildlife (Conservation and Management) Act. Chapter 376. (Rev. 2009). Recuperado de: http://www.kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/Wildlife__Conservation_and_Management_Act__Cap_376_.pdf
- Thornberry, P. (1987) *Indigenous peoples and Human rights*. Manchester University Press. 2002, Pentikäinen, Juha: "The Saami shamanic drum in Rome". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. Vol 12. Recuperado de: <https://ojs.abo.fi/index.php/scripta/article/view/570>.
- Unión Africana (1976). *Carta Cultural Africana de 5 de julio de 1976*. Recuperado de <https://au.int/en/treaties/cultural-charter-africa>.
- Unión Africana (UA, 2006). Decisión de Naciones Unidas. *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Doc. Assembly/AU/9 (VIII) Add.6 2.
- Wiessner S. (2011) The Cultural Rights of Indigenous Peoples: Achievements and Continuing Challenges. *The European Journal of International Law*, (EJI), Vol. 22 N.º 1.
- Wright R. M. (2013). "Indigenous Religious Traditions of the World", Chapter 1 en: Lawrence E. Sullivan (ed), *Religions of the World: A Cultural Introduction to the Making of Meaning*, Fortress Press.
- Zamora, C. F. J. (2015) "Desarrollo sostenible y empresas multinacionales: un estudio sobre los acaparamientos de tierra (*land grabbings*) en clave de responsabilidad", en *Huri-Age* n.º 4.

Recibido: 23/12/2017

Aceptado: 20/7/2018





La atención y prevención a la violencia de género en la Ciudad de México: el caso de las unidades de atención a la violencia familiar

Care and Prevention of Gender-Based Violence in Mexico City: The Case Units for Care of Family Violence

Atenção e prevenção da violência de gênero na Cidade do México: o caso das unidades de atenção à violência da família

Elizabeth García Cervantes¹

Resumen

El presente escrito retoma y actualiza información que surgió de mi investigación de Maestría en Estudios de la Mujer titulada: “Análisis de los factores que influyen en el proceso de intervención a la violencia doméstica en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF)”, que tuvo como objetivo analizar el proceso de intervención a la violencia de género y los diversos factores que influyen en este. Para dar cuenta de ello se realizó una investigación cualitativa aplicando un método etnográfico y como técnicas principales la entrevista a profundidad y la observación. En este artículo, se analizan las coyunturas en la Ciudad de México (antes Distrito Federal) que facilitaron la incorporación del tema de la violencia de género en la agenda pública y el impacto generado en las prácticas de atención a la violencia doméstica a partir de dos leyes en la materia. Dicho análisis está enfocado en las UAPVIF, instancias pertenecientes al Gobierno de la Ciudad de México. Lo anterior, en el marco del décimo aniversario de la publicación de la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y del próximo cambio de administración pública que se vivirá a finales de 2018.

Palabras clave: Violencia de género, violencia doméstica, violencia familiar, feminismo.

1 Psicóloga por la Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores- Zaragoza. Pasante de Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.



Abstract

This paper takes up and updates information derived from my research project for Master's Degree in Women's Studies research titled "Analysis of the factors that influence the process of intervention in domestic violence at the Unit for Care and Prevention of Family Violence (UAPVIF)", which aimed to analyze the process of intervention in gender violence and the various factors that influence it. Qualitative research work was carried out to give an account of this process, using an ethnographic method; the main techniques implemented were in-depth interviews and observation. This article analyzes the circumstances in Mexico City (formerly the Federal District) that facilitated the incorporation of the issue of gender violence in the public agenda and the impact generated in the practices of attention to domestic violence from two laws on the subject. This analysis focuses on the UAPVIFs, which belong to the Government of Mexico City. The above is done within the framework of the 10th anniversary of the publication of the Law on Women's Access to a Life Free of Violence, and the next change of public administration that will take place at the end of 2018.

Keywords: Gender violence, domestic violence, family violence, feminism.

Resumo

Este trabalho retoma e atualiza as informações que emergiram da minha pesquisa no Mestrado em Estudos da Mulher intitulado: "Análise dos fatores que influenciam o processo de intervenção para a violência doméstica, na Unidade de Prevenção e Atenção à Violência Familiar (UAPVIF)", que teve como objetivo analisar o processo de intervenção da violência de gênero e os diversos fatores que a influenciam. Para dar conta disto, uma pesquisa qualitativa foi realizada aplicando um método etnográfico e como técnicas principais a entrevista e observação em profundidade. Neste artigo, analisamos as situações na Cidade do México (ex-Distrito Federal) que facilitaram a incorporação do tema da violência de gênero na agenda pública e o impacto gerado nas práticas de atenção à violência doméstica de duas leis na matéria. Esta análise é focada na UAPVIF, entidades pertencentes ao Governo da Cidade do México. O que precede é no âmbito do décimo aniversário da publicação da Lei sobre o Acesso da Mulher a uma Vida Livre de Violência e a próxima mudança na administração pública que ocorrerá no final de 2018.

Palavras chave: Violência de gênero, violência doméstica, violência familiar, feminismo.

Institucionalización de la lucha contra la violencia de género

La violencia de género es un problema complejo que afecta a distintas corporaciones y está basada en las normas relativas a las desigualdades sexo-genéricas. De acuerdo con Izquierdo (2007), dicha categoría "pone en evidencia el carácter estructural de la violencia de denunciar la existencia de un marco patriarcal de relaciones que hace de mujeres y hombres, de las unas y otros, lo que somos, y que nos impulsa a hacer lo que hacemos" (p. 223). Sin embargo, esta definición engloba, en sí misma, tres problemáticas: en primer lugar, que el término género se ha equiparado a mujer; en segundo lugar, marca una unidireccionalidad de la

violencia, de hombres hacia mujeres; y, en tercer lugar, no considera que los malos tratos “lejos de buscar el control de la mujer, son expresión del sufrimiento del hombre que los comete” (Izquierdo, citada en Huacuz, 2011, p. 20).

Resulta importante tener presente estas problemáticas, ya que al equiparar el término de género con mujer se pierde su carácter estructural; asimismo, es importante tener en cuenta que la violencia, si bien mayoritariamente se da de hombres a mujeres, no es la única relación que se establece en la dinámica de la violencia de género.

Por su parte, Arisó y Mérida (2010) brindan una definición de violencia de género donde sostienen que esta: “nos afecta a todas y todos en tanto que, al nacer, se nos impone una identidad con un género que modula y modela nuestro cuerpo sexuado, una identidad que, aunque ficticia, nos obliga a aprender e interpretar, y a representar, un guión preescrito bajo un rol normativo” (p. 128). Entender la violencia de género como un problema estructural permite mirar desde otro ángulo dicha problemática; no se intenta solo criminalizar ni victimizar a los sujetos –hombres o mujeres– sino, por el contrario, se pretende encontrar las características de la estructura que permiten o facilitan que unas personas ejerzan violencia hacia otras.

Entre los diversos espacios donde se presentan numerosas manifestaciones de la violencia de género se encuentra el espacio doméstico. Si bien las unidades que atienden esta problemática hacen referencia a la violencia familiar, en el presente artículo hago uso de la categoría “violencia doméstica”:

[la violencia doméstica] no es un hecho aislado, sino una dinámica que afecta todas las relaciones en este contexto [ámbito doméstico] y que, teniendo como objetivo perpetuar la subordinación de las mujeres, puede involucrar a todas las personas que conviven en un espacio-temporal doméstico. ... Desde esta perspectiva los actos de poder, control y dominio pueden ser ejercidos por cualquier persona de la familia, quien con sus acciones repite (reforzando) el control o dominio del hombre adulto en la unidad doméstica y en la estructura social refuerza el patriarcado (Huacuz, 2009, pp.14-15).

movimiento que le dio visibilización a dicho problema en nuestro país: el movimiento feminista mexicano², el cual surge en los años setenta y ha sido un movimiento social que ha manifestado una gran preocupación por diversos temas en relación con la situación de las mujeres. Desde sus orígenes han sido tres los ejes prioritarios para este movimiento: “la despenalización del aborto, la educación sexual y la lucha en contra de la violación y la protección a las mujeres golpeadas” (Lau, 2002, p. 23).

2 A este movimiento se le denominó como: “la nueva ola”, “la segunda ola” o “neofeminismo mexicano” (Lau, 2011, p. 152).

De acuerdo con Huacuz y Saucedo (2011), la lucha por la desnaturalización de la violencia hacia las mujeres se debió a tres factores fundamentales: la emergencia del neofeminismo, los procesos de lucha contra el partido hegemónico (PRI) y, la realización de la Primera Conferencia Internacional sobre la Mujer realizada en la Ciudad de México en 1975. Para estas autoras, los primeros debates dentro del movimiento feminista se concentraron en el “aborto y la violencia sexual contra las mujeres por considerarlos temas de mayor importancia y con más posibilidades de impacto político” (Huacuz y Saucedo, 2011, p. 219).

Durante los años ochenta se llevó a cabo la institucionalización del movimiento feminista, gracias a la formación de organismos no gubernamentales y asociaciones civiles. Un elemento fundamental a destacar en esta década es que dicho movimiento logró colocar el tema de violencia hacia las mujeres como una preocupación del Estado; logro no fortuito, ya que respondió a una estrategia de legitimación y modernización de Carlos Salinas de Gortari (Huacuz y Saucedo, 2011; Incháustegui, Olivares y Riquer, 2010; Lang, 2003).

En los años noventa muchas de las feministas fueron cooptadas para trabajar desde las instituciones del Estado que se crearon para atender la violencia hacia las mujeres, situación que favoreció la apropiación del discurso y prácticas feministas por parte del Estado mexicano para presentarse como un Estado “preocupado” por atender dicha problemática (Huacuz y Saucedo, 2011; Incháustegui, Olivares y Riquer, 2010).

En la misma década se aprueba la Ley de Asistencia y Prevención de Violencia Intrafamiliar (LAPVIF), la cual tiene por objetivo “establecer las bases y los procedimientos de asistencia para la prevención de la violencia familiar en el Distrito Federal” (LAPVIF, 1996, p. 1). Dicha Ley fue considerada como el “primer instrumento jurídico-administrativo, de carácter local en México” (Carmona y Mercado, 2000, p. 13).

Fue reformada en 1998, cuando adquirió el nombre de Ley de Asistencia y Prevención de la Violencia Familiar para el Distrito Federal (Beltrán, 2001, p. 140; Pasten y Villavicencio, 2007, p. 32). En relación con el cambio de términos, Beltrán (2001) apunta que: “la sustitución del término ‘intrafamiliar’ por el de ‘familiar’ obedeció a la necesidad de ampliar el marco de acción de la Ley, al incluir relaciones interpersonales, pasadas o presentes, sin limitar a aquellas que ocurren entre personas que viven bajo el mismo techo” (p. 140). El cambio de terminología, de intrafamiliar a familiar, si bien amplió el marco de acción, también condujo a una problemática que fue la invisibilización de las mujeres en relación con la violencia.

En el mismo sentido, Tenrreya³ (2002) menciona que, al denominarla “familiar”, se borran las asimetrías que existen dentro de esta misma:

El vocablo que se utiliza para definir o calificar la violencia no es “Doméstica” que alude al espacio, al entorno en el que se produce el acto, sino el de “Familiar”, que pone el énfasis en la familia y que de alguna manera borra o por lo menos diluye las asimetrías que existen en su interior. Parecería que todos los integrantes de la familia están en igualdad de posiciones y que la violencia puede darse (generarse) en cualquier dirección. (p. 28)

Si bien la LAPVF fue el primer instrumento jurídico-administrativo y estuvo reconocido como un avance en la materia, conllevaba un problema ya que las instancias prestadoras de servicios encargados de la atención a la violencia familiar en muchas ocasiones abogaban por el bien familiar y no por los derechos de las mujeres.

Las unidades de atención a la violencia familiar⁴: Origen y disputas

El presente trabajo se desprende de mi investigación de maestría que fue de corte cualitativo, se usó un método etnográfico el cual me permitió realizar una “descripción densa” (Geertz, 1973) a partir de lo que se escuchó y observó en una de las UAPVIF ubicadas en la Ciudad de México. Para cumplir con lo anterior, se realizaron 11 entrevistas a profundidad al personal de la unidad (Ver Tabla 1) y se realizaron observaciones durante las 10 visitas que se hicieron durante septiembre y octubre de 2013.

3 Participante del “Primer Seminario sobre Violencia Familiar en el Distrito Federal” como parte de la Dirección de Atención y Prevención de la Violencia Familiar.

4 En adelante me referiré indiferentemente a las unidades de atención y prevención a la violencia familiar como unidades o unidades de atención. Cabe mencionar que institucionalmente eran referidas como UAPVIF y ahora son UNAVI.



Tabla 1
Información general sobre las personas entrevistadas

	Nombre ⁵	Edad	Sexo	Profesión	Puesto	Periodo laboral
1	Carla	70	Mujer	Economista	Secretaría de Desarrollo Social	1997-2000
2	Mariana		Mujer	Abogada	Amigable componedora/ abogada/ JUD	2000-2012
3	Alejandra	37	Mujer	Abogada	Jefa de Unidad Departamental	2009-2013
4	Esteban	32	Hombre	Abogado	Subcoordinador jurídico	2006-actualmente
5	Magdalena	40	Mujer	Trabajadora social	Trabajadora social	2008-actualmente
6	Jaquelin	31	Mujer	Abogada	Abogada	2008-actualmente
7	Jazmin	35	Mujer	Psicóloga	Psicóloga clínica	2008-actualmente
8	Areli		Mujer	Psicóloga	Psicóloga infantil	2009-2013
9	Mariela	55	Mujer	Secretaria	Secretaria	2012-actualmente
10	Isabel	34	Mujer	Abogada	Promotora social	2007-2010 / 2012-actualmente
11	Alicia	33	Mujer	Trabajadora social	Trabajadora social	2008-actualmente

Nota: Información retomada de la tesis “Análisis de los factores que influyen en el proceso de intervención a la violencia doméstica en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF)” (García, 2015, p. 22).

Es importante explicar que las unidades de atención y prevención a la violencia familiar son instancias administrativas⁶, brindan atención psicológica, trabajo social y asesoría jurídica. De acuerdo con García (2015), la atención se dirige principalmente a familias heterosexuales donde la mujer es la que recibe la violencia mientras los hombres, parejas erótico-afectivas, son quienes las ejercen. Actualmente, pertenecen a la Dirección de Igualdad y Diversidad Social del Gobierno de la Ciudad de México, en total existen 16 Unidades y están ubicadas una en cada delegación política⁷. Por cuestiones éticas y de seguridad se omitió el nombre de la delegación política donde se realizó el estudio.

Al consolidarse el Gobierno del Distrito Federal en 1997, se propuso crear una serie de políticas, programas y proyectos sociales independientes de los planes y proyectos a nivel federal, uno de los principales fue el Programa para la Asistencia y Prevención de Violencia Familiar. De acuerdo con el Artículo 17 de la LAPVF

5 Se decidió cambiar el nombre de la participante por cuestiones éticas durante la investigación.

6 Estas unidades no son instancias de denuncia ante casos de violencia familiar.

7 El Distrito Federal se divide territorial, administrativa y políticamente en dieciséis delegaciones políticas, las cuales tienen como representante a una persona delegada o jefa delegacional, la cual establece determinadas relaciones con el Gobierno Central (Gobierno del Distrito Federal) y el Gobierno Federal para incidir en el territorio al cual representa.

(1996), es la entonces Secretaria de Educación, Salud y Desarrollo Social⁸ la encargada de poner en marcha dicha Ley, así como operar y coordinar a las unidades de atención. Para cumplir con tal objetivo se creó la Dirección de Atención y Prevención de la Violencia Familiar, encargada de asumir las principales funciones operativas y la puesta en marcha de las unidades (Bastidas, 2000; Beltrán, 2001). Sin embargo, su consolidación como espacios de atención y prevención se vio afectada por disputas políticas y administrativas, las cuales provocaron que la implementación de la LAPVF pasara por la “voluntad” de quienes estaban en los puestos de poder y no por el cumplimiento de una Ley.

La ubicación e instalación de las unidades se tiene como ejemplo de lo anterior. En 1996 se crean las dos primeras unidades, una en Iztapalapa y la otra en Venustiano Carranza. Clara Jusidman⁹ menciona que la instalación de las unidades dependió directamente de si las jefaturas delegacionales facilitaban o no la asignación de los espacios:

El asunto era cómo nos iban dando los espacios, casi todas ... empiezan al mismo tiempo, lo que adelanta o retrasa su instalación es que nos consigan un lugar, que los delegados nos den un lugar.

La experiencia de Mariana corrobora la misma situación¹⁰:

Fue terrible lograr sobrevivir. Nosotros nos tardamos porque no teníamos ni espacio físico, estábamos ... haciendo plantones enfrente del Delegado de Milpa Alta para que nos abriera un espacio porque era un compromiso que ya habían asumido ... las delegaciones te tenían que dar un espacio [y] la manutención de [estos].

Dos de los programas, entre otros, encargados de la atención de la violencia doméstica en la década de los 90 e inicios del 2000 fueron: los centros integrales de atención a las mujeres (CIAM)¹¹ que pertenecían al Gobierno Federal y las unidades de atención que correspondían al nuevo Gobierno del Distrito Federal. La ubicación geográfica de estos espacios dependía de la “voluntad política” de las jefaturas delegacionales:

8 Actualmente se llama Secretaría de Desarrollo Social.

9 Secretaria de Desarrollo Social durante el periodo de 1997-2000. Entrevista realizada para la investigación de maestría “Análisis de los factores que influyen en el proceso de intervención a la violencia doméstica en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF)” (García, 2015).

10 Mariana laboró en las unidades desde el 2000 hasta el 2012, ocupó diversos puestos dentro de las unidades. Entrevista realizada para la investigación de maestría “Análisis de los factores que influyen en el proceso de intervención a la violencia doméstica en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF)” (García, 2015).

11 Estos CIAM actualmente están a cargo del Instituto de las Mujeres y por lo menos seis de ellos están ubicados en el mismo espacio que las unidades de atención, es el caso de las unidades correspondientes a las siguientes delegaciones: Azcapotzalco, Cuajimalpa, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Tláhuac y Venustiano Carranza.

Los Delegados por quedar bien con la Secretaria de Gobierno, le dieron espacios maravillosos a las CIAM y a las UAPVIF muchas veces las metieron en los rincones que les quedaron abandonados, habían unas en segundos pisos ... El lugar donde se colocaron dependía de la voluntad de los Jefes Delegacionales, nosotros no teníamos manera de contratar [los] espacios¹².

Los compromisos políticos entre los tres niveles de Gobierno -Federal, Central y Delegacional- repercutieron en la instalación de las unidades. Desde entonces se muestra una falta de coordinación interinstitucional en el trabajo sobre el tema de la violencia doméstica.

Para Beltrán (2001), la doble cadena de mando –Gobierno Central y Delegacional- en las unidades de atención ha sido motivo de disputas políticas y administrativas, debido a que ambas instancias buscan adjudicarse el trabajo realizado desde estas unidades, pero a la vez evaden las responsabilidades sobre los espacios, sin buscar un trabajo coordinado:

La existencia de una doble cadena de mando por encima de las UAVIF ha traído consigo disputas políticas y administrativas. Estas disputas trascienden el mero aspecto presupuestal (...) abarcando también asuntos relacionados con las funciones de las UAVIF, así como la participación de los Gobiernos Central y Delegacional en aspectos específicos. Así, por ejemplo, la selección del personal de UAVIF está a cargo de la ... [DGEDS], pero este personal impone sanciones a nombre de la autoridad delegacional. Saltan a la vista las posibilidades de conflicto inherentes a esta discrepancia. La participación de las UAVIF en eventos comunitarios organizados por la Delegación ha sido objeto de disputas entre las Delegaciones y la DGEDS. (p. 154)

De acuerdo con lo anterior, el trabajo dirigido a la atención de la violencia doméstica se convierte en un elemento de disputa por adjudicarse el trabajo realizado y con ello “comprobar” quién realiza mayores actividades enfocadas a la prevención y atención.

A pesar de los compromisos políticos que se hicieron para la aplicación de la LAP-VF, hubo un desinterés en buscar los medios y acciones necesarias para llevarlos a cabo, estos hechos indican la poca importancia que las autoridades le daban al tema de violencia de género.

12 Clara Jusidman, extracto de la entrevista realizada para la investigación “Análisis de los factores que influyen en el proceso de intervención a la violencia doméstica en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF)”.

Las unidades de atención y prevención a la violencia familiar: Su primer modelo de atención

En el año 2000, se publicó el *Modelo de atención*¹³ para las unidades de atención y prevención de violencia familiar donde se establece que deberán incidir en tres áreas: jurídica, social y psicológica, “comprendiendo con perspectiva de género tanto el fenómeno, como las acciones tendientes a eliminarlo y prevenirlo” (GDF, 2000, p. 10; Llamas, 2000, p. 25) y dar cumplimiento a lo establecido en la LAPVF, especialmente en el aspecto legal, donde recaía la principal atención a la violencia doméstica.

En relación con el aspecto jurídico, con base en el Modelo de atención y LAPVF, se establece que estas unidades son las encargadas de aplicar los procedimientos de intervención jurídica (conciliación y la amigable composición) así como las sanciones (multa y arresto administrativo).

De acuerdo con el Artículo 12 de la LAPVF (1996), la atención para las mujeres sobrevivientes de violencia doméstica desde la subcoordinación jurídica consistía, en primer lugar, en realizar una “constancia administrativa”, posteriormente se podía realizar el procedimiento de “conciliación” y si este no lograba disminuir la violencia doméstica y era solicitado por escrito se realizaba el procedimiento de “amigable composición”, si a su vez este era incumplido se daba paso a las sanciones estipuladas en el Artículo 25: Multa de 30 a 180 días y arresto administrativo hasta por 36 horas.

Cabe mencionar que procedimientos como la conciliación y amigable composición exponían a las mujeres a un estado de mayor vulnerabilidad, no les proporcionaban ninguna seguridad de que la violencia disminuyera ni de que se detuviera dejándolas sin ninguna medida de protección; por el contrario, estos las evidenciaban ante su agresor y se realizaban sin considerar la desigualdad de poder dentro de la pareja. Con base en lo anterior, se puede afirmar que las prácticas jurídicas que realizaban las UAPVIF contravenían con lo establecido en el Artículo 7 inciso f de la Convención de Belém Do Pará (1994), donde los Estados Partes se comprometen a “establecer procedimientos legales justos y eficaces para la mujer que haya sido sometida a violencia, que incluyan, entre otros, medidas de protección, un juicio oportuno y el acceso efectivo a tales procedimientos”.

13 Los modelos de atención han sido definidos como aquellas actividades “que tienen que ver con la atención de los padecimientos en términos intencionales, es decir, que buscan prevenir, dar tratamiento, controlar, aliviar y/o [sic] curar un padecimiento determinado” (Menéndez, 2003, p. 2).

Con respecto a la atención psicosocial, la LAPVF estipula que se brindará atención psicológica y de trabajo social. En el Artículo 10 de la LAPVF (1996) se establece que se brindará atención:

a quienes incurran en actos de violencia familiar, ... basa[da] en modelos psicoterapéuticos reeducativos tendientes a disminuir y, de ser posible, de erradicar las conductas de violencia que hayan sido empleadas y evaluadas con anterioridad a su aplicación, (p. 3)

Asimismo, estas unidades brindarían psicoterapia especializada a aquellas personas que hayan vivido violencia. Por su parte, el área de trabajo social estaría enfocada en realizar el primer contacto con el público usuario y realizarían un diagnóstico situacional como base para la atención que se ofrezca y sería el área responsable del seguimiento de los casos.

De la Ley de Asistencia y Prevención a la Violencia Familiar a la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Distrito Federal

La Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Distrito Federal (LAMVLVDF) surge en 2008 durante el gobierno de Marcelo Luis Ebrard. De acuerdo con Incháustegui, Olivares y Riquer (2010), la LAMVLVDF transita “del enfoque centrado en la violencia familiar de la legislación administrativa ... al reconocimiento de la [Violencia basada en el género] como un problema de derechos humanos, de justicia, seguridad, salud pública y cultura” (pp.79-80).

En esta LAMVLVDF se reconocen diversos tipos de violencia hacia las mujeres (psicoemocional, física, patrimonial, económica, sexual, contra los derechos reproductivos y feminicida) a diferencia de la LAPVF que solo consideraba el maltrato físico, psicoemocional y sexual. Si bien lo anterior permite tener un “reconocimiento” más amplio sobre las violencias ejercidas hacia las mujeres, es importante resaltar que solo se ha logrado establecer discursivamente, debido a que aún se siguen reconociendo y penalizando solo ciertas “violencias”, como la física.

No hay que dejar de señalar que otro de los grandes avances en el tema de violencia hacia las mujeres, que se plasmaron en la LAMVLVDF, fue la inclusión de las medidas de protección en su Capítulo VII, las cuales pueden ser de tres tipos: de emergencia, preventivas y de naturaleza civil.

Diversos estudios realizados sobre estas unidades (Contreras, Fabela y Roldán¹⁴, 2010; Díaz, Hernández y Pacheco; Hernández, 2009; 2010; y Lucas y Martínez,

14 Cabe resaltar que esta investigación retomó lo establecido por la LAMVLVDF y señala las medidas de protección sin ahondar más en ello.

2013), posteriores al surgimiento de la LAMVLVDF, no hicieron alusión a las implicaciones que una nueva Ley conlleva en la práctica de quienes prestan servicios dentro de las unidades de atención.

En relación con la atención psicosocial, se sigue privilegiando el enfoque individual donde la responsabilidad y cambio recae en las personas en situación de violencia o agresoras, apela a mejorar la “autoestima” de las primeras y la reeducación de las segundas. Actualmente, es el área psicológica la que presenta mayores prácticas de atención, principalmente dirigidas hacia las mujeres, lo cual las convierte, así, en las “encargadas” de poner algún tipo de solución ante su situación, lo que Lang (2003) plantea como: promotoras autorresponsables de sus derechos.

Tal como lo mencionan Saavedra, Tovar y Zarco (2014), la atención basada en un enfoque individual invisibiliza “la verdadera posición y condición de las mujeres en el plano estructural que produce, facilita y justifica las agresiones en su contra” (p. 182).

El área jurídica es la que presenta mayores transformaciones, debido a que la LAMVLVDF no contempla los procedimientos de intervención jurídica (conciliación y la amigable composición) ni las sanciones (multa y arresto administrativo) estipulados en la LAPVF. Por lo anterior, la conformación del equipo de trabajo en cada unidad ya no cuenta con figuras como “persona conciliadora” “persona amigable componedora”.

La única práctica jurídica que sigue vigente es la “constancia administrativa” la cual puede funcionar como un antecedente de violencia en el ámbito doméstico en procedimientos legales como el divorcio, demanda por el delito de violencia doméstica o guarda y custodia, o ser el requisito para que las mujeres puedan ser beneficiarias del Programa de Seguro contra la Violencia Familiar. Una de las actividades principales del área de trabajo social dentro de las unidades es dar seguimiento a las mujeres que se han integrado a dicho Programa. Me detengo aquí ya que el “Seguro contra la Violencia” es un ejemplo de cómo prácticas encaminadas a la prevención y atención a la violencia de género se convierten en fenómenos de clientelismo.

En el mismo año de promulgación de la LAMVLVDF, 2008, se integra en el Gobierno del Distrito Federal, en específico a la Secretaría de Desarrollo Social el “Programa Seguro Contra la Violencia Familiar”, el cual tiene como objetivo principal:

Atender a las mujeres que son víctimas de violencia familiar que ponga en riesgo su integridad física y emocional e incluso su vida; así como a las mujeres en representación

de sus hijas e hijos que sean víctimas de violencia por parte de cualquier integrante de la familia”¹⁵. (Gaceta Oficial del Distrito Federal, 2017, p. 75)

Este programa consiste en brindar un apoyo económico de 1 500 pesos a mujeres en situación de violencia doméstica. De acuerdo con las reglas de operación, publicadas en la Gaceta Oficial del Distrito Federal (2017), durante estos años se ha atendido:

{Un] total de 18,200 mujeres derechohabientes, que provienen principalmente de las delegaciones políticas Álvaro Obregón, Cuauhtémoc, Coyoacán, Gustavo A. Madero e Iztapalapa. Las edades de las mujeres oscilan mayoritariamente entre los 25 y 50 años de edad, de escolaridad básica, con hijas e hijos menores de edad en ciclo escolar. Sus actividades principalmente refieren al hogar y autoempleos con ingresos mínimos para solventar sus propios gastos y la de sus hijas e hijos. (p. 78)

Dicho programa, tiene sus raíces en los llamados “Programas de transferencia condicionada o con corresponsabilidad”¹⁶, los cuales consisten “en la entrega de recursos monetarios y no monetarios a familias en situación de pobreza o pobreza extrema que tienen uno o más hijos menores de edad, con la condición de que estas cumplan con ciertas conductas asociadas al mejoramiento de sus capacidades humanas” (Cecchini y Madariaga, 2011, p. 9).

De acuerdo con lo anterior, el “Programa de Seguro contra la Violencia Familiar” es un “Programa de Transferencia Condicionada” al llevar a cabo una transferencia monetaria de libre uso, a las mujeres en situación de violencia doméstica, con determinados compromisos a cumplir para poder recibir dicha transferencia.

Los requisitos para ser parte de este programa son: Mujeres habitantes de la Ciudad de México; ser mayor de 18 años de edad; encontrarse en situación de violencia familiar ejercida por su pareja en relación de afinidad civil, concubinato, relación de hecho o en sociedad de convivencia que ponga en riesgo su vida o por parte de algún otro integrante de la familia; así como a las mujeres en representación de sus hijas e hijos que sean víctimas de violencia por parte de cualquier integrante de la familia; en casos excepcionales, cuando sea víctima de cualquier otra modalidad de violencia, que ponga en riesgo su vida; tener escasas o nulas redes de apoyo; ser referida por las instancias canalizadoras como víctima de violencia familiar; iniciar

15 Cabe mencionar que en el 2016 se incorporan las mujeres trans a dicho Programa (Gaceta Oficial del Distrito Federal, 2017).

16 El primer programa de este tipo puesto en marcha en México fue el “Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá)” en 1997, posteriormente denominado “Oportunidades” (Cecchini y Madariaga, 2011).

un proceso de atención psicológica en las instancias canalizadoras¹⁷; y contar con algún antecedente jurídico¹⁸.

Estos, además de ser establecidos en las reglas de operación, se plasmaron en una carta compromiso¹⁹ que se les hace firmar a las mujeres. Dicha carta sostiene que las mujeres se comprometen a firmar puntualmente el recibo de pago; dar seguimiento al proceso jurídico contra el agresor, presentar cada tres meses la copia simple del proceso jurídico, en caso de no seguir con el proceso jurídico se le dará de baja del programa; seguir con un proceso terapéutico; presentar un documento probatorio en caso de haber sido canalizada a otra institución; aceptar y facilitar que las víctimas indirectas (hijas, hijos u otros) sean canalizadas en caso de ser necesario; mantener sus datos actualizados; participar en talleres impartidos en las UAPVIF; aceptar las visitas de seguimiento y evaluación; asistir a las reuniones que convoque la DGIDS, y participar de los servicios y programas del Gobierno del Distrito Federal.

Considero que las condiciones a las que están sometidas las mujeres por recibir un apoyo económico pueden generar una vigilancia y control sobre ellas y su asistencia a la unidad o algún evento convocado con la amenaza constante de cancelar o suspender el apoyo económico.

Otro de los compromisos, y que considero más relevante, establecido en la “carta compromiso” sostiene que las mujeres deben “comenzar una vida libre de violencia, lejos de mi agresor, en beneficio propio y de mis hijas e hijos”; sin embargo, en la consulta que realicé de las “Reglas de operación” del 2009-2014 no lo encontré estipulado. Para Huacuz y Saucedo (2011), la frase “vivir una vida libre de violencia” es un *punto ciego* debido a la realidad de nuestra sociedad y porque resulta casi imposible la existencia de alguna sociedad sin violencia, por lo que alejarse de la persona “agresora” no implica en automático una “vida libre de violencia”. Asimismo, considero que este compromiso expresa una generalización de la violencia, al suponer que la violencia familiar solo se da en una familia tradicional, heterosexual y se genera de la pareja erótica-afectiva “hombre” hacia la “mujer”.

En la evaluación que se realizó al “Programa de Seguro contra la Violencia Familiar” en el 2009, uno de los problemas planteados fue la separación de la pareja debido a que muchas de las beneficiarias aún vivían con su agresor:

17 En este caso será la misma unidad que brinda este servicio y que canaliza a las mujeres.

18 Como ya mencioné, el antecedente llega a ser la “Constancia Administrativa”.

19 Ver: <http://www.programassociales.org.mx/sustentos/DistritoFederal799/archivos/CARTA%20COMPRO-MISO%20SCVF.pdf>



Hay muchas mujeres que viven violencia, pero cuál sería el perfil de las mujeres que vamos a atender con el programa. Estamos encontrando que algunas de las mujeres beneficiarias viven con sus agresores. ... estamos con el acompañamiento de Ong's que nos dicen que <<no pueden exigir a las mujeres que se divorcien>>, ¿hasta dónde debe ser una exigencia en el programa? Necesita tener ciertos requerimientos, sino el fondo se va para otros fines que no tienen que ver con él. (entrevista a María Jiménez, Asociación Nacional de Médicas Mexicanas, 2009, p. 38)

Martínez, entrevistada durante la misma evaluación, sostuvo que es un requisito que tiene que cumplirse, ya que para ella no es un programa asistencialista: “debemos manejar más la corresponsabilidad, este no es un gobierno asistencialista, no creemos en el asistencialismo. Tenemos que perfilar más esta corresponsabilidad, cuando una mujer entra al Programa debe conocer bien los compromisos que va a asumir” (Asociación Nacional de Médicas Mexicanas, 2009, p. 39). Si bien es cierto que el programa establece determinados requisitos como el separarse de la pareja, no puede obligarse a las mujeres a tomar dicha decisión, ya que muchas ocasiones solo provoca una exacerbación de la violencia (Gómez, 2000).

Por otro lado, la entrega de tarjetas, donde se hace el depósito del dinero, comúnmente se lleva a cabo a través de un acto público. Algunos eventos de los que tuve referencia se realizaron en el Teatro Metropolitano²⁰, al cual acuden las autoridades de las Direcciones y se cita a las mujeres que serán beneficiarias de dicho programa. Lo anterior, lo considero como otro acto clientelista que se realiza gracias a este programa, coincidiendo con lo analizado por Cecchini y Madariaga (2011) al sostener que una característica de los programas de política social en América Latina y el Caribe han sido los fenómenos de clientelismo y corrupción.

De esta manera, dicho programa favorece fenómenos de clientelismo y genera la idea de que vivir violencia doméstica resulta benéfico, por lo menos en lo económico, paradójicamente, puede convertirse en un elemento que puede provocar mayor violencia hacia las mujeres.

Por último, el surgimiento de la LAMVLVDF trajo cambios en la atención que se brinda desde estas unidades, pero a su vez generó una confusión debido a que no ha sido derogada la LAPVF: no olvidemos que estas Leyes son prescriptivas en las prácticas de las personas prestadoras de servicios que se encuentran trabajando en las UAPVIF. Lo anterior, genera que se hable de una armonización entre ellas y con los principios éticos universales. Para Elena Pérez Duarte (2011):

20 Es un teatro ubicado en la Ciudad de México donde se llevan a cabo diversos eventos artístico-culturales.

[La armonización] implica la incorporación suave y acompasada de principios éticos universales en nuestra vida cotidiana, de tal suerte que no sólo se deben incorporar a la constitución como una acción declarativa sino a todas las normas secundarias federales y sus reglamentos para su operación, así como a las constituciones locales, sus normas secundarias y sus reglamentos, con los mismo fines. Desde luego, es fundamental reconocer que estos principios son universales porque son el resultado de negociaciones arduas entre sistemas muy diversos y que, por muy importantes que sean, son sólo el mínimo común denominador tanto en el sistema universal como en el interamericano de derechos humanos. (p. 2)

De acuerdo con lo propuesto por Elena Pérez Duarte, ambas leyes deberían tener la misma finalidad: incorporar los principios éticos universales que son acuerdos mínimos con respecto a los derechos humanos de las mujeres, por lo cual no tendría que haber una oposición entre la Ley de Asistencia y Prevención de la Violencia Familiar y la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Distrito Federal, a menos que, como ya mencioné, la LAPVF abogue por el bien familiar por sobre los derechos de las mujeres.

Las Direcciones y la Secretaria de Desarrollo Social son espacios dispuestos ante cada cambio de administración política, es decir, se coloca a personas de confianza en diversos puestos para los cuales muchas veces no se cuenta con los conocimientos ni la especialización en la materia. Estos cambios de personal desde la lógica clientelista no son una práctica solo del priismo sino una forma de gobernar que se hace presente en el Gobierno de la Ciudad de México, en particular en las UAPVIF, las cuales han sido consideradas como espacios políticos, sobre todo en los últimos años.

Por último, es importante señalar que las acciones encaminadas a la atención y prevención de la violencia de género se han convertido en un “botín político”, pues cuando están próximas unas elecciones se busca “acercarse a un grupo de electoras/ electores, o incluso para hacer grupos de contrapeso en las confrontaciones entre grupos políticos de un mismo partido” (Saavedra, Tovar y Zarco, 2014, p.179).

Conclusiones

A partir de la lucha iniciada por grupos feministas y de mujeres se logró que el tema de violencia doméstica fuera integrado en la agenda pública como un tema prioritario, también ello se favoreció por las coyunturas políticas: por una lado, la búsqueda de legitimación de Carlos Salinas de Gortari y, más tarde, por otro lado, la consolidación de la administración del Gobierno del Distrito Federal, donde en busca de legitimación, se ofrecieron grandes avances en el tema; sin embargo,

estos primeros pasos estuvieron dirigidos más a la protección del grupo familiar que a las mujeres como sujetas de derechos.

El surgimiento de la LAPVF en 1996 dio paso a la creación de las UAPVIF, a pesar de ello su instalación e implementación se vio obstaculizada por la “voluntad política” de personal funcionario público. De acuerdo con Incháustegui, Olivares y Riquer (2010), las coyunturas de gobierno y los cambios administrativos han generado peculiaridades en las acciones en el tema de violencia de género en México, situación que se puede observar en la historias de las unidades.

Los cambios en las prácticas de atención de las unidades que conllevó el surgimiento de la LAMVLVDF se vieron principalmente en el área jurídica, donde se dejó de lado la conciliación y la amigable composición. Asimismo, esta Ley permitió que se ampliara la concepción de las violencias ejercidas contra las mujeres.

Acciones como el “Seguro contra la Violencia Familiar” han llegado a ser usadas con fines políticos y habrá que velar porque políticas y programas en materia de violencia de género no continúen teniendo un uso político sobre todo en tiempos electorales.

En la sociedad mexicana y en particular en la Ciudad de México, donde el índice de violencia cada vez es mayor, es importante cuestionar el papel del Estado mexicano en la implementación de las leyes en materia de violencia de género; exigir mejor y mayores servicios especializados en el tema; acciones y prácticas que no revictimicen a las personas que han vivido violencia y, sobre todo, exigir que los espacios laborales cuenten con personal capacitado y especializado en el tema.

Referencias

- Arisó, O. y Mérida, R. (2010). *Los géneros de la violencia. Una reflexión queer sobre la <<violencia de género>>*. Barcelona, España: EGALES.
- Asociación Nacional de Médicas Mexicanas. (2009). *Construyendo alternativas para víctimas de violencia familiar. Una evaluación del programa seguro contra la violencia familiar del Gobierno del Distrito Federal*. Ciudad de México, México.
- Bastidas, P. (2000). *Programa general para la asistencia y prevención de la violencia familiar en el Distrito Federal 2000*. Ciudad de México, México: Corporación Mexicana de impresión (COMISA).
- Beltrán G. (2001). *Políticas sociales de atención y prevención de la violencia familiar. La experiencia del Distrito Federal 1997-2000* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.

- Carmona, A. y Mercado, G. (2000). *Violencia familiar: Una cuestión de género. Guía de capacitación Tomo II*. Ciudad de México, México: Corporación Mexicana de Impresión (COMISA).
- Cecchini, S. y Madariaga, A. (2011). *Programas de transferencias condicionadas. Balance de la experiencia reciente en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile, Chile: Naciones Unidas.
- Contreras, A. Fabela, L. Roldán, M. (2010). *Violencia institucional: La percepción del proceso de denuncia para la mujer violentada* (Tesis de licenciatura). Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Ciudad de México, México.
- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, “Convención de Belém Do Pará” (1994). Disponible en <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>
- Díaz, M., Hernández K. y Pacheco, M. (2010). *El proceso del marketing social en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF) de la Delegación Xochimilco* (Tesis de licenciatura). Escuela Superior de Comercio y Administración-Instituto Politécnico Nacional, Ciudad de México, México.
- Gaceta Oficial del Distrito Federal. Décima Novena Época. 31 de Enero de 2017. Núm. 255 Tomo I Disponible en <http://www.sideso.cdmx.gob.mx/documentos/2017/Secretarias/sds/Seguro%20contra%20la%20violencia.pdf>
- García, E. (2015). *Análisis de los factores que influyen en el proceso de intervención a la violencia doméstica en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF)* (Tesis de maestría). Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Ciudad de México, México.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Nueva York, Estados Unidos: Gedisa.
- Gobierno del Distrito Federal. (2000) *Manual operativo de las Unidades de Atención a la Violencia Familiar*. Ciudad de México, México.
- Gómez, G. (2000) *Víctimas de violencia. Análisis sobre la condición de las mujeres que viven violencia en sus hogares*. Ciudad de México, México: Comisión Nacional de la Mujer/Secretaría de Gobernación.
- Hernández, S. (2009). *La ineficacia de las sanciones administrativas que se imponen en la unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF) del Distrito Federal* (Tesis de licenciatura). Universidad de Sahagún/Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Huacuz, M. G. (2011). Introducción: Reflexiones sobre el concepto de violencia falocéntrica desde el método de la complejidad. En M. G. Huacuz (Coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica* (pp. 9-29). Ciudad de México, México: Itaca.

- Huacuz, M. G. (2009). *¿Violencia de género o violencia falocéntrica? Variaciones sobre un sistema complejo*. Ciudad de México, México: INAH.
- Huacuz, M. G. y Saucedo, I. (2011). Movimientos contra la violencia hacia las mujeres. En G. Espinosa y A. Lau (Coords.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010* (pp. 213-242). Ciudad de México, México: UAM-X/Conacyt/ Itaca/Ecosur.
- Incháustegui, T., Olivares, E. y Riquer, F. (2010). *Del dicho al hecho. Análisis y evaluación de la política de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia (2000-2009)*. Ciudad de México, México: Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres.
- Izquierdo, M. J. (2007) Estructura y acción en la violencia de género. En M. Dolors (Ed.), *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarca* (pp. 223-234). Barcelona, España: Icaria Editorial.
- Lang, M. (2003). ¿Todo el poder? Políticas públicas, violencia de género y feminismos en México. *Iberoamericana*, 3(12), 69-90.
- Lau, A. (2002). El nuevo movimiento feminista mexicano a finales del milenio. En E. Bartra et al., *Feminismo en México ayer y hoy* (pp. 11-42) Ciudad de México, México: UAM.
- Lau, A. (2011) Emergencia y trascendencia del neofeminismo. En G. Espinosa y A. Lau (Coords.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010* (pp. 151-182). México: UAM-X/Conacyt/ Itaca/Ecosur.
- Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Distrito Federal (2008). Recuperado de <http://www.aldf.gob.mx/archivo-fde12a5698a6daa612f4515f386b1beb.pdf>
- Ley de Asistencia y Prevención de Violencia Familiar. (1996). Recuperado de <https://docs.mexico.justia.com/estatales/distrito-federal/ley-de-asistencia-y-prevencion-de-la-violencia-familiar.pdf>
- Llamas, A. (2000). *Modelo de Unidad de Atención a la Violencia Familiar (UAVIF)*, Ciudad de México, México: Gobierno del Distrito Federal.
- Lucas, G. y Martínez, R. (2013) *La atención a la violencia masculina a través de los grupos re-educativos en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar (UAPVIF): Una observación etnográfica* (Tesis de licenciatura). Facultad de Estudios Superiores-Iztacala/ Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Menéndez, E. (2003). Modelos de atención de los padecimientos: De exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 8(1), 185-207. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232003000100014>

Pasten, M. T. y Villavicencio, E. (2007). *La ley de Asistencia y Prevención de la Violencia Familiar para el Distrito Federal. Investigación aplicada en la Unidad de Atención y Prevención de la Violencia Familiar –Xochimilco. (UAPVIF) durante el año 2005* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.

Pérez, E. (2011). Boletín 1. México. Instituto de Investigaciones jurídicas. UNAM. Recuperado de http://www.paginaspersonales.unam.mx/files/342/2011-05-30-191258_boletin_1.pdf

Saavedra, L., Tovar, C. y Zarco, A. (2014). Entre el deber y la ética: Haciéndole el juego a las instituciones en proyectos de investigación sobre violencia y género. En M. G. Huacuz y V. Rodríguez (Coords.), *Estudios sobre ética de la investigación y violencia de género en México* (pp.167-188). Ciudad de México, México: UAMX/Obra Abierta Ediciones.

En M. Jiménez. (Coord.), *Primer seminario de Violencia familiar en el Distrito Federal* (pp. 25-34). Ciudad de México, México: Universidad de la Ciudad de México/ Dirección General de Equidad y Desarrollo Social.

Recibido: 12/2/2018

Aceptado: 20/7/2018





La problemática de los pueblos originarios en la Argentina y el impacto social de la gestión de los bosques nativos

Indigenous Peoples' Problems in Argentina and Social Impacts of Native Forest Management

O problema dos povos originais na Argentina e o impacto social da gestão de florestas nativas

Claudia Luna¹

Resumen

Los pueblos originarios tienen reconocidos, en el sistema legal de la República Argentina, sus derechos de propiedad sobre los territorios que tradicionalmente ocupan. A pesar de ello, se advierte una profunda diferencia entre la normativa y el goce y ejercicio efectivo de sus derechos. El objetivo de este trabajo es poner en conocimiento la situación actual de los pueblos originarios de la República Argentina, la relación entre el Estado, el sector privado y las comunidades indígenas; la intervención del Estado ante las denuncias por manejo irresponsable de los recursos forestales y las problemáticas que presentan con respecto a la transformación sufrida por los bosques nativos correspondientes para que se tome conciencia de un tema que ha ocasionado pérdidas irreparables de sus bienes naturales, culturales e históricos. En este contexto es un hecho que, para las comunidades indígenas que habitan los bosques nativos, los cambios tecnológicos de la sociedad industrial y las incursiones de los actores de la economía de mercado requieren de un continuo ajuste para poder sobrevivir. La limitada capacidad de adecuación a las demandas de la sociedad no-indígena hace que los cambios les afecten de forma especial. Por ello estos grupos se encuentran en una encrucijada que se ha agravado rápidamente por los cambios dramáticos de su medio ambiente durante los últimos años: la

1 Doctora de la UNNE en el Área de Recursos Naturales. Profesora adjunta A/C de la Cátedra de Silvicultura de la Facultad de Ciencias Agrarias de la Universidad Nacional del Nordeste. Investigadora de Carrera de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) perteneciente al Instituto de Botánica del Nordeste (IBONE)-CONICET-UNNE.

pérdida de la diversidad biológica erosiona su base material de sobrevivencia y la pérdida de tradiciones culturales debilita su base de valores y sus estructuras sociales.

Palabras clave: indígenas, recursos nativos, territorio ancestral, derechos.

Abstract

The native peoples have recognized, in the legal system of the Argentine Republic, their property rights over the territories they traditionally occupy. Despite this, there is a profound difference between the regulations and the effective enjoyment and exercise of their rights. The objective of this work is to bring to light the following aspects: the current situation of the native peoples in Argentine Republic; the relationship between the State, the private sector and the indigenous communities; the intervention of the State in the face of complaints of irresponsible management of forest resources and the problems raised with regard to the transformation suffered by the corresponding native forests in order to raise awareness of an issue that has caused irreparable losses of natural, cultural and historical assets of the indigenous peoples. In this context, it is a fact that, for the indigenous communities that inhabit the native forests, the technological changes of the industrial society and the incursions of the actors of the market economy require a continuous adjustment in order to survive. The limited capacity to adapt to the demands of the non-indigenous society makes the changes affect the native communities in a special way. That is why these groups are at a crossroad that has worsened rapidly by the dramatic changes of their environment in recent years: the loss of biological diversity erodes their material base for survival, and the loss of cultural traditions weakens their base of values and social structures.

Keywords: indigenous, native resources, ancestral territory, rights.

Resumo

No sistema jurídico da República Argentina, aos povos indígenas são reconhecidos seus direitos de propriedade sobre os territórios que tradicionalmente ocupam. Apesar disso, existe uma profunda diferença entre os regulamentos e o gozo e exercício efetivo de seus direitos. O objetivo deste trabalho é informar a situação atual dos povos indígenas da República Argentina, a relação entre o Estado, o setor privado e as comunidades indígenas; intervenção do Estado em resposta a reclamações sobre a gestão irresponsável de recursos florestais e os problemas que eles apresentam em relação à transformação sofrida pelas florestas nativas correspondentes, para que eles se tornem conscientes de uma questão que causou perdas irreparáveis de seus bens naturais, culturais e históricos. Nesse contexto, é verdade que, para as comunidades indígenas que habitam as florestas nativas, as mudanças tecnológicas da sociedade industrial e as incursões dos atores da economia de mercado requerem um ajuste contínuo para sobreviver. A capacidade limitada de adaptação às demandas da sociedade não indígena significa que as mudanças as afetam de maneira especial. É por isso que esses grupos estão em uma encruzilhada que foi rapidamente agravada pelas mudanças dramáticas de seu ambiente nos últimos anos: a perda da diversidade biológica corrói sua base material de sobrevivência e a perda de tradições culturais enfraquece sua base de valores, e suas estruturas sociais.

Palavras chave: indígenas, recursos nativos, território ancestral, direitos.

Introducción

Las comunidades indígenas son definidas como conjuntos de familias que se reconocen como tales por descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios (Alanda y Victoria, 2016). Los pueblos indígenas tienen reconocido en el sistema legal de la República Argentina sus derechos de propiedad sobre los territorios que tradicionalmente ocupan. A pesar de ello, se advierte una profunda diferencia entre la normativa y el goce y ejercicio efectivo de sus derechos (CELS, 2016).

Un gran número de personas se abastece del bosque nativo para aprovisionarse de combustible, alimento, postes, etc. Las estadísticas indican que el 2,4% de la población de la Argentina se considera descendiente de pueblos indígenas (INDEC, 2010). En general, los distintos grupos aborígenes se localizan en zonas donde hay bosques nativos. Las comunidades indígenas tienen un conocimiento muy preciso de su territorio y han elaborado tecnologías específicas para aprovechar sus recursos naturales, satisfacer sus necesidades básicas y resolver sus problemas de salud (Orzuza, 2013).

De acuerdo con lo que establece el Convenio 169 de la OIT, el término “tierra” debe incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna otra manera. Mientras que, en el caso de los pueblos indígenas agricultores, tierra y territorio se consideran con las mismas implicancias, para los pueblos indígenas que viven en los bosques sus tierras son el espacio físico donde viven y parte de su territorio es el bosque de donde obtienen sus alimentos, plantas medicinales y otros elementos necesarios para mantener su cultura y pervivencia (UNICEF, 2008).

La Constitución Nacional Argentina y el Código Civil y Comercial de la Nación reconocen el derecho de propiedad de las tierras tradicionalmente ocupadas por los pueblos indígenas. Además, hasta noviembre de 2017 se encuentra vigente la ley 26.160, la que, ante la emergencia generada por los numerosos desalojos de los pueblos indígenas de sus territorios, dispuso suspender la ejecución de los procedimientos y sentencias de desalojo y realizar un relevamiento de sus territorios para realizar una “regularización dominial”. A pesar de la importancia de la norma para frenar los desalojos, ella no tiene entre sus objetivos que el Estado realice, luego de las medidas de relevamiento, la titulación de los territorios a nombre de los pueblos indígenas (CELS, 2016).

En un contexto actual, provincias tales como Formosa, Salta y Neuquén han formalizado la posesión de tierras en beneficio de aborígenes bajo la forma de

propiedad comunitaria, y en otras hay iniciativas al respecto, tal es el caso de Jujuy y Chubut. Chaco y también Misiones han tomado la iniciativa de gestionar el registro de la personería jurídica de las comunidades para la restitución de sus territorios, más todos los derechos reconocidos de sus territorios por el Estado, en virtud de las leyes y de la Constitución (Frites, 2011).

En los últimos años, Argentina ha vivido una expansión sin igual de cultivos agrícolas hasta llegar a los 18 millones de hectáreas que son, ni más ni menos, que el 50% del total de las tierras cultivables del país. Esta expansión hacia tierras casi vírgenes provocó enfrentamientos con los pueblos originarios (se calcula que serían unas 42 millones de hectáreas las cubiertas por bosques nativos), lo que llevó al Gobierno federal a aprobar en 2008 la Ley de Bosques. En virtud de ella, se dictaba una moratoria en la tala y desmonte hasta que cada provincia realizase “de manera participativa” un plan de uso sustentable de los bosques nativos y se facultaba a los gobiernos provinciales no solo para crear un fondo económico para preservar los bosques nativos, donde se ubican gran parte de los poblados indígenas, sino para decidir qué uso se les daba. Con esta ley, enmarcada en la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada por la ONU un año antes, debían ser los pueblos indígenas quienes administrasen los recursos de “sus” bosques (Cruz, 2010).

Hay evidencias arqueológicas que demuestran que los grupos indígenas habitan las tierras de lo que hoy es Argentina desde hace unos 12.000 años. El número de personas pertenecientes a pueblos indígenas en Argentina no se conoce con exactitud, pero en el Censo 2001, 1 millón de personas (3% de la población total) se autorreconoció como indígena. Hay 24 pueblos indígenas en Argentina, entre los cuales los kollas, los diaguitas, los mapuches, los wichís y los tobas son los grupos más numerosos. Según el Censo 2001, 41,6% de la población indígena vive en áreas rurales, de la cual la mayor parte habita en las provincias de NEA (Chaco, Corrientes, Misiones y Formosa) y NOA (Catamarca, Jujuy, Santiago del Estero, Salta y Tucumán) (Figura1) (ANSES, 2010).

El territorio de las comunidades, aun el de aquellas pocas que han logrado obtener la titularización, se encuentra en peligro por no estar asegurado efectivamente el control de sus recursos naturales. En los últimos años se han verificado algunos logros en cuanto a la titularización de tierras comunitarias, pero simultáneamente también existió una explosión de las autorizaciones de desmontes, aprovechamientos forestales o mineros que ponen en riesgo el equilibrio comunitario. Se plantea, además, una grave preocupación por la contaminación ambiental ocasionada por tales actividades, realizadas sin serios estudios de impacto ambiental ni audiencias participativas (CELS, 2016).

La ausencia de consulta en los temas que puedan afectar a los pueblos indígenas se exhibe en la respuesta del Estado a la histórica demanda en este sentido: creó un Consejo Consultivo de Participación de los Pueblos Indígenas de Argentina sin haber consultado con los mismos pueblos indígenas. El Poder Ejecutivo Nacional dictó el decreto 672/2016 de creación del mencionado organismo, pero omitió realizar la consulta sobre este importante aspecto a todos los pueblos indígenas involucrados.

Ello motivó que numerosas organizaciones indígenas, a través del Parlamento de Naciones Originarias, manifiesten su rechazo por tratarse de un decreto elaborado y aprobado sin participación ni consulta a los pueblos, organizaciones y comunidades indígenas de todo el país; no aborda las demandas fundamentales (ley de propiedad comunitaria de la tierra y el derecho al consentimiento, libre, previo e informado a través de la realización de la consulta que el gobierno está obligado a realizar); se propone conformar un Consejo Consultivo con representantes de autoridades indígenas de toda Argentina, que atienda la emergencia y la coyuntura, la mayor amenaza en los territorios indígenas, como es la industria extractiva, desmonte, desplazamiento de comunidades, desalojo, judicialización, agro tóxicos, entre otros (CELS, 2016).





Figura 1. Mapa de distribución territorial de las comunidades de los pueblos originarios de la República Argentina. Adaptado de Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (2010).

En cuanto al problema de la relación entre el Estado, el sector privado y las comunidades indígenas, es de público conocimiento que existe poca o nula intervención del Estado provincial y nacional ante las denuncias por manejo irresponsable de los recursos forestales; discriminación de parte de los Estados provinciales cuando las comunidades aborígenes presentan planes de ordenación de bosques nativos y criterios de extracción; la no participación en la toma de decisiones para la elaboración de las leyes de bosques nativos. También existe una marcada falta de recursos para sustentar los gastos comunitarios de los pueblos indígenas, hecho que los lleva a explotar el bosque sin asistencia técnica ni inversión que les permita hacer un buen manejo de los recursos por falta de presupuesto y ausencia de planes de manejo de los recursos forestales. Ello, más el manejo político de la promoción por parte del Estado para atraer capitales privados para proyectos vinculados al turismo, minería, industria del papel y la madera, y al sector agropecuario, conlleva al desplazamiento forzoso de las comunidades, genera aglomeraciones y no les permite el buen aprovechamiento de la tierra (CAG, 2010).

Con respecto a la deforestación en territorio ancestral, un caso particular se da en la denominada región chaqueña: el 22% de la superficie continental de la Argentina

corresponde a la ecorregión del Gran Chaco Americano, la cual abarca total o parcialmente trece provincias del norte del país. La región chaqueña argentina constituye el territorio ancestral de numerosos pueblos indígenas, como el pueblo wichí, iyojwaja (chorote), nivaklé (chulupí), qom (toba), moqoit (mocoví), que se suman a los numerosos pueblos que habitan la región en Paraguay y Bolivia, los que, en algunos casos, son pueblos transfronterizos. Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) del INDEC, del año 2004, 136 mil personas que pertenecen a pueblos indígenas habitan en el chaco argentino. Los bosques secos de esta región atraviesan un fuerte proceso de deforestación, con la habilitación de nuevas tierras para monocultivos como la soja, en su mayor parte por vía de desmontes. Frente a esta conflictividad creciente relacionada con la tierra y el territorio, y por el reclamo de organizaciones indígenas, campesinas y de derechos humanos, se sancionaron, además de la ley N.º 26.160 mencionada, las leyes N.º 26.331 de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos y la N.º 26.737 de Protección al Dominio Nacional sobre la Propiedad, Posesión o Tenencia de las Tierras Rurales, conocida como Ley contra la Extranjerización de la Tierra (CELS, 2016).

Lo grave de esta situación pasa por las presiones que sufren las comunidades indígenas, a raíz de los pedidos de autorización de desmontes y cultivos sobre sus territorios tradicionales, sin que se hayan relevado la totalidad de las comunidades indígenas y sus territorios ni, tampoco, adoptado las medidas adecuadas para que cuenten con el título que les brinde seguridad jurídica. Los casos de Salta y Formosa son especialmente preocupantes, pues en la primera se observan serios problemas de monitoreo y mecanismos participativos alternativos para habilitar tierras para desmontes, mientras que en la segunda existe ordenamiento de bosques donde apenas se define la protección de un 25 % de los bosques nativos en la provincia de Formosa, lo cual deja al resto en condiciones de permitir el avance de desmontes sin que se hayan resuelto previamente las reivindicaciones de los derechos territoriales de los pueblos indígenas (CELS, 2016).

A manera de ejemplo sobre la situación de los pueblos originarios se refieren algunas comunidades más representativas:

Comunidades kolla: Se emplazan en la parte occidental del noroeste argentino (NOA), particularmente en tres zonas: la Puna cuya altitud supera los 4000 m.s.n.m., de clima árido andino, caracterizada por la sequedad, el frío y fuertes vientos; a distancias que alcanzan los 1750 km desde la capital del país; la Quebrada de Humahuaca con altitudes entre 600 y 2000 m.s.n.m.; y los valles andinos de altura; a más de 1700 km de la capital federal. La explotación de los recursos forestales y naturales afecta la ecología y la salud indígena, a la vez que genera escasos puestos de trabajo; por lo que se convierte en una amenaza para los kolla (Golluscio, 2008; Soruco Wayne,

2010). El pueblo kolla transita hoy el camino del fortalecimiento de la identidad, la revalorización de tradiciones y el reclamo de sus derechos constitucionales. En el noroeste argentino hay más de 50.000 personas que se autorreconocen kollas y muchas de ellas viven en comunidades y están nucleadas en organizaciones (Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016).

Comunidades wichí: habitan en la zona del “Gran Chaco”, catalogada como el segundo ecosistema de importancia en Latinoamérica, después de la Amazonía, y que se extiende en la parte oriental del NOA (van Dam, 2000). La desertificación de las tierras a causa de la ganadería provoca períodos de hambre e inanición a los pueblos wichí, haciéndolos depender mucho más de empleos ocasionales para sobrevivir (Survival-International, 2010a). Las ocupaciones más frecuentes son de cosecheros en las fincas criollas, peones en ingenios de azúcar o algodón, o trabajadores golondrina en otras provincias. Sin embargo, la falta de trabajo es generalizada (Golluscio, 2008). En marzo de 2006 hubo graves inundaciones, aceleradas por la deforestación, que provocaron la disminución de la vida animal y la diversidad vegetal en el monte (Survival-International, 2010a), desplazamientos forzados y pérdida de tierras relacionados al avance de la frontera agrícola para monocultivo de soja, la explotación petrolera y forestal. Se calcula que desde 1988 hasta el 2009 se deforestaron aproximadamente 2,3 millones de hectáreas en la zona (WRM, 2009).

Las comunidades vecinas wichí San José (Chustaj Lhokwe) y cuchuyy sufren un proceso de pérdida de sus territorios ancestrales ante el avance de la deforestación. Se suma un proceso de compra y venta de los títulos de las tierras donde habitan, por parte de empresas y particulares. Así se ha venido expulsando a los grupos indígenas hacia los centros urbanos y otros aún permanecen resistiendo en espacios reducidos con pérdida de sus bosques y bienes naturales, culturales e históricos. Esto ha desencadenado diversos conflictos tanto con comunidades campesinas como con las empresas que ejercen presión sobre las comunidades para que abandonen y cedan derechos sobre sus territorios a fin de poder desmontarlas. Actualmente la aplicación de agroquímicos sobre los campos que ya están en producción ha afectado las fuentes de aguas naturales y la salud de miembros del pueblo Wichi que se encuentra rodeada de grandes extensiones de cultivos de soja, maíz y poroto (CELS, 2016).

Guaraníes: Constituyen uno de los pueblos indígenas de mayor presencia territorial en el continente americano. Habitan desde hace más de dos mil años estos vastos territorios. Son pueblos con alta movilidad, pero esto no quiere decir que son nómadas sin residencia fija; de hecho, viven en aldeas de diverso tamaño y son buenos agricultores (EMGC, 2016). Son de origen amazónico; y se ubican en comunidades al oeste del Gran Chaco. (Survival-International, 2010b). Habitan comunidades

rurales, urbanas o periurbanas, generalmente en terrenos fiscales (Golluscio, 2008). La actividad petrolera amenaza con la biodiversidad de la Selva de Yungas y Pedemonte Andino donde habitan los pueblos guaraníes (Soruco Wayne, 2010).

A pesar del reconocimiento de los pueblos guaraníes en la Argentina basado en la Reforma Constitucional del año 1994, y la aprobación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas, de la Organización Internacional del Trabajo, vigente en la Argentina desde el año 2001. en el 2006 se dictó la Ley Nacional 26.160 de “Emergencia Territorial Indígena” que ordena el relevamiento de los territorios de uso de las comunidades y suspende los desalojos. Esta reserva taxativa debería impedir cualquier acto en este sentido desde fines del año 2006; sin embargo, durante el período de vigencia de esta ley se verificaron en Misiones nuevos actos de desalojo, sin intervención de la Dirección de Asuntos Guaraníes (DAG) en apoyo a las comunidades amenazadas, además del caso de Alecrín, ya mencionado arriba. Uno de ellos afectó a las familias localizadas en Mbokajaty (San Ignacio), con personal policial acompañando a un presunto propietario de la tierra. Otro caso se verificó en Ysry, con cercado por parte de un propietario lindero del arroyo en el que se acopian de agua las 18 familias, así como destrucción de casas, sembrado e intimidación a menores de edad y mujeres con disparos de armas de fuego por parte de personal de ese establecimiento. La comunidad decidió presentar el reclamo judicial en el mes de septiembre, a la vez que demandó al INAI el urgente reconocimiento de sus territorios.

También en el Alto Uruguay, las aldeas Arachá Poty, Takuaruchú, Kapi’í Yvaté y Tekoá Ymá denunciaron en reiteradas oportunidades ante las autoridades provinciales sobre las tareas de desmonte, aparentemente autorizadas en algunos casos por el Ministerio del ramo, identificaron al menos a dos de ellas: las empresas Moconá S.A. y Harriet S.A. En los meses previos al relevamiento territorial, la comunidad de Tekoá Ymá sufrió la presencia de grupos de intrusos que marcaban árboles para el desmonte. El caso es especialmente grave, ya que Tekoá Ymá, al igual que las restantes, se encuentra en plena Reserva de Biósfera Yaboty, con un reconocimiento de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) que, obviamente, requiere especiales cuidados y tratamientos del ecosistema, con compromiso de control gubernamental; tema sobre el que volveremos más adelante, al considerar el tratamiento que se ha hecho en Misiones de la Ley de Bosques (EMGC, 2016; Gorosito Kramer, 2013).

Fueron también afectadas por intentos de desalojo las familias que componen la comunidad de Ka’á Kupé, presionadas por la empresa CARBA S.A. En la misma región, Tekoá Porá y guaraní han sufrido el desmonte de los sucesivos titulares registrales: Papel Misionero y Banco Macro. En cercanías de la localidad de San

Pedro, la comunidad Tekoá Arandú o Pozo Azul no solo ha sufrido el saqueo de sus montes, sino que además su cacique fue incriminado como responsable del apeo ilegal, en un intento frustrado de la DAG por destituirlo, ya que se contaba entre los líderes comunitarios críticos al desempeño del organismo provincial y de su titular (Gorosito Kramer, 2013).

En la evaluación sobre el cumplimiento del pacto internacional de derechos civiles y políticos en Argentina en el marco de la presentación del quinto informe periódico ante el Comité de Derechos Humanos en su 117° período de sesiones de 2016 (CELS, 2016), reconoce una serie de casos emblemáticos de conflictos de tierras aborígenes y violaciones a sus derechos (Tabla 1).

Tabla 1
Casos emblemáticos de los pueblos originarios de la Argentina

Caso	Reclamo	Pueblo	Fallo
Miraflores, General Güemes- Chaco	Recuperar territorio originario en la ciudad de Juan José Castelli (Chaco).	Qom y Wichí	Favorable al derecho a la propiedad comunitaria indígena. A la fecha el poder ejecutivo no formalizó propuesta de garantía del derecho.
Reserva Grande o Reserva Del Oeste, General Güemes - Chaco	Reconocimiento de persona jurídica de orden público no estatal de la organización MOWITOB para administrar los territorios.	Qom, Wichí y Moqoit	Decretos del Poder Ejecutivo Provincial que dividieron el territorio y reconocieron ocupaciones no indígenas. A la fecha no existe título de propiedad.
Comunidad Wichi El Pajarito, Patiño-Formosa.	Entrega de documentos de identidad. Impedir la tramitación de personería jurídica a sus comunidades.	Wichi	Aún sin tramitación de títulos comunitarios de tierra y también ha sido negada la personería jurídica indígena.
Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat (Nuestra Tierra).	Falta de reconocimiento legal del territorio de ocupación tradicional de las comunidades indígenas de Salta.	71 comunidades	La Comisión Interamericana aprobó y declaró violado diversos derechos consagrados en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y realizó recomendaciones al Estado argentino para garantizar el territorio ancestral en reclamo.
Salas y otros contra la provincia de Salta y gobierno nacional.	Cese del desmonte de bosques nativos en los Departamentos de San Martín, Orán, Rivadavia y Santa Victoria (Salta).	comunidades aborígenes y criollas de Salta	Se realiza presentación ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación debido a la continuidad de los desmontes, y la Corte entendió que no tenía competencia pues atañe al poder de policía que ostentan las provincias.

Fuente: Alanda y Victoria, 2016.

Por su parte las comunidades proponen que el Estado demuestre mayor interés frente a los petitorios de las organizaciones aborígenes; bregue por el cumplimiento de la legislación indígena ante el estado municipal, provincial, y nacional; que promueva convenios entre las comunidades aborígenes y el gobierno para garantizar la ejecución de proyectos, que contemplen la asociación entre universidades nacionales, instituciones académicas y de investigación, etc., aportando estos últimos la parte técnica; todo ello, si bien se encuentra contemplado en el marco de las leyes nacionales y provinciales de bosques, existe una falta de articulación para llevarlo a cabo.

Por otra parte, a través de los organismos que tienen competencia sobre el control del medio ambiente y de los recursos naturales existentes, debería establecerse una legislación y códigos ambientales sobre los recursos de los territorios o áreas restringidas en posesión de los grupos indígenas (SAyDS, 2010). Además, establecer programas de control sobre el uso sustentable de los recursos naturales del bosque, con base en la investigación científica y en la experiencia en el manejo de los recursos más importantes: a. Productos de la madera; b. Fauna silvestre, aves regionales, peces, productores de la miel (apicultura). Y en lo que atañe a esto, establecer un nivel de usufructo realista y sustentable para las especies, monitoreando su existencia y diversidad en niveles razonables; debido a que la ética de la sustentabilidad actualmente no se funda en la ley natural (Leff, 2002).

También debería llamarse a concertar la creación de financiamiento de programas de proyectos indígenas para efectivizar la conservación de los bosques y la capacitación de los pueblos aborígenes, y premiar en forma de incentivos a las comunidades que mejor cuidan su monte. Y no menos importante, sería resolver el problema de la asignación de la propiedad de la tierra de aborígenes. Alambrar o delimitar las extensiones de tierras o reservas indígenas para evitar saqueos e incendios.

Es claro que no existe suficiente información en nuestro país para planificar programas y proyectos de reparación y explotación sustentable de los recursos forestales nativos. Por tanto, a partir de la información de carácter cualitativo obtenida, se procurará determinar los fundamentos y estrategias necesarios para inducir a la dirigencia en la adopción de decisiones destinadas a dar sustentabilidad a la utilización de los recursos que se extraen del bosque nativo y, además, establecer alianzas y acciones entre los actores sociales involucrados en el uso y aprovechamiento del bosque (FAO, 2004).

Con respecto al valor cultural del bosque nativo, La ley valora explícitamente su aporte en la defensa de las identidades culturales del campesinado y pueblos originarios (REDAF, 2008) que residen, efectivamente, en las proximidades de

extensiones de bosque nativo; indagar sobre los usos culturales y ancestrales es casi una redundancia en toda la bibliografía producida por ciencias como la antropología social, el folklore y las diversas variedades de etnociencia. Es evidente el vínculo indisoluble que une los sistemas religiosos, simbólicos y de tradiciones de estas comunidades con su entorno boscoso. Por ello, los bosques nativos son considerados generalmente una necesidad absoluta para la continuidad de los modos de vida tradicionales de estos pueblos (García, Panizza y Paruelo, 2013).

También hay que destacar los avances en el reconocimiento de sus derechos; como que, tras 17 años de negociación, la Organización de los Estados Americanos (OEA) adoptó la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. A pesar de ello, en todo el continente los pueblos indígenas continuaron siendo víctimas de abusos contra sus derechos a sus tierras, territorios, recursos naturales y cultura. En Argentina, como en otros países latinoamericanos, la realidad para miles de personas era una vida empobrecida por la exclusión, pobreza, desigualdad y discriminación (Amnistía Internacional, 2017).

Los pueblos indígenas siguieron viéndose desplazados a la fuerza de sus propias tierras por agentes estatales y no estatales que buscaban su propio beneficio económico. Los proyectos de desarrollo amenazaron la cultura de estos pueblos y hasta dieron lugar al desplazamiento forzado de comunidades enteras. Además, con frecuencia se les negó una consulta significativa y su derecho al consentimiento libre, previo e informado. Luego de muchos años de reclamos y violencia de por medio, sus líderes consiguieron un avance positivo con el inicio de investigaciones de ámbito latinoamericano sobre mujeres y niñas indígenas desaparecidas y asesinadas denunciadas por el gobierno canadiense (Amnistía Internacional, 2017).

Hay debates que se han abierto, pero no se han resuelto aún; entre los más importantes está el referente a la titulación de tierras. En este asunto, las preocupaciones de las mujeres, los pueblos indígenas y otros pueblos rurales, así como la amenaza creciente del acaparamiento de tierras, demandan cada vez más innovación, cooperación y creatividad por parte de los movimientos. Pero, si de algo podemos estar seguros, es de que en los próximos 20 años de lucha seguiremos presenciando la evolución de la forma de pensar de los movimientos, así como de las visiones en relación con la tierra y el territorio (Rosset, 2016).

Consideraciones finales

En este contexto es un hecho que para las comunidades indígenas que habitan los bosques nativos, los cambios tecnológicos de la sociedad industrial y las incursiones de los actores de la economía de mercado requieren de un continuo ajuste para poder

sobrevivir. La limitada capacidad de adecuación a las demandas de la sociedad no-indígena hace que los cambios les afecten de forma especial. Cada vez es más difícil para los indígenas de la región lograr un mínimo de subsistencia. Por ello los grupos indígenas se encuentran en una encrucijada que se ha agravado rápidamente por los cambios dramáticos de su medio ambiente durante los últimos años: la pérdida de la diversidad biológica erosiona su base material de sobrevivencia y la pérdida de tradiciones culturales debilita su base de valores y sus estructuras sociales.

En el proceso histórico de formación del Estado argentino, los pueblos indígenas fueron marginados, y muchas veces exterminados, de la participación plena en la vida nacional, sin respetar ni conservar sus pautas culturales y particularidades que lo identifican. Esta marginación aún hoy continúa impidiendo a los pueblos indígenas tener plena participación en los procesos políticos, económicos y de toma de decisiones de la sociedad nacional, y es generadora de conflictos de diversa índole. Esta situación se ve claramente en el hecho de que Argentina como país, aún no ha reconocido su carácter plurinacional, multicultural y pluriétnico; pero la Ley 26.331 representa un enorme avance para la protección del bosque nativo en Argentina. La sanción de esta ley instaló la necesidad del ordenamiento territorial en los sistemas políticos provinciales y en la opinión pública, con lo cual se fijó una base para nuevas alternativas de planificación que contemplen las dimensiones sociales, culturales, económicas y ambientales.

Referencias

- Alanda, G., y Victoria, M. (2016). La problemática de tierras de las comunidades aborígenes en Argentina. Una cuestión de política pública pendiente. *XIV Congreso Mundial De Derecho Agrario*. Unión Mundial De Agraristas Universitarios (UMAU). San José de Costa Rica. 17 pp. Recuperado de http://fhu.unse.edu.ar/images/Institutos/indemercc/LINKS%20DOCUMENTOS.%20La%20problem_tica%20de%20tierras%20de%20las%20comunidades%20abor_genes%20en%20Argentina.pdf
- Amnistía Internacional. (2017). *El Informe 2016/17 de Amnistía Internacional documenta la situación de los derechos humanos en el mundo durante 2016*. Recuperado de <https://www.amnesty.org/download/Documents/POL1048002017SPANISH.PDF>
- ANSES [Administración Nacional de la Seguridad Social]. (2010). *Marco de Planificación para Pueblos Indígenas en el Proyecto "Protección Social Básica" Financiamiento Adicional (AF ABP)*. Recuperado de <https://www.anses.gob.ar/archivos/cartilla/9d2d453ab4ce975bec13c33d85d587efa956954f.pdf>
- CAG [Cuerpo de Administradores Gubernamentales]. (2010). *Los bosques nativos y la preservación del medioambiente. Área temática: Política ambiental*. Argentina: Ed: Observatorio de Políticas Publicas. CAT-OPP /CAG 2010/14



- CELS [Centro de Estudios Legales y Sociales]. (2016). *Evaluación sobre el cumplimiento del pacto internacional de derechos civiles y políticos en Argentina en el marco de la presentación del quinto informe periódico ante el comité de derechos humanos 117° período de sesiones. Derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Recuperado de <http://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2016/07/CELSInforme-alternativoComiteDDHH.pdf>
- Cruz, A. (2010). *Pueblos originarios en América. Una guía introductoria de su situación*. Pamplona – Iruña: Aldea Alternativa Desarrollo.
- EMGC [Equipo Mapa Guarani Continental]. (2016). *Pueblos guaraníes en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay*. Campo Grande: Grafica Mundial.
- FAO [Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura]. (2006). Informe nacional complementario Argentina. En *Estudio de tendencias y perspectivas del sector forestal en América Latina al año 2020. Compendio de datos*. Roma: (FAO). Recuperado de <http://www.fao.org/docrep/006/j1901s/j1901s00.htm#TopOfPage>
- Frites, E. (2011). *El Derecho de los Pueblos Indígenas - Anexo I – Punto D*.
- García, M., Panizza, A., y Paruelo, J. (2013). Ordenamiento territorial de bosques nativos: Resultados de la zonificación realizada por provincias del norte argentino. *Ecología Austral*, 23(2), 97-107. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1667-782X2013000200003&lng=es&tlng=es.
- Golluscio, A. (2008). *Los pueblos indígenas que viven en Argentina. Informe de actualización 2002* (1ª ed.). Buenos Aires: PROINDER (Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios). Ministerio de Economía y Producción. Buenos Aires, Argentina.
- Gorosito, A. (2013). Guaraníes en Misiones (Argentina). Tierras y bosques 2011. Nuevos escenarios para viejas cuestiones, *RUNA*, 34(1), 31-47. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282013000100003&lng=es&tlng=es.
- INDEC [Instituto Nacional de Estadística y Censos]. (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Pueblos Originarios. Región Noroeste Argentino NOA. Serie D N.º1. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. 130pp.
- Leff, E. (2002). *Ética, vida, sustentabilidad*. México: PNUMA.
- Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. (2016). *El pueblo Kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas* (1ª ed. ilustrada). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Autores.
- Orzuza, S. (2013). Concepciones y prácticas indígenas sobre la salud y la enfermedad. Conocerlas para respetarlas. *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*, 67-78.

- REDAF [Red Agroforestal Chaco Argentina]. (2008). *Ley de bosques: Una oportunidad para participar y proteger nuestros recursos naturales*. Cartilla informativa ley n.º 26.331 de presupuestos mínimos de protección ambiental de los bosques. Recuperado de http://redaf.org.ar/wp-content/uploads/2008/07/cartilla-bosques-redaf_pdf
- Rosset, P. (2016). La reforma agraria, la tierra y el territorio: Evolución del pensamiento de La Vía Campesina. *Mundo Agrario*, 17(35), 021-25.
- SAyDS [Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable]. (2010). Informe del objetivo: Propuestas de gestión que integren a las comunidades de pueblos originarios y familias rurales. Producto 15. Consultoría Manejo Forestal Sostenible y Comunidad.
- Soruco Wayne, A. (2010). *La Argentina excepcional: Comunidades indígenas del norte Argentino*. Una caracterización sociosanitaria y aproximación al desarrollo humano en comunidades Kolla, Wichí y Guaraní del noroeste argentino. Recuperado de <http://nutricionoriginarios.blogspot.com.ar/2010/07/la-argentina-excepcional.html>
- Survival-International. (2010a). *Los wichí*. Recuperado de <https://www.survival.es/indigenas/wichi>
- Survival-International. (2010b). *Los guaraníes*. Recuperado de <https://www.survival.es/indigenas/guarani>
- UNICEF [United Nations International Children's Emergency Fund]. (2008). *Los derechos de los pueblos indígenas explicados para todas y para todos*. Recuperado de <https://www.unicef.org/argentina/sites/unicef.org/argentina/files/2018-04/TusDerechosEnTuLengua2.pdf>
- Van Dam, C. (2000). Condiciones para un uso sostenible: El caso del Chaguar (*Bromelia hieronymi*) en una comunidad wichí del chaco argentino. *Revista de desarrollo rural y cooperativismo agrario*, 4, 159-197.
- WRM (World Rainforest Movement). (2009). Argentina: Mujeres wichí y guaraní denuncian la tala de la soja. *Boletín del Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales (WRM)*, N° 145. Recuperado de <https://wrm.org.uy/fr/bulletins/numero-145>

Recibido: 21/3/2018

Aceptado: 20/7/2018





Prácticas genocidas e intimidación de los paramilitares al movimiento intelectual en la Universidad de Córdoba-Colombia

Genocidal Practices and Paramilitary Intimidation to the Intellectual Movement at the University of Cordoba, Colombia

Práticas do genocídio e intimidação dos paramilitares ao movimento intelectual, na Universidade de Córdoba, Colômbia

Dra. María Alejandra Taborda Caro^{1*}

“las nuevas guerras se ganarían en el campo intelectual, en la cultura y las ideas”.
Antonio Gramsci

Resumen

La Universidad de Córdoba en Colombia ha sido declarada objeto de reparación colectiva, un caso único sui géneris en el mundo. El plan contempla 48 medidas, entre ellas dotar al alma máter de un nuevo estatuto universitario, para remplazar al implementado por las Autodefensas Unidas de Colombia AUC entre los 90 y comienzos del 2000, por lo que se denominó “la toma a sangre y fuego”, en la que fueron asesinados dieciséis integrantes de esta institución y otro grupo, de al menos seis profesores, tuvo que exiliarse. En el departamento de Córdoba se han mezclado dos fenómenos de signo opuesto que facilitaron las prácticas genocidas. Por un lado, el clientelismo político que atrapa un electorado en extrema pobreza cautivo a un cacique que concentra un poder territorial, por otro lado, un grupo que actúa bajo una triada:

1 Geógrafa, Licenciada en Ciencias Sociales. Magíster Geografía, doctora en Educación. Coordinadora Maestría en Ciencias Sociales, Universidad de Córdoba, Colombia. Este artículo hace parte de los resultados de una investigación que la autora viene desarrollando en su formación posdoctoral en el Centro de Estudios sobre Genocidio-Argentina.



teratenientes-ganadería y narcotráfico. Es así que se consolida una de las más impactantes concentraciones de tierra en la historia contemporánea del país. Al finalizar la década pasada, los periódicos titulaban que ser educador en Córdoba es "la profesión más peligrosa". Este documento hace parte de una investigación más amplia que da cuenta de las estrategias de los grupos paramilitares para tomarse las universidades del estado, como una maniobra de guerra, recurriendo al control académico, de los sindicatos y del movimiento estudiantil. Metodológicamente, se procede a través de un análisis de documentos prescriptivos, testimoniales, periodísticos (investigaciones, reportajes, columnas de opinión, etc.), y académicos (artículos de investigación, libros, informes de estudios de pregrado y posgrado) entrevistas a profundidad.

Palabras clave: prácticas genocidas, paramilitarismo, Universidad de Córdoba, movimiento intelectual.

Abstract

The University of Cordoba in Colombia has been declared as a beneficiary of collective reparation, a unique sui generis case in the world. The plan contemplates 48 measures, among them providing the alma mater with a new university statute to replace the one that the United Self-Defense Forces of Colombia (AUC) implemented between the 1990s and the beginning of 2000, by what was called "the bloody and merciless occupation" in which sixteen members of this institution were assassinated, and another group of at least six professors had to go into exile. In the department of Cordoba, two phenomena of opposite sign have been mixed; they facilitated genocidal practices. On the one hand, the political clientelism that traps an electorate in extreme poverty captivated a cacique who concentrated a territorial power. On the other hand, a group that acted under the following triad: landowners, livestock and drug trafficking. Thus, one of the most impressive concentrations of land in the contemporary history of the country was consolidated. At the end of the last decade, newspapers headlined that being an educator in Cordoba was "the most dangerous profession." This paper is part of a wider investigation that gives an account of the strategies of paramilitary groups to take over State universities as a war maneuver, using academic control of unions and student movements. Methodologically, we proceed through an analysis of prescriptive, testimonial, journalistic (such as investigations, reports, opinion columns), and academic (research articles, books, reports of undergraduate and graduate studies) documents, as well as in-depth interviews.

Keywords: genocidal practices, paramilitarism, University of Córdoba, intellectual movement.

Resumo

A Universidade de Córdoba, Colômbia, foi declarada objeto de reparação coletiva, um caso único sui generis no mundo. O plano inclui 48 medidas, incluindo o fornecimento da alma mater com um novo estatuto universitário, para substituir a implementação pela AUC das Forças de Autodefesa da Colômbia entre os anos 90 e o início de 2000, para o que foi chamado de "pegar sangue e fogo", em que dezesseis membros desta instituição foram assassinados e outro grupo, de pelo menos seis professores, teve que se exilar. No departamento de Córdoba misturaram-se dois fenômenos de sinal oposto que facilitaram as práticas genocidas. Por um lado, o clientelismo político que captura um eleitorado em extrema pobreza preso a um cacique que

concentra um poder territorial, por outro lado, um grupo que age sob uma tríade: proprietários de terras, gado e tráfico de drogas. É assim que uma das concentrações mais impressionantes de terra na história contemporânea do país está consolidada. No final da última década, os jornais disseram que ser educador em Córdoba é "a profissão mais perigosa". Este documento é parte de uma investigação mais ampla que dá conta das estratégias dos grupos paramilitares para levar as universidades do estado, como uma manobra de guerra, recorrendo ao controle acadêmico, aos sindicatos e ao movimento estudantil. Metodologicamente, passamos por uma análise de documentos jornalísticos prescritivos, testemunhais (investigações, relatórios, colunas de opinião, etc.) e acadêmicos (artigos de pesquisa, livros, relatórios de estudos de graduação e pós-graduação) em entrevistas aprofundadas.

Palavras chave: Prácticas genocidas, paramilitarismo, Universidade de Córdoba, movimiento intelectual.

Introducción

La figura de profesor o investigador de una universidad inspira distinción y deferencia. A consecuencia de la crisis moral por la que atraviesa hoy la sociedad, los símbolos de prestigio de otros tiempos, sacerdotes, médicos y políticos, comienzan a claudicar; no pasa así con el docente, este sigue siendo fuente de inspiración. La fuerte estratificación social en Latinoamérica hace que la formación universitaria se convierta en una de las pocas posibilidades que se tiene para mejorar una posición. Un título permite un mejor ingreso en el mercado laboral y se convierte en un capital cultural institucionalizado. Al ser la formación profesional una de las opciones que se tienen para contrarrestar la inequidad social; lo contradictorio es que algunas universidades se hayan convertido en epicentros de corrupción, clientelismo y violación reiterativa de los derechos humanos.

La Universidad de Córdoba es una institución de carácter regional, su eje primordial es la movilidad social para transformar los espacios provinciales. Su misión se concentra en fomentar la ciencia y la cultura, generar y difundir el conocimiento, al ofrecer variadas opciones educativas. Con cincuenta años de existencia y aproximadamente quince mil estudiantes, aporta una amplia oferta de pregrados y posgrados. En los años noventa, el sistema nacional de transferencias permitió que su presupuesto se duplicara por diez, al alcanzar una atractiva suma de casi sesenta mil millones de pesos (ASPU, 2007, p. 4), para convertirse en el recurso público más importante de la región. Finalmente, la universidad también tiene otra función: atender la formación de los estudiantes de estratos uno y dos, la única de su condición en el departamento.

Durante la década de 1995 a 2005, en la universidad pública del caribe colombiano, se instaló un ambiente generalizado de terror y miedo. Actividades como



el exilio de estudiantes y maestros, la aniquilación, el asesinato y las acciones de limpieza social, se convirtieron en eventos aparentemente aislados que, sin embargo, al mirarlos en conjunto, se puede identificar en ellos una relación directa con lo que denominamos aquí prácticas de exterminio al movimiento intelectual, manifestadas en intimidaciones y desapariciones a líderes; fue la aplicación de una política de terrorismo estatal que allanaba, perseguía y eliminaba a todo aquel que confronta el Estado, fuera sindicalista, periodista, sacerdote o maestro.

La irrupción del paramilitarismo en la universidad colombiana significó la proliferación de amenazas, homicidios, extorsiones y secuestros a integrantes de la comunidad universitaria dentro y fuera de su ámbito físico. El asesinato de profesores al interior de los centros de estudio, la constante aparición de panfletos amenazantes con nombres y apellidos de docentes y alumnos, la cooptación administrativa y académica de las universidades, la forzada salida de exiliados, y la permanente zozobra, reinaron en algunos claustros universitarios.

Las anteriores intervenciones han sido tangencialmente estudiadas como fenómenos aislados contra determinados académicos. Esta mirada sesgada no ha permitido estudiar estas acciones delictivas dentro de los centros de educación, están vinculados con comportamientos premeditados, organizados y orquestados hacia las universidades públicas de la región, y son el resultado de políticas de terror y de manifestaciones de prácticas de exterminio que aún no terminan y que se mantienen con nuevos rasgos.

Este artículo intenta de una manera más amplia explicar las prácticas de exterminio de los paramilitares de la Universidad de Córdoba, y avanzar en comprender este fenómeno más allá de las tradicionales descripciones de corte periodísticos, este se divide en cuatro partes: la primera muestra las políticas de orden estructural consolidadas a través de los agenciamientos internacionales y planes globales que concertaron acciones contrainsurgentes en las universidades públicas, especialmente contra el movimiento estudiantil, como el plan Atcon, Unesco, entre otros. En la segunda se muestra cómo se empoderan en el departamento de Córdoba grupos guerrilleros y paramilitares, su incidencia en la universidad y cómo esta alma máter se configuró en una estrategia de los grupos armados para su control económico y territorial. La tercera parte, a través de disertaciones conceptuales sobre prácticas genocidas y de exterminio manifestadas en lo que se denominó la toma a sangre y fuego de la Universidad de Córdoba: silenciamiento, clientelismo, desapariciones, miedo, exilio, aniquilamiento. Todo lo anterior, como estrategias de exterminio del movimiento intelectual de la Universidad de Córdoba, y finalmente, conclusiones.

Universidad, intelectualidad y planes contrainsurgentes

En los años sesenta del siglo pasado, surge el Informe Atcon (1963), que descalifica a la universidad pública y recomienda pasar “de la rebeldía y la hostilidad contra todas las formas de autoridad a la cooperación, el interés, el respeto y la disciplina” (p. 89). El escrito incentiva a los propietarios y los beneficiarios de los centros de educación privados a tomar la responsabilidad de la formación superior. En buena parte de las páginas de este documento, se muestra la inconveniencia de la exacerbada oposición del movimiento estudiantil a las nuevas políticas globales, y se preocupa por el rechazo a lo que se denominó “penetración yanqui”, a través de los Cuerpos de Paz y demás tratados de ayuda, como el Plan Marshall (1947), y el Consejo para la Asistencia Económica Mutua (COMECON); en ambos se afirma según Gutiérrez (2011) “la necesidad de sustituir la vieja estructura politizada e ineficiente de la universidad estatal por modernos campus privados de educación superior”. (p. 56) la idea de una universidad asistida por el estado comenzaba a restringirse y a fortalecerse un modelo privado.

La lucha contrainsurgente tenía como eje articulador a las universidades, para ello se creó la Escuela de las Américas (1946), un hito ligado al Departamento de Defensa de Estados Unidos que funcionó hasta 1984 desde Panamá. La escuela formó los militares y los policías, que durante finales del siglo XX posibilitaron el control del orden público, la delincuencia y el accionar frente a los grupos de oposición política esta término “convirtiéndose en un instrumento determinante para la difusión de la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN) en el hemisferio” (Riva, 2009, p. 6).

Entre los alumnos de la escuela se encontraron los militares que hicieron parte de una inmensa escala de represión y autoritarismo en el cono sur, las estrategias antisubversivas y la persecución a los movimientos estudiantiles hacían parte de una escalada comandada y diseñada en las escuelas americanas del ejército y la policía. En el caso de Colombia algunos de sus egresados resultaron implicados en masacres como las de Urabá y Trujillo (Casullo, 2004,). Pese a lo anterior los diversos estudios sobre el terrorismo de estado de manera tangencial han relacionado la escala de violencia que por varias décadas ha hecho presencia en el cono sur.

A un número destacado de estudiantes, educadores, sindicalistas y maestros se les torturó, violó, asesinó, desapareció y masacró, al generar una política contrainsurgente diseñada desde la Escuela de las Américas. Adicionalmente, se reglamentaron los aparatos judiciales con el ánimo de judicializar la protesta de trabajadores, religiosos, líderes estudiantiles y campesinos que luchaban por los derechos de los menos favorecidos. Se fueron creando, entonces, las posibilidades para normalizar

la “ocupación” de las instituciones estatales, por parte de los militares. Todo lo anterior sirvió como legitimación del nuevo militarismo surgido en los años sesenta en América Latina (Rouquie, 1984; Maira, 1990; Rivas, 2009).

Adicionalmente, se instaura el Plan Cóndor, el 25 de noviembre de 1975, en Santiago de Chile; quienes lo diseñaron no se encontraban solamente en la CIA, ni en las ideas de los analistas de la GESTAPO, esta política se consolidó con Manuel Contreras, el jefe de la DINA (policía secreta chilena) y los representantes de los servicios de inteligencia militar de Argentina (en las postrimerías del gobierno de María Estela Martínez de Perón), también participaron representantes de Bolivia, Paraguay y Uruguay (estos últimos con gobiernos militares o controlados por los militares) (Calloni, 2006; Ferreira, 2014; Palummo; Rolo, y Pedro, 2015). La estrategia montada apuntaba a aniquilar militantes de izquierda, estudiantes y trabajadores de la cultura y la intelectualidad, y todos los demás protagonistas en ascenso de las luchas populares.

El Plan Cóndor se estableció como una organización clandestina internacional, con un fuerte carácter de ayuda regional contrainsurgente. Los diferentes países participantes montaron un sistema de cooperación que incluía el traslado de presos, de un país a otro, inteligencia compartida para la estrategia del terrorismo de Estado. Según las cifras evidenciadas por Nilson (1998), de los llamados “Archivos del Terror”, “generaron 50.000 personas asesinadas, 30.000 desaparecidas y 400.000 encarceladas” (p. 78).

La mirada puesta sobre el mundo intelectual como una esfera de control en la guerra fría era evidente; sin embargo, no ha sido lo suficientemente estudiada. El lugar modular que el mundo cultural adquirió como “arma operativa” la evidenciaron las investigaciones de Rodríguez (2004), al demostrar cómo la CIA se vio involucrada en actividades no muy usuales para una agencia de inteligencia, como la realización de giras artísticas, muestras, congresos, subvenciones a bibliotecas de algunas universidades, orquestas de refugiados, intercambios académicos, creación de cátedras subvencionadas, coloquios, y todo lo que fuera necesario para posicionar la cultura estadounidense en los ámbitos artístico, científico, tecnológico, entre otros.

Los adelantos de los soviéticos frente a la era espacial mantenían a los estadounidenses nerviosos de cara a la credibilidad de sus agencias. Se buscó crear un ambiente para descalificar el arte y la ciencia fomentados en el mundo socialista, que de manera constante se mostraban “paralizados” y “atrasados”. El ámbito cultural y académico adquirió así un lugar privilegiado, tanto como el militar, denominado

“arma operativa” que movilizaba y erosionaba, como también “las fuerzas hostiles” que se imponían con la Guerra Fría cultural.

La estrategia estaba montada, por un lado, se perseguían, desaparecían y aniquilaban intelectuales de la cultura, pensadores de amplios horizontes y, por otro lado, el andamiaje simbólico retomó la esfera académica como campo de batalla fundamental, con el fin de lograr las políticas hegemónicas diseñadas por el gobierno estadounidense. Lo anterior permitió recurrir sin suspicacia al convencimiento de intelectuales acreditados y reconocidos en el mundo académico y cultural, para conferir peso a sus acciones en aras de divulgar, fortalecer, acreditar, una ideología específica (Meyers, 1986; Paul, 2000; Janello, 2014). Sin duda como lo muestra Stonor (2001):

A mediados de los sesenta la Agencia podía presumir que contaba con el material humano para poder cubrir todos los puestos docentes de una universidad con sus analistas, el 50 por ciento de los cuales tenían títulos superiores y los 30 doctorados. En la CIA hay más intelectuales liberales por centímetro cuadrado que en ningún otro lugar del gobierno (p. 330).

Para el caso colombiano, Hernández (2002) rastreó el lugar que las fuerzas militares, al mando del general Fernando Landazábal Reyes, Ministro de defensa en 1982, le dieron a la intelectualidad:

“...Es un error combatir con exclusividad el elemento armado de cualquier organización sin antes haber puesto a buen cuidado, con suma energía, la organización constituida en la dirección intelectual de los organismos revolucionarios”. Se parte del supuesto de que el accionar de la insurgencia armada, tiene una dirección intelectual a la cual hay que atacar como parte de ese enemigo interno (p. 67).

A la universidad, según Gramsci (1967), le corresponde entre otras de sus actividades relacionadas con el conocimiento, desarrollar una cultura del pensamiento crítico y reflexivo, capaz de difundir con sospecha las verdades totalizadas. Por lo anterior, en el primer Congreso Nacional de Universidades por la Paz, desarrollado en las postrimerías del siglo XX, en Bogotá; se denunció que la academia se estaba atemorizada, amordazada, por lo que no se encontraba en el sistema público de formación un ambiente de sosiego y tranquilidad. Las amenazas, los panfletos y los profesores exiliados, además de los desaparecidos y asesinados eran acciones habituales en la época. (Rueda, 2000).

Sin duda una revolución silenciosa y potente se instauraba en las universidades de América Latina a mediados del siglo pasado (Souto, 2004). Se instituyó una

política global que rechazaba todo pensamiento insurgente, con una crítica a los movimientos estudiantiles, nuevas modalidades de ingreso y reducción de cupos, por un lado, y el surgimiento de una casta de intelectuales mimados por la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y financiados por Ford, Rockefeller y Carnegie; detrás de una fachada filantrópica, por otro lado, la autonomía universitaria tuvo escasos márgenes para introducir nuevos cambios en el sistema.

Presencia insurgente y paramilitar en la Universidad de Córdoba: intelectualidad en tensión

Existe en la universidad contemporánea una preocupación por establecer principios vinculados con las dinámicas de certificación atravesadas por la investigación, los procesos curriculares en todas sus facetas y las buenas prácticas de enseñanza. A la par, se evidencia una presencia cada vez menos notoria de aspectos valorativos y éticos, los discursos de la formación integral claudican frente a los requerimientos del mundo competitivo del trabajo, importa entonces muy poco la condición moral de los egresados.

La misión intrínseca de la universidad se relaciona con la difusión, la creación y la preservación de la ciencia y la técnica, pero especialmente con el reconocimiento de los bienes inmateriales de la sociedad. Adicionalmente, argumenta Velasco (2009) a estos centros le corresponde “educar la idea del saber como un bien de servicio ligado a los viejos y hoy muy necesarios postulados del humanismo: la preservación de la dignidad, el reconocimiento de la diversidad histórica del ser humano, la libertad, la autonomía del pensamiento, los derechos humanos y las libertades fundamentales” (p. 24). Es decir, la formación del ciudadano.

Igualmente, se olvida que la esencia misma del conocimiento lo lleva a asumirlo como bien social, no como un objeto de canje mercantil. Aunque, la rapidez y la simultaneidad con que se genera el saber le determina a la universidad cambios en sus planes de estudio con la idea de que lo que se requiere es el conocimiento útil, aplicado y contextualizado, para concrecionar personas críticas. Se instrumentaliza la educación y la creación de currículos, pasa a ser una actividad técnica. En este orden de ideas la labor de la universidad se convierte en una actividad intensamente compleja, en la que se vinculan acciones, símbolos, sentimientos, personas, doctrinas, objetos, instituciones.

La búsqueda de la verdad no es el fin último de la educación, Hernández (2010) insiste en que el primer y gran compromiso formativo es con la justicia, que no se circunscribe al cumplimiento de normas leyes, constituciones, sino se constriñe al uso del saber en la sociedad como bien común, descrito así por Hernández

(2015) como “evidencia de la responsabilidad social de la universidad hacia los universitarios y la población.”(p. 5) el compromiso está más allá del saber, está con el conocimiento, para ser y convivir.

En los años sesenta del siglo pasado la relación universidad sociedad se configuró al calor de la revolución cubana, la emergencia del movimiento insurgente en América Latina, y la manifestación global del estudiantado del mayo francés de 1968, como también, la manifestación estudiantil en Tlatelolco y el movimiento hippie de amor y paz, que junto con los grupos juveniles de Berlín repudiaban la guerra en Vietnam; la “primavera de Praga”, la insurrección contra Franco, pero especialmente, con la efervescencia de las luchas estudiantiles que crearon al interior de las universidades un ambiente propicio para albergar las ideas nuevas. Muchos intelectuales de izquierda deliberaban y asumían su rol específico en relación con la universidad, la guerrilla y el Estado (Markarian, 2011).

Más aún, la violencia y la confrontación ideológica y armada se tornaban en los mecanismos favoritos de resolución para los conflictos. Al calor de las luchas, el Estado refinaba sus poderosos instrumentos de control y la colectividad universitaria, en el caso colombiano, politizaba su formación, al colocar sobre el tapete la relación sociedad, conocimiento y política. Por su parte, los gobiernos de la época comenzaron a presentar la universidad pública como un auténtico foco de insurrección, causante de la inestabilidad de la vida nacional, una idea que justificaría el genocidio que presenciara la universidad pública una década después.

Por lo anterior, algunas de las organizaciones guerrilleras que hoy actúan en el territorio nacional se consolidaron en las décadas del 60 y 70 condicionadas por los discursos antiimperialistas. En su gran mayoría, dichos grupos que gozaban de una fuerte ascendencia campesina encontraron al interior de universidades públicas una posibilidad de crecimiento y de cualificación ideológica.

El origen del movimiento armado en Colombia es campesino. Sin embargo, el Ejército de Liberación Nacional ELN y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, una vez que comprenden el papel de los sectores sociales en el proceso revolucionario, le dan una importancia destacada al papel de los intelectuales y al movimiento estudiantil, toda vez que su capacidad de movilización y conciencia formada al interior de la academia garantizaba una masa politizada capaz de ejercer educación política y el estudio adecuado de la realidad nacional. Estas guerrillas consideraban que el movimiento estudiantil les garantizaba cualificar una etapa organizativa fuerte y de definición política en la ciudad (Harnecker, 1988; Gómez, 1988; Marín, 2002).



Para el caso del caribe colombiano y concretamente el departamento de Córdoba, uno de los movimientos más importantes fue el Ejército Popular de Liberación (EPL). Para López (1994), fue “el brazo armado del Partido Comunista de Colombia-Marxista-Leninista Maoísmo. Fundado en 1965, inició acciones militares en 1968 principalmente en Antioquia (regiones de Urabá y Bajo Cauca), los departamentos de Córdoba y Sucre y la región del Magdalena Medio” (p. 67).

Según el Centro de Memoria Histórica (2010), el EPL se consolidó como un grupo guerrillero con influencia en la región del Alto Sinú y San Jorge, que logró llegar al Bajo Cauca y Urabá en el departamento de Antioquia. Contaba con tres organizaciones para el trabajo de masas: el Frente Popular (1986), la Juventud Revolucionaria de Colombia JRC y el Centro de Estudios e Investigaciones Socioeconómicas Cenasel, este último era su organización sindical. Su accionar se recrudeció a finales de la década de los ochenta.

El EPL y el ELN consideraron necesaria la creación de ciertas condiciones externas a ellos, que no podían producirse, sino por la lucha armada. Las FARC y El Partido Comunista Colombiano, por su parte, consideraban que era la combinación de todas las formas de lucha las que permitirían la llegada al poder (Medina, 2010).

El Movimiento Estudiantil de la época contó con el trabajo realizado por los dirigentes de las organizaciones armadas; los activistas y los impulsores de la organización estudiantil eran a la vez cuadros políticos de los movimientos en su expresión de células urbanas y campesinas, que nutrieron por varios años a los cuadros ideológicos a la organización. En la Universidad Nacional de Colombia funcionó la Federación Universitaria Nacional y en la Universidad Industrial de Santander, la Asociación Estudiantil de Santander (Audesá) (Medina, 2010). El movimiento se desplegó a los colegios de secundaria al ser los más insignes los de carácter nacional y los INEM (Instituto de Educación Media).

Adicionalmente, algunas universidades privadas como la Universidad de los Andes, Universidad Libre, junto con la Universidad Javeriana, formalizaron sus movimientos. Para el caso de esta última, Galeano (2012) apunta que surgió la “Confraternidad Javeriana, CJ”, que agrupaba las organizaciones deportivas, culturales y de servicio social.

Además, estos movimientos según Archila (1996), se consolidaron como consecuencia del Frente Nacional y el ascenso de una clase media que presionó por reivindicaciones al Estado. Así mismo, al calor de las gestas estudiantiles estaban el movimiento obrero y sindical con un matiz de representaciones de todas las corrientes presentes en la época, así: un campesinado que libraba sus batallas por

la reforma agraria, los indígenas que se afianzaban como movimientos de carácter regional y nacional. Todos encontraron un terreno abonado para la movilización y las demandas sociales.

La aparición del M-19² le proporcionó un aire diferente al movimiento social y estudiantil. Le representó a las FARC nuevos fraccionamientos, cuadros cualificados de las juventudes comunistas llegaron a esta guerrilla, veían a las FARC como una organización de resistencia campesina (Medina, 2010). La falta de presencia del movimiento armado en las ciudades generó arduas críticas en un país que para los años sesenta comenzaba a perfilarse el tema urbano, la CEPAL mostraba el cambio así:

En la década de 1960 cuando el país realizó su transición de mayoría rural a mayoría urbana. La actual metropolización de Colombia no obedece a la misma lógica de los años sesenta, cuando prevalecían el crecimiento demográfico acelerado, la industrialización, las migraciones rural-urbanas, que privilegiaron a cuatro ciudades (p. 90).

Si la universidad es la manifestación en escala de la realidad nacional, las diferentes tensiones políticas que trascurrieron en el país durante los años sesenta, setenta y ochenta, fueron presididas por sus correspondientes manifestaciones políticas e ideológicas. A cada una de las fuerzas en contienda le correspondía su expresión universitaria. Se encontraron el movimiento FER (Sin Permiso), considerado uno de los más radicales de origen Heleno otra corriente maoísta que se denominó Guardias Rojos y las Milicias Bolivarianas de corte fariano.

Los cambios que a futuro repercutirían en la ola de terror en la universidad pública en Colombia en los años noventa si bien no se desprenden, en parte sí tienen una explicación en los acontecimientos que se acaban de exponer. La idea que más adelante nutriría las actuaciones del paramilitarismo en el alma máter de los cordobeses se originaron en la insubordinación que sacudió las universidades desde finales de los 60 y la reorganización del movimiento estudiantil y sindical profesoral con el Paro Nacional Universitario de 1971. Con este último, nos recuerda Medina (2010), nacen varias corrientes ideológicas de la izquierda colombiana y las casas de estudio son consideradas por el Estado, y por los aparatos de represión, como eficientes focos de subversión y disidencia.

2 Este movimiento guerrillero tiene a diferencia de los otros un origen urbano; surge como reacción a las elecciones presidenciales de abril de 1970 en las que se presentaba el militar Rojas Pinilla candidato de la ANAPO y Pastrana Borrero apoyado por el oficialismo conservador y por el liberalismo, al ser ganador este último, pese que los conteos primeros daban por triunfador a Rojas; como reacción a este hecho surge al convertirse en el más audaz de los grupos armados en la época; caracterizado por acciones rápidas y de aceptación popular como asaltos para entregar comida o repartir dinero en la población.

Presencia paramilitar en la Universidad de Córdoba: intelectualidad en aniquilamiento

El departamento de Córdoba es, desde inicios del siglo XX, una región de ganadería intensiva, el 65 % de la superficie total estaba destinada a la explotación pecuaria. La producción de este región de la economía se realiza de manera extensiva, existen grandes élites terratenientes que mantienen un control político y económico bajo la manifestación de cacicazgos, los extremos de riqueza y de pobreza son la consecuencia de la anterior manifestación.

Adicionalmente, existe una fuerte incidencia de colonos provenientes, especialmente, del departamento de Antioquia. Londoño (2014), explica cómo en la actualidad, también se da esto en la región, tanto de nivel interno como externo. Los primeros son provenientes, en su gran mayoría, del departamento de Antioquia; ocupan las tierras y playones circundantes a los ríos, con la técnica de “levanta cercados”; los segundos son inmigrantes árabes y, los terceros, de variadas procedencias, se dedican a actividades extractivas de minería como, por ejemplo, la de Cerro Matoso (explotación de ferroníquel), uno de los proyectos mineros más beneficiosos para el país.

Mientras en los años 60 los movimientos campesinos ganaron espacios reivindicativos en la región a raíz de la reforma agraria, en los años 80 un ala de cada grupo insurgente del país permeó, de manera radical, el territorio cordobés, al realizar “operaciones de limpieza política y accionar militar”. No es fortuito entonces que, para la fecha, en el departamento se originaran las autodefensas con el grupo armado denominado “Los Tangueros” organizado por Fidel Castaño, al ser luego las autodefensas campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU). Grupos que, según López (2007) “desde sus inicios recibieron apoyo político y contribuciones de los ganaderos de Córdoba” (p. 8).

Se ve cómo la política de tierras crea una insurgencia que buscará, a través de su razonamiento geoestratégico, un núcleo para su expansión. La posición del departamento y las condiciones particulares de este: salida al mar, frontera con los departamentos de Antioquia y Chocó, los dos océanos (Pacífico y Atlántico), lo posibilitaron. Al respecto Castaño dice: “definimos la nueva zona donde nacer, el Alto Sinú (...) allí existía guerrilla hasta llegar a Montería, pero estar cerca de la capital del departamento de Córdoba conlleva sus ventajas. Nos ofrecía extensiones de tierra abandonadas, a buenos precios, y sobre (...) todo, fértiles” (López, 2010, p. 45).

Los grupos paramilitares que circularon y se apropiaron del territorio cordobés deponen sus armas en Santa Fe de Ralito, el 15 de julio de 2003. Con este acuerdo se comprometieron a interrumpir sus acciones violentas; sin embargo, informes de la fiscalía demostraron que por mucho tiempo hicieron presencia los diferentes comandantes y sus hombres. La primera entrega colectiva fue la del bloque Córdoba, en 2005, en Tierralta, “se entregaron 925 armas de combatientes; la siguiente desmovilización fue en junio de 2005, el bloque Héroes de Tolová depuso sus armas y 464 desmovilizados, en el municipio de Valencia y, por último, el bloque Élder Cárdenas, en 2006, 793 combatientes.” (Centro Memoria Histórica, 2015, p. 67).

Una máquina de guerra se instauró en Colombia desde finales de los años ochenta hasta muy entrada la primera década de este siglo, sus orígenes podrán datarse a través de la historia de la violencia del país. Para Darcy(2007), “La Fiscalía imputa al paramilitarismo por lo menos 10.000 cadáveres que están en fosas comunes, y no menos de 344.000 eventos criminales, unos 31.000 combatientes se han desmovilizado como parte de un acuerdo de desmovilización” (p. 2), los actos de violencia sobrepasaron la imaginación de los colombianos: hornos crematorios, masacres, desplazamiento, secuestros, vacunas y reclutamiento de menores entre otros.

La Universidad de Córdoba surge en los años sesenta del siglo pasado, se configura en la primera institución de educación pública en brindar formación superior en una región caracterizada por su baja cobertura en todos los niveles. En el año de 1970, mediante una sentencia de Estado, se le da el carácter nacional por haber sido creada gracias a una Ley de la República. En la década de los noventa la universidad se compromete con sus egresados, principalmente, a ofrecerles estudios de posgrado, inicialmente en convenio con otras universidades, hasta llegar a construir sus ofertas académicas propias. El Instituto de Educación a Distancia IDESAD (1994), manifestó que en la época que arribaba el paramilitarismo la “la institución comenzó a dar un salto cualitativo; inicio un número importante de programas: Ingeniería de Alimentos, las Licenciaturas en Informática Educativa y Medios Audiovisuales, Cultura Física, Español y Literatura, Geografía y el Instituto de Educación Superior a distancia y otros nuevos posgrados (p. 5) los cambios y la violencia implementada detuvieron estos avances académicos, por ello hoy el rezago en la formulación de nuevos posgrados se siente en comparación con otras universidades similares en el país.

Los registros de la violencia armada dentro de este claustro del saber se registran desde el año de 1995, año en que muere el profesor Francisco Aguilar Madera (afiliado a la asociación de profesores, ASPU). En 1996, se presentó un atentado contra René Cabrales Sossa. Por la misma época, fue asesinado Alberto Alzate Patiño, ambientalista y uno de los promotores de la formación posgradual. La



continuación sistemática de la violencia gesta en la sociedad cordobesa y dentro de la universidad, por ser su expresión: "una época de terror" que dentro de esta se traduce en asesinatos contra estudiantes, trabajadores y profesores. Porque lo sistemático de la violencia corresponde a una estrategia, y la muerte era la condición de la posibilidad de entonces, así prosiguió la penetración por parte de los grupos paramilitares al claustro universitario, para ello ubicaron colaboradores al interior de todos los estamentos (López, 2010; Valencia y Celis, 2013).

Salvatore Mancuso, exjefe paramilitar del bloque Córdoba, al entregar una de sus últimas versiones desde Estados Unidos, describió que los paramilitares a su mando ejercieron control absoluto de la Universidad de Córdoba. Para hacerlo debieron aliarse con gran parte de las autoridades locales, y con la complicidad de los integrantes de esta alma máter. Sin pudor alguno confesó, que para comienzos del año 2000 este recinto fue el objetivo de asesinatos sistemáticos de profesores y estudiantes que pertenecían a sindicatos y asociaciones sociales, cada uno de ellos fue señalado por las Autodefensas a través de infiltrados que constataron cómo su actividad intelectual y académica no se desligaba de sus simpatías por la guerrilla. Pagaba a por lo menos quince estudiantes sus estudios para que estuvieran de espías (Verdad Abierta, 2009).

Cerca de otros 20 integrantes de la comunidad universitaria fueron asesinados por determinación de las AUC. El 1.º de abril de 2001 fueron asesinados Eduardo Enrique Hernández (quinto semestre de Acuicultura), Pedro Esteban Manotas Olascoaga (décimo semestre de Ciencias Sociales), Sheila María Olascoaga Quintero, el docente James Pérez Chimá y el estudiante becario Francisco Ayazo Gómez.

Sin duda alguna, se perpetraron crímenes de lesa humanidad, entre ellos el asesinato, en el año 2000, de la estudiante de Ciencias Sociales Marly De la Ossa Quiñónez, embarazada en su séptimo mes de gestación. También, el atentado al docente René Cabrales Sosa, en 1996, quien salió herido, pero las balas dieron blanco mortal en su nieta que apenas cumplía 32 meses, la menor Alejandra Camargo Cabrales. Las víctimas, como se evidencia, se dieron en todas las edades.

Los paramilitares en la Universidad de Córdoba, configuraron una elaborada tecnología de control: lo primero, fue introducir una cantidad importante de agentes soplones al interior del movimiento estudiantil y desde ahí se monitoreo las acciones del profesorado. Según lo publicado por *Verdad Abierta* (2013), "el estudiante César Bedoya era quien organizaba este frente estudiantil y escogía para los 'paras' sus víctimas que asumía como sospechosos guerrilleros infiltrados" (p. 2). La segunda estrategia, narrada también por *Verdad Abierta* (2013) fue apoderarse de la rectoría, "en el año 2000 se presentaron dos candidatos: Víctor Hugo Hernández,

avalado por Mancuso, quien resultó electo, y Hugo Iguarán Cotes, avalado por el político liberal Juan Manuel López, quien sería asesinado con posterioridad a la elección” (p. 2). La tercera, consistió en apoderarse de los cargos administrativos más neurálgicos en el manejo de los dineros y del personal contratado. También, se creó una bolsa de empleo a nombre del jefe que manejaba Eleonora Pineda y el senador Miguel de la Espriella (Paternina, 2009; López, 2010).

Finalmente, el 18 de febrero de 2003, Salvatore Mancuso ordenó que el Consejo Superior de la Universidad de Córdoba se reuniera en su campamento general de Tierralta, con el fin de determinar el futuro de la universidad. Una vez captada una inmensa población estudiantil, y también profesoral, los paramilitares trabajaron fuertemente por encontrar legitimidad y reconocimiento por parte del pueblo. Situación que Morales (2014), describe así:

La sociedad los veía como los salvadores porque la gente podía ir a sus fincas y ellos se creyeron el cuento. A medida que los paramilitares se hicieron a más recursos armados y estratégicos, ganaron más peso para inclinar la balanza política a su favor, determinando nombramientos burocráticos e infiltrando el aparato estatal (p. 51)

El paramilitarismo ingresó a través de una estrategia premeditada, que implicaba tomarse el movimiento estudiantil, intimidar a los maestros, controlar la administración académica y económica, es decir, toda la vida institucional. Lo anterior como respuesta a una universidad sometida por la guerrilla y la corrupción.

Prácticas genocidas y acciones genocidas al movimiento intelectual

Una serie de lo que podríamos llamar genocidas se instauraron al interior de la Universidad de Córdoba. Los comportamientos de los genocidas, lo expone De Swaan (2015), dependen de cómo una sociedad ha construido su identidad colectiva, se materializan cuando existe un tejido social que los permite y una manera de hacer política que los justifica. Adicionalmente, hay que mencionar que se generaron unos dispositivos en torno a la barbarie que se hicieron cotidianidades. Es por ello, que detrás de cada baño de sangre la universidad retornó a su vida normal, con la complicidad del Estado. Por lo tanto, las identidades tienen una expresión emocional muy fuerte y están fundamentadas en la exclusión, las manifestaciones políticas existentes entre grupos son usadas para incitar al odio. Se genera un proceso que De Swaan bautiza “compartimentación”, esencial para establecer los escenarios simbólicos y concretos ineludibles para llevar a cabo actos de genocidio.



El concepto de genocidio hace parte de una configuración teórica emergente dentro de las ciencias sociales. Najman (2007), considera que, según la fuente que consultemos, el significado puede tener acepciones diferentes: se configura como un delito internacional en el que generalmente implica la intención de destruir total o parcialmente un grupo étnico, racial o religioso. El genocidio es considerado el grado más extremo de violencia intergrupala y el más extremo de todos los actos de limpieza étnica.

La Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (1948), concibe por genocidio diversos actos efectuados con el propósito de aniquilar, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso así:

- a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo (p. 2).

Desde la anterior óptica, predomina en el concepto de aniquilamiento lo que se considera como razones diferentes a las políticas, las ideológicas u otras naturalezas; en este sentido, los exterminios, también masivos, generados por las dictaduras militares, los crímenes de Estado y las diferencias ideológicas no son contemplados, tampoco, una serie de las tecnologías de poder mediante la producción de regímenes de verdad que generan formas de pensar, simbolizar y experimentar el miedo como régimen de control.

Al considerar los anteriores puntos de vista, Feierstein (2007) nos propone otras perspectivas para comprender el genocidio moderno y sus variadas manifestaciones como una práctica social específica, propensa a la destrucción y a la reorganización de relaciones sociales. Desde esta mirada, el genocidio tendría otros aspectos, uno “reorganizador” que no se circunscribe tan solo al exterminio material de colectivos humanos. Adicionalmente, la consecución de diferentes momentos se constituye en el blanco de prácticas destinadas a una eliminación material, mientras que se culmina con la “realización simbólica”, último límite relacionado con las formas de narrar, representar experiencias. Se configura una tecnología de poder donde la negación del otro llega a su punto límite con su desvanecimiento físico y simbólico.

Las prácticas sociales genocidas, o prácticas de exterminio, se convierten así en aquellas tecnologías de poder que buscan deteriorar los vínculos e interacciones sociales, de autonomía, colaboración e identidad social, por medio de la liquidación de una fracción importante de ella y del uso del terror para el establecimiento de

nuevas relaciones sociales y modelos identitarios. Se aclara, entonces, que en el genocidio las víctimas no solo son reconocidas primordialmente en términos de sus tipologías comunitarias (etnicidad, religión o nacionalidad), surge el politicidio, como un engranaje del genocidio, las acciones delictivas son determinadas fundamentalmente en términos de su situación subordinada u oposición política al régimen o a los grupos dominantes (Pine y Vivar, 2011).

El concepto de genocidio, por ser tan limitado y poco integrativo de asesinatos masivos, ha llevado a varios autores, como Goldhagen (2011), De Swaan (2016) y Sémelin (2004), a proponer conceptos como eliminacionismo, violencia masiva o masacre, entre otros, para considerar fenómenos de asesinatos en masa de población civil, que no cumplen con el modelo del Holocausto, pero que está impreso con el mismo horror.

La mayoría de prácticas de exterminio o genocidas en Colombia son de origen paraestatal, este vocablo hace mención a instituciones u organizaciones que concurren con los objetivos del Estado, sin hacer parte de este; es decir, integran y en ocasiones reemplazan sus labores, con su plena aceptación. En Colombia, este vocablo se ha descifrado como ilícito, al omitir la posible existencia de estas actividades en un ámbito legal (Morales, 2014).

Por otra parte, también estas acciones se denominan de Estado paralelo (Kalyvas y Arjona, 2008) al depender del contexto social e histórico y del escenario político donde se instauran, no son homogéneas. Así, por ejemplo, apuntan los autores, que en las dictaduras, tradicionalmente, se configuran grupos alternos a las Fuerzas Militares legales para perseguir a los contradictores del régimen. Se ejemplifican los casos de las dictaduras en Argentina y Chile. Por otro lado, en Colombia el surgimiento de grupos paramilitares para acompañar la contrainsurgencia frente a los grupos guerrilleros se evidenció con mayor presencia en aquellas regiones apartadas, con un apoyo irrestricto de las élites locales y regionales, como ganaderos, terratenientes, y narcotraficantes.

Un hito importante en la conformación paraestatal del accionar de los grupos delincuenciales, se dio el 31 de agosto de 1999, a raíz de la publicación de un anuncio que advertía por parte de los comandantes paramilitares la creación de comandos en las universidades de la costa atlántica colombiana. Esa directriz, estaba firmada por un alias “comandante Diego” daba inicio a la creación de las autodefensas universitarias. En la Universidad de Córdoba el comunicado circulo con fecha del 18 abril del 2000 (Meridiano de Córdoba, 19 abril 2000).

Para comprender las prácticas de exterminio se requiere estudiar las estrategias y las tecnologías del miedo y del silencio. Pocos estudios, apunta Esparza (2013), van en esta dirección, los mutismos se convierten en acciones que esconden el papel de las ideologías, fomentan y justifican la violencia de Estado. Los silencios son contruidos y finamente elaborados a partir del miedo colectivo como detonantes paralizadores de las víctimas del terrorismo de Estado. Se insta un comportamiento cómplice naturalizado que resguarda los secretos de los crímenes. Estos pactos de silencio configuran una cultura militar que no solo es castrense, sino que también es ciudadana, porque configura unos valores, se naturalizan “voces que todos escuchan y nadie investiga” donde (disciplina y lealtad) permanece intacta a través del tiempo.

Pero, sin duda una de las prácticas más eficaces y silenciadas colectivamente es el clientelismo. Wills y Rivera (2009), sostienen que este configura una dinámica sociopolítica de control que va transformando el contexto y a los sujetos que la componen. Nos encontramos en una relación personal, casi familiar entre el elector y el elegido; configurado con las necesidades del sujeto que permite el control individual, desde esta perspectiva se cohesiona un colectivo compuesto por: individuos, políticos y funcionarios públicos. Un ritual electoral para atrapar un electorado que está pendiente no de una ideología, o propuesta, sino de una ganancia personal.

Las prácticas de exterminio funcionan muy bien en sociedades ejercitadas por el clientelismo, en estos ambientes es fácil comprar los señalamientos, se minimiza la denuncia, se cambian puestos por adhesiones, por conductas de servilismo, burocracia, y vigilancia colectiva. Como ya se ha educado en la intervención ilegal y se conocen las estrategias corruptas, la mediación entre sociedad y Estado, y entre sectores sociales y el ámbito público está resuelta. Así mismo, la red de favores genera conductas a manera de transacciones, “yo te doy tú me debes”, la temporalidad del cambio es inmediata, en las conductas mafiosas la memoria es de mayor alcance.

Una clara relación entre clientelismo y paramilitarismo la describe Morales (2014) así “las AUC dominaron territorialmente gracias a una fina estrategia, montada por Mancuso, que vinculó el paramilitarismo de Antioquia y las élites cordobesas. Se establece, entonces, un proyecto contrainsurgente nacional que buscó articular a un grupo de ganaderos, terratenientes y políticos en pro de un propósito de carácter nacional” (p. 49). Por ello, la táctica fue la expansión paramilitar a través del control territorial y político, y diríamos también intelectual, que finalmente enfrentó a Mancuso con la élite política.

La lógica de aniquilamiento sistemático se dio de la mano de la militarización y del paramilitarismo creciente en la vida nacional y universitaria en la década del noventa del siglo pasado. Por otro lado, las políticas de reestructuración neoliberal, los recortes y las privatizaciones de la universidad pública en el nivel nacional y regional, se ligaron a la corrupción administrativa, que permeaban la universidad pública de manera similar que a las demás instituciones privadas y del Estado.

Las prácticas genocidas de la Universidad de Córdoba, se integran a otras imperantes en la última década del siglo pasado hasta hoy como la de “limpieza social”, los “falsos positivos”, o asesinatos de líderes sociales, agrarios, campesinos; masacres, o utilización de hornos crematorios para desaparecer las víctimas.

Conclusiones

Desde su fundación en 1604, el Colegio Nacional de San Bartolomé se convirtió en el espacio donde el pensamiento y la política se imbricaban con aires emancipatorios, las gestas libertarias de la independencia se fraguaron con estudiantes y maestros de este claustro. Más adelante esta tradición de vincular pensamiento, ciencia y sociedad se manifestó en plenitud con la protesta y las acciones contestatarias de las universidades públicas, especialmente de la Universidad Nacional contra la dictadura de Rojas Pinilla, un acontecimiento especial que originó los acontecimientos del 8 y 9 de junio de 1954, en el que murieron un grupo de estudiantes.

La racionalidad técnico-instruccional se apoderó de la universidad colombiana; entre 1950 y 1967 se fundaron en el país veinticinco centros educativos de educación superior pública, uno de ellos la Universidad de Córdoba (Molina, 2013). Por la misma época se comenzó a fraguar una relación directa entre insurgencia, movimiento estudiantil, profesorado y universidad; algunos documentos y hechos alertaban sobre los nuevos aires universitarios, Unesco 1969, Plan Atcon, adicionalmente las protestas en la Universidad Nacional de Colombia estuvieron asociadas a la visita de Rockefeller y el mayo de 1968.

Los hechos políticos que han determinado en la Universidad de Córdoba la presencia de todos los actores ideológicos y políticos son: el primero, en los albores del movimiento guerrillero en Colombia, a comienzos de 1970, en el departamento de Córdoba emergió el Ejército Popular de Liberación (EPL), se vinculó con el movimiento sindical, pero especialmente estudiantiles, igualmente con menos fuerza hizo presencia las FARC. En segundo lugar, para los años 80 Córdoba se convertía en el segundo departamento de Colombia, donde los narcotraficantes compraron más tierras y, tercero, ya a mediados de los ochenta llegaron al Alto



Sinú los hermanos Castaño, Carlos, Vicente y Fidel, provenientes de Amalfi, Antioquia, creadores de las autodefensas. Su tarea concertada con la clase política fue desvertebrar las organizaciones campesinas, realizar una contrarreforma agraria y retomar las tierras que debía entregar el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora), el movimiento popular y aislar al EPL que según ellos operaba desde la Universidad de Córdoba.

Como ningún otro lugar en el país, las universidades localizadas en el caribe colombiano (las universidades del Atlántico, de Córdoba, del Magdalena, la Universidad Popular del Cesar), se convirtieron en los espacios donde impartir conocimiento resultó ser una actividad altamente peligrosa. Algunas de ellas son consideradas hoy sujeto de reparación colectiva. Se tiene una lista, que aún continúa en la impunidad, de maestros, estudiantes victimizados, exiliados, desaparecidos; se aplicó sobre ellos prácticas genocidas, de silenciamiento, aniquilamiento, persecución, intimidación, al crear un ambiente de zozobra y miedo que transformó, físicamente, académicamente y socialmente, estas universidades; mientras se formaban profesionalmente mantuvieron un conflicto tan prolongado y degradado que aún conservan secuelas.

Las prácticas genocidas han sido perpetradas mayoritariamente por organizaciones de ideología contrainsurgente, las cuales efectuaron según el Centro de Memoria Histórica en su informe final (2013), 1166 masacres. Pero la forma más brutal de la violencia ejercida fue la instrumentalizada a través de los grupos paramilitares, financiados ganaderos, latifundistas y, en el caso del caribe colombiano, por sectores variados de la burguesía industrial, comercial y ganadera que termino de forma indirecta creando movimientos que cobraron la vida de importantes intelectuales y estudiantes universitarios.

Referencias

Archila, M. (1996). ¿Utopía armada? Oposición política y movimientos sociales durante el frente nacional. *Controversia*, Segunda Etapa (168) 23-563.

_____ (1997). Protesta social y estado en el Frente Nacional. *Controversia*, N. ° 170. Recuperado de Cinepbiblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/.../UtopiaArmadaControversia168.pdf

Arjona, A. y Kalyvas, S. (2008). *Preliminary Results of a Survey of Demobilized Combatants in Colombia*, Working Paper: Yale University.

Atcon, R. (1963). La universidad latinoamericana: clave para un enfoque conjunto del desarrollo coordinado social, económico y educativo en América Latina. *Revista Eco*, Número (42).

- Calloni, S. (2006). *Operación Cóndor: pacto criminal*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Casullo, N. (2004). *Pensar entre épocas. Memoria, sujetos y crítica intelectual*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Centro Memoria Histórica (2015). *Desmovilización y reintegración paramilitar panorama pos acuerdos con las AUC*. Recuperado de www.centrodehistoriahistorica.gov.co/.../informes2015/desmovilizacionDesarmeReint
- _____ (2013). *Basta ya, informe final*. Recuperado de centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/.../basta-ya-cap1_30-109.p
- Cepal (2003). *Estudio sobre la distribución espacial de la población en Colombia CEPAL*. CELA-DE. Fondo de la Población de las Naciones Unidas. Recuperado de <https://www.cepal.org/es/publicaciones/7186-estudio-la-distribucion-espacial-la-poblacion-colombia>.
- Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (1948). *¿Qué es el Genocidio?* Recuperado de www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/treaty-1948-conv-genocide-5tdm6h.htm
- Darcy, P. (2007) *Mancuso dice que directivos de Postobón y Bavaria tenían conocimiento de los pagos de estas empresas a los paramilitares*. Recuperado www.semana.com/.../mancuso-dice-directivos-postobon-bavaria-tenian-conocimie
- De Swaan, A. (2015) *The Killing Compartments: The Mentality of Mass Murder*. Nueva Heaven: Yale University Press.
- Feierstein D. (2007) *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Bs. As. Fondo de Cultura Económica: México.
- Ferreira, M (2014). *Operación Cóndor: antecedentes, formación y acciones*, recuperado de <http://goo.gl/Pj2dfW>
- Galeano, G. (2012) *La historia de un Movimiento Estudiantil Javeriano (1968- 1972)* Recuperado de <file:///C:/Users/Alejandra/Downloads/GaleanoGomezJoaquinErnesto2012.pd>
- Gramsci, A. (2009). *Cuadernos de la cárcel: pasado y presente* (2.ª ed.). México: Editorial Casa Juan Pablos.
- _____ (1970) *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona: Península.
- Goldhagen, D. (2011). *Peor que la guerra*. México: Taurus.
- Gutiérrez, G. (2011.). *La encrucijada universitaria*. Medellín: Colección Asoprudea.

- Harnecker, M. (1988). *Combinación de todas las formas de lucha*. Bogotá: Ediciones Suramérica
- Hernández, S. M. (2010). *Educación y ética. Sociológica*. Recuperado de <http://scielo.unam.mx/pdf/soc/v25n72/v25n72a10.pdf>
- Hernández, A., R. I., Alvarado, P. J. C. y Luna, J. A. (2015). *Responsabilidad social en la relación universidad-empresa-Estado. Educ. Educ. (18)*, 95-110. <https://doi.org/10.5294/edu.2015.18.1.6>
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. (2015). *Monografías*. Ciudad de México. México: INEGI. Recuperado de <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/df/poblacion/>
- Kalyvas, S. y Arjona, A. (2008). *Paramilitarismo: una perspectiva teórica*. En: A. Rangel, El poder paramilitar. (34-67) Bogotá D. C.: Planeta. Fundación Seguridad y Democracia.
- Laudadio, J. (2009). Ética y horizontes del quehacer educativo. *Logos. Revista de Filosofía*, (111). 73-87.
- Londoño, R. (2014). *Los efectos de la presencia paramilitar en Córdoba en las elecciones legislativas 2002-2006*. Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario, Facultad de Ciencia Política y Gobierno Bogotá, D. C., Recuperado 2014, <https://core.ac.uk/download/pdf/86444209.pdf>
- López, C. (2007). Monografía político electoral departamento de Córdoba 1997 a 2007 Recuperado de http://moe.org.co/home/doc/moe_mre/CD/PDF/cordoba.pdf
- Maira, L. (1990) Palumbo; *El Estado de seguridad nacional en América Latina*. En Pablo González Casanova (coordinador), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*. México: Siglo XXI Editores-Universidad de las Naciones Unidas.
- Marín O. y Calarca, M. (2002). *La situación de la universidad pública colombiana*. Anncol: Colombia.
- Markarian, V. Y., Wschebor I. (2008) 1968 La insurgencia estudiantil. Recuperado de [file:///C:/Users/Alejandra/Downloads/1968__la_insurgencia_estudiantil.%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Alejandra/Downloads/1968__la_insurgencia_estudiantil.%20(1).pdf) Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, 2008.
- Maspoli, E. (2008) *Trabajos y comunicaciones*, Recuperado de <http://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar> Universidad Nacional de LPlata.
- Medina, C. (2001). *Elementos para una historia de las ideas políticas del Ejército de Liberación Nacional*. Bogotá: Rodríguez Quito Editores.

- Meyeres, W. (1990). Los creadores de la imagen. Poder y persuasión en Madison Avenue. Mexico, D. F.: Planeta.
- Molina, G. (1968). Pasado y presente de la autonomía universitaria. *Revista Nacional* (1) 27-47.
- Morales, P. I. (2014). Córdoba: para estado, clientelismo y agentes de la violencia. En: *Trans-pasando Fronteras* (37-54). Cali, Colombia: Centro de Estudios Interdisciplinarios, Jurídicos, Sociales y Humanistas (CIES), Facultad de Derecho y Ciencias sociales, Universidad Icesi.
- Najman, A. (2007) Origen y evolución del concepto del genocidio *Revista de Derecho* de la Universidad Francisco Marroquín, N.º 25, p. 11. Recuperado de https://iuristec.com.gt/index.php/NAJMAN_ALEXANDER_AIZENSTATD
- Nilson, M. (1998). *Operación Cóndor. Terrorismo de Estado en el cono Sur*. Buenos Aires: Lholé-Lumen.
- Olivera, G., Piña, H., y Asael, M. (2009). La universidad pública: autonomía y democracia, Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, (51) 301–321.
- Palummo, J., Rolo, B., Pedro, V. (2015). *40 años del Cóndor*. Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del Mercosur.
- Pine, A. y Viva, P. (2011). *Tegucigalpa: donde se cruzan los caminos, se unen fronteras y divergen las percepciones. Tema: Ciudades latinoamericanas*. Recuperado DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint73.2011.02>
- Rodríguez, L. (2004) *Cultura, trabajo intelectual y política. La manipulación posible*. Recuperado en: https://www.researchgate.net/.../26474660_Cultura_trabajo_intelectual_y_politica_La_m
- Rouquie, A. (1984). *El Estado militar en América Latina*, México: siglo XXI.
- Rueda, S. (2000). Primer Congreso Nacional de Universidades por la Paz, Congreso Nacional Universitario por la Paz, 1999. Mayo. 12-14 Bogotá (Colombia).
- Stonor, S. (2001). *La CIA y la guerra fría cultural*. Madrid: Debate.
- Semelin, J. (2013). *Pensar las masacres recuperadas*. Recuperado en <https://books.openedition.org/ifea/558?lang=es>
- Souto, E. (2004). *Derechos humanos, educación y libertad de creencias*, Universidad Nacional de Educación a Distancia: Madrid.
- Valencia, L. (2013). *Sindicalismo asesinado*, Debate: Bogotá.

Verdad Abierta (2008) Los crímenes de Mancuso en la Universidad de Córdoba Recuperado: www.verdadabierta.com/victimarios/los-jefes/81-audiencias/557-la-toma-de-cordoba.

_____ (2013) La toma de la Universidad de Córdoba por los paramilitares de las AUC. Recuperado: <http://www.verdadabierta.com/component/content/article/75-das-gate/4462-la-toma-de-la-universidad-de-cordoba/>

Velasco A. (2009). *Humanismo*. Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Sociales. Recuperado http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/437trabajo.pdf

Villarraga S, Á. (2015) *Desmovilización y reintegración paramilitar. Panorama posacuerdos con las AUC/*. Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Wills, M., y Rivera, M. (2009). *Poder, familia y clientelismo en Montería, Córdoba (1950-2008)*. Visibilizarían y ascenso de las mujeres en contextos totalitarios. Bogotá D.C.: Ediciones Uniandes.

Recibido: 8/3/2018

Aceptado: 20/9/2018



Los derechos en los congresos nacionales de extensión universitaria de Argentina

Rights in the National Congresses of University Extension in Argentina

Direitos nos congressos nacionais da extensão universitária da Argentina

Marcelo Luis López¹

Resumen

Se muestra la relación entre el tema de los derechos y la extensión universitaria desde una investigación cuyo problema es: qué líneas temáticas y categorías de análisis para la praxis extensionista se pueden inferir como aportes a la construcción del objeto extensión universitaria a partir de las comunicaciones presentadas en los primeros cuatro Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina (como caso testigo en Latinoamérica). El objetivo general del proyecto es describir, analizar e interpretar cómo está evolucionando la relación teoría práctica en extensión universitaria, para lo cual se delimita el abordaje a la cuestión de los derechos. Se utilizó la metodología de la teoría fundamentada en los datos. Las principales conclusiones están referidas al rol de la bibliografía y las relaciones entre sujetos y objetos de las ponencias.

Palabras clave: Extensión universitaria, congresos, nacionales, Argentina, derechos.

Abstract

This paper shows the relationship between the subject of rights and university extension from a research perspective whose problem is the following: what thematic lines and categories of analysis for extension praxis can be inferred as contributions to the construction of the object university extension from the communications presented in the first four National Congresses of University Extension in Argentina (as a witness case in Latin America)? The general objective of the project is to describe, analyze and interpret how the relation between practical theory and

1 Maestro (Colegio Lasalle de Jujuy); Profesor y Licenciado en Ciencias de la Educación. Posgrado; Doctor en Ciencias Sociales y Especialista en Docencia Superior (Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy). Jefe de trabajos Prácticos concursado con dedicación exclusiva de Práctica y Residencia de de Ciencias de la Educación Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Profesor titular de Didáctica General del Profesorado de Arte en Música con Orientación en Educación Musical de la Escuela Superior de Música del Instituto Superior de Arte de Jujuy. Investigador categoría III otorgada por la Comisión del Noroeste del programa de incentivos a la investigación. Argentino.

university extension is evolving, for which the approach to the question of rights is delimited. The grounded theory methodology was implemented. The main conclusions refer to the role of the bibliography and the relations between subjects and objects of the communications.

Keywords: University extension courses, congresses, national, Argentina, rights.

Resumo

Mostrar a relação entre a questão dos direitos e a extensão universitária a partir de uma pesquisa cujo problema é: que linhas temáticas e categorias de análise para a prática de extensão universitária podem ser inferidas como contribuições para a construção do objeto a partir das comunicações apresentadas nos quatro primeiros Congressos Nacionais de Extensão Universitária da Argentina (como caso testemunha na América Latina). O objetivo geral do projeto é descrever, analisar e interpretar como a teoria prática na relação de extensão universitária está evoluindo, para a qual a abordagem da questão dos direitos é delimitada. A metodologia utilizada foi a da teoria baseada nos dados. As principais conclusões estão relacionadas ao papel da bibliografia e às relações entre sujeitos e objetos dos artigos.

Palavras chave: Extensão universitária, congressos nacionais, Argentina, direitos.

Introducción

La relación entre la extensión universitaria y los derechos en Latinoamérica es de vieja data, como lo demuestra la tesis doctoral de Óscar Miró Quesada *sobre La nacionalización del derecho y la extensión universitaria* presentada en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, publicada en Lima, en 1911, de manera previa a la Reforma Universitaria de 1918 en Córdoba (Argentina) que se toma como uno de los hitos del despegue de la extensión en la región.

El presente artículo se origina en la tesis doctoral, denominada *Los congresos nacionales de extensión universitaria y sus aportes a la construcción del objeto extensión universitaria*. Dichos eventos se presentan como clave para comprender la extensión universitaria en una escala nacional, porque sintetizan lo que estaba ocurriendo en esta materia en momentos en los cuales se resignificaba esta función de la universidad, en contextos de políticas neoliberales que propiciaban el desguace del Estado benefactor. Ello implicaba la búsqueda de actores y organizaciones que pudieran formar parte de políticas compensatorias de esta retracción, como lo demuestra la Primera Conferencia Mundial de Educación Superior de 1998 desarrollada en París denominada *La Universidad del Futuro*. Allí se expresaba la preocupación, y ciertas definiciones, acerca del rol que debía cumplir la universidad en estos contextos y donde la extensión universitaria, a través del organizador responsabilidad social, comenzaba a ser visualizada como una herramienta para este cometido (Ortiz-Riaga y Morales, 2011; Tünnermann, 2010). No es casualidad, entonces, que las grandes reuniones

de extensión universitaria que venían desarrollándose en América del Sur, aproximadamente, cada 15 años (la primera conferencia sobre extensión universitaria en Chile en 1957, la segunda en México y 1972 y el primer Congreso Iberoamericano en 1990 en Cuba), pasaban a tener una periodicidad anual a partir de los 90. En el caso de Argentina, comenzaban los Congresos Nacionales en 1997 con una multiplicación de eventos regionales y locales entre los que no pueden soslayarse la constitución de la Red Latinoamericana de Extensión en 1999 (ULEU), y en la república Argentina, la conformación de la Red de Vinculación Tecnológica en 2003-2004 (REDVITEC) y la Red de Extensión Universitaria (REXUNI) en 2008, ambas dependientes del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN).

El problema de investigación se refiere a qué líneas temáticas y categorías de análisis para la praxis extensionista se pueden inferir de la producción bibliográfica, la sistematización de experiencias, las reflexiones e investigaciones como aportes a la construcción del objeto extensión universitaria -y conceptos de su campo semántico y asociativo- a partir de las comunicaciones presentadas en los primeros cuatro Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina. El objetivo general del proyecto era describir, analizar e interpretar cómo está evolucionando la relación teoría práctica en extensión universitaria.

En este artículo se han delimitado los análisis y las interpretaciones a aquellos aspectos de la investigación que se vinculan con la temática de los derechos.

La extensión universitaria se define acá como función de la universidad que expresa la relación entre esta y los diferentes sectores de la sociedad con distintos grados de institucionalización, para el desarrollo socio-comunitario, cultural, productivo y medioambiental (Arrillaga y Marioni, 2015; López, 2012; Pérez de Maza, 2016). La relevancia del problema reside en que, si bien la extensión es una función constitutiva de la identidad universitaria, junto con la docencia y la investigación con un carácter mutuamente reconfigurador (Tommasino y Cano, 2016), hay relativamente poca investigación y producción teórica al respecto, por lo cual su desarrollo aún sigue siendo bastante pragmático. Los aportes en esta materia, como el que acá se presenta, cumplen con el cometido de que el personal universitario extensionista se informe más teóricamente para convertir sus prácticas en una praxis que contribuya, desde acá, al campo del derecho.

Metodología

Se trata de un diseño no experimental de tipo combinado cualitativo-cuantitativo basado en la teoría fundamentada en los datos. El universo está compuesto por las ponencias provenientes de los libros de resúmenes y trabajos completos de los



primeros cuatro Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina desarrollados en las Universidades Nacionales de: Cuyo (1997 en la provincia de Mendoza), Mar del Plata (2006, en la provincia de Buenos Aires), El Litoral (2009 en la provincia de Santa Fe) y Cuyo (2010). Una primera pauta estructurante del proyecto fue el reagrupamiento de las ponencias en áreas temáticas con un criterio multirreferencial que, por un lado, contemplaba los principios adoptados por los propios congresos aunque, por otro lado, se consideraba, especialmente, la pertenencia técnico-profesional de quienes las exponían porque, en definitiva, era el filtro teórico con el que se desarrollaban los trabajos. Para el muestreo teórico, inicialmente, se utilizaron dos criterios. El primero fue seleccionar ponencias que tuvieran soporte bibliográfico sobre extensión universitaria, con la premisa de que este era un rasgo sustantivo para aportar a una lectura de la relación *teoría-práctica*, según lo que informaban los congresos. Sin embargo, como el congreso de Cuyo 1997 carecía de libros de ponencias completas donde se pudiera recabar bibliografía, el segundo criterio fue leer todos los resúmenes para, además, establecer si quedaban cuestiones que merecían ser categorizadas por fuera de la bibliografía. Para el primer criterio se trabajó con el programa UCINET 6.0 y el subprograma NetDraw que constituyeron la faz cuantitativa del trabajo de la que se obtuvieron los grafos, las densidades de las redes bibliográficas y otras cuestiones. Por razones de espacio se excluyen de este artículo instancias de la teoría fundamentada como la estrategia de comparación constante y el paradigma de codificación que corresponden a la reconstrucción holística resultante de comparar todos los congresos con todas las temáticas.

Resultados

El tema de los *derechos* dentro del concierto de temáticas de los primeros cuatro Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina se encuentra en quinto lugar. Se arroja una producción de 54 trabajos de un total de 1257 (4 %), (Tablas 1 y 2).

Tabla 1.

Ponencias respecto a la temática de derechos en los primeros cuatro Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina (1997-2010)

Congreso	Ponencias	Ponencias sobre derechos
Cuyo 1997	259	5
Mar del Plata 2006	217	4
Santa Fe 2009	387	13
Cuyo 2010	394	32
Total	1257	54

Tabla 2
Listado de temáticas desarrolladas a través de los primeros cuatro Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina (1997-2010)

TEMÁTICAS	U. de Análisis	U. Muestrales
SALUD	261	10
EDUCACIÓN	181	37
EXTENSIÓN UNIVERSITARIA	162	79
PRODUCCIÓN PRIMARIA	97	10
DERECHOS (Derecho/Ciencias Jurídicas, contextos de privación de la libertad, DD.HH. género).	54	4
COMUNICACIÓN	49	10
ECONOMÍA	48	1
ARQUITECTURA/URBANISMO	45	5
HUMANIDADES/ARTE/CULTURA	37	3
CIENCIAS SOCIALES	25	-
INGENIERÍA	25	6
CIENCIAS EXACTAS O NATURALES	23	-
TRABAJO SOCIAL / SERVICIO SOCIAL	22	4
INFORMÁTICA	18	3
POLÍTICA (Política/Ciencias Políticas/ Políticas Públicas/ Sociales)	17	-
TURISMO	15	-
MEDIOAMBIENTE	14	-
SOCIOLOGÍA	14	-
PATRIMONIO	12	-
ANTROPOLOGÍA	10	-
DESARROLLO / LOCAL / SUSTENTABLE SOCIAL / REGIONAL	9	-
PUEBLOS ORIGINARIOS	9	-
CIENCIA Y TECNOLOGÍA	8	-
ESTUDIOS LABORALES	7	-
VETERINARIA	6	-
PRODUCCIÓN EN GENERAL	3	-
ESTADÍSTICA	2	-
INSTITUCIÓN POLICIAL	2	-
OTROS (Asesoría técnica, Bibliotecología, Capacitación, Diseño, Divulgación científica, Etnografía, Guardaparques, Liderazgo, Seguridad, Transporte)	10	-
SIN CONSIGNAR		72
TOTAL	1257	174

Dicha temática se desenvuelve, por un lado, desde la perspectiva de las ciencias jurídicas y, por otro lado, a veces coincidentemente, atendiendo los derechos en contextos de privación de la libertad, la problemática de género y los DD.HH. afectados por la última dictadura militar de Argentina; en menor grado la problemática indígena.

En la tabla 3 y en la figura 1 se pueden observar las universidades que aportaron con sus ponentes al respecto –en este lapso– que corresponden básicamente a grandes centros urbanos donde, en realidad, se ven mayormente ausencias en un área en que la hipótesis era que iba a estar más representada.

Tabla 3.

Contribuciones de las distintas universidades del país con ponencias acerca de la temática de derechos en los Congresos Nacionales de Extensión Universitaria entre 1997 y 2010 (Fuente de elaboración propia a partir del material empírico y los relevamientos realizados para la investigación)

Universidad (Nacional de) / Organismo	Cantidad de ponencias				
	Cuyo 1997	MdP 2006	Sta. Fe 2009	Cuyo 2010	Total
Litoral (Santa Fe)			6	8	14
Cuyo (Mendoza)	2	1		8	11
La Plata (Prov.Bs. As.)			1	9	10
Buenos Aires (CABA)		1	3	3	7
Entre Ríos			1	2	3
Luján (Prov.Bs. As.)		1	1		2
Córdoba			1		1
Comahue (Neuquén)	1				1
Lanús (Prov.Bs. As.)		1			1
Lomas de Zamora (Prov. Bs. As.)				1	1
Quilmes (Prov.Bs. As.)				1	1
San Juan	1				1
Tucumán	1				1

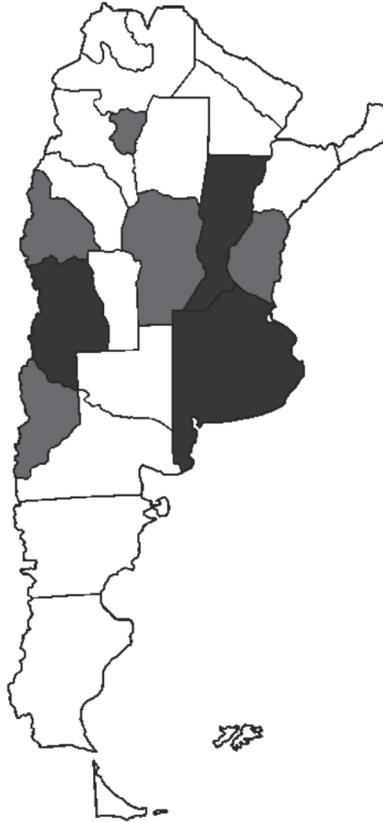


Figura 1. Distribución relativa de los aportes sobre *derechos* los Congresos Nacionales de Extensión Universitaria entre 1997 y 2010 en relación con las universidades por provincia: más oscuro más aportes. (Elaboración propia a partir del material empírico y los relevamientos realizados para la investigación).

Sujetos y objetos tematizados en relación con los derechos, en los Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina (1997-2010).

El mayor protagonismo en las ponencias de los Congresos Nacionales de Extensión Universitaria en el tema *derechos* está relacionado con contextos de encierro, ya sean cárceles o correccionales de menores. Esto ocurre, tanto a nivel de los sujetos abordados (agentes del servicio penitenciario, internos, familias de detenidos) como a nivel de los objetos (educación en contextos de encierro, instituciones penitenciarias). Se trata de una cuestión que aparece bastante transversalizada puesto que, aun cuando hay ponencias que se han clasificado en otras temáticas porque había más elementos para tomar esta decisión, no se podía soslayar que, subsidiariamente, se desarrollaban dentro de este universo. Incluso la problemática

de género, otro de los objetos de esta temática, se encuentra atravesada por la situación de encierro, ya que en las ponencias supone una situación diferencial ser recluso mujer o varón.

Red bibliográfica en las ponencias sobre derechos

La temática de los derechos resulta más abordada en el Congreso de Cuyo 2010 (Tabla 1). De un total de 49 ponencias 14 (29%) están vinculadas por bibliografía y poseen 295 referencias bibliográficas de acuerdo con las siguientes estipulaciones y la Figura 2 (Se debe recordar que para este análisis no se consideran 5 ponencias del Congreso de Cuyo 97 por no poseer libro de ponencias en donde se consignen referencias bibliográficas de allí la diferencia de 54 a 49 ponencias):

- La red se compone de una red central, 1 isla y 35 ponencias aisladas.
- La densidad de la red es de 0,012.
- Las ponencias con mayor centralidad e intermediación son la 918 y 1127 de grado 5, que justamente poseen bibliografía directamente vinculada a la temática de EU como soporte.
- El cuadro de ponencias en relación con los congresos que se grafica en la Tabla 4, en la cual se observa escasez de soporte bibliográfico sobre extensión y un aumento de trabajos con bibliografía específica del área o sin ningún tipo de soporte.

Tabla 4.

Composición de la bibliografía para el tema derechos en los Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina (1997-2010) en relación con el objeto extensión universitaria

	Mar del Plata 2006	Santa Fe 2009	Cuyo 2010	Total
Ponencias con bibliografía no vinculada a Extensión Universitaria o su campo semántico y/o asociativo.	3	4	15	22
Ponencias con bibliografía vinculada directamente a Extensión universitaria o su campo semántico y/o asociativo.	0	2	2	4
Ponencias con bibliografía vinculada indirectamente a Extensión universitaria o su campo semántico y/o asociativo.	0	0	1	1
Ponencias sin bibliografía.	1	7	14	22

Nota: Elaboración propia a partir del material empírico y los relevamientos realizados para la investigación.

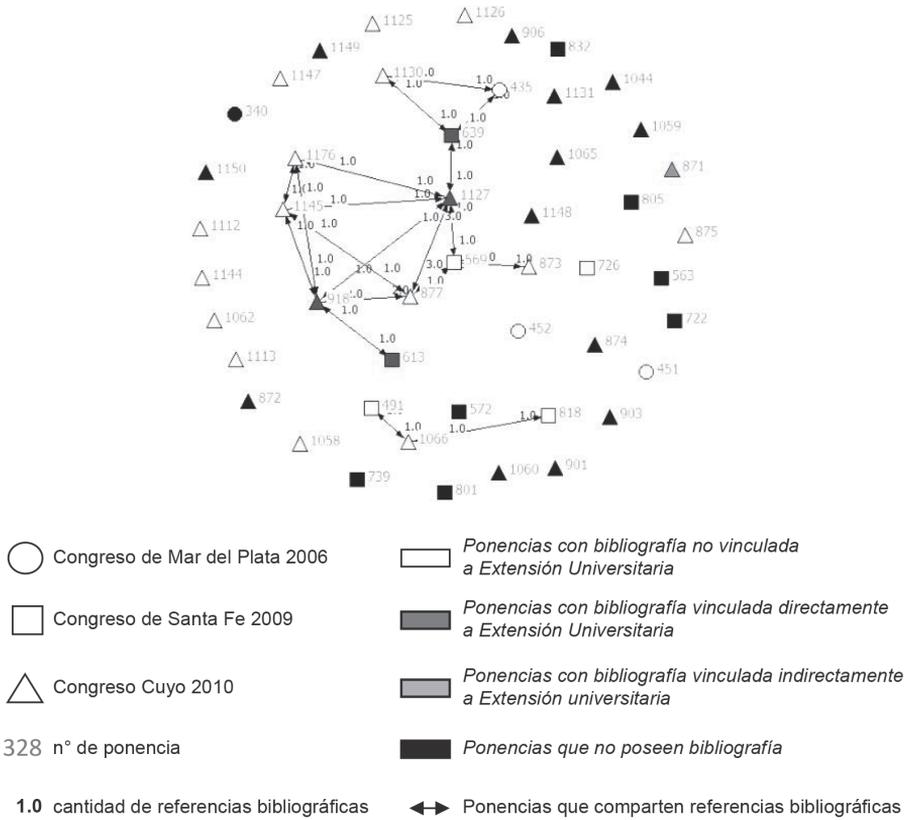


Figura 2. Grafo de la red bibliográfica de la temática de los *derechos* en los primeros cuatro Congresos Nacionales de Extensión Universitaria entre 1997 y 2010

Tabla 4.
Bibliografía vinculada a EU en las ponencias sobre la temática derechos

PONENCIAS		REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE EU
Nº	TÍTULO	
613	Innovación pedagógica en la enseñanza de derechos.	Brusilovsky Silvia, (2000), La extensión universitaria en la Universidad de Buenos Aires (1956/66), Buenos Aires: Libros del Rojas-UBA.
639	Mujeres hacedoras: tramas individuales /colectivas y el anclaje en la identidad barrial del Programa Género, Sociedad y Universidad.	Freire, Paulo, (2007). <i>¿Extensión o comunicación?</i> Buenos Aires: Siglo XXI editores.
918	Contenidos jurídicos para la escuela media. La educación curricular en una propuesta de extensión Universitaria.	Brusilovsky Silvia. (2000). La extensión universitaria en la Universidad de Buenos Aires (1956/66), Buenos Aires: Libros del Rojas-UBA.
1127	Escuela, género y violencia: La experiencia en escuelas medias de la Provincia de Buenos Aires y los desafíos posibles.	Freire, Paulo. (1973) <i>¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural.</i> Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Fuente: Elaboración propia a partir del material empírico y los relevamientos realizados para la investigación.

Discusión

Aunque hay bastante producción sobre la problemática de contextos de privación de la libertad, devenidas de sistematizaciones de experiencias e incluso investigaciones, no lo es tanto cuando se trata de vincular esta con el organizador extensión universitaria. Respecto a trabajos de investigación que vinculan situaciones de contextos de encierro con extensión universitaria, pueden mencionarse a García (2007) y Porta Sicardi (2008). Sin embargo, es algo que viene teniendo creciente importancia, como lo prueba la atención brindada en la REXUNI, donde ya se han desarrollado tres mesas interuniversitarias sobre educación en contextos de encierro (agosto y noviembre de 2011 y septiembre de 2012).

Si bien la temática de los derechos –en los congresos– posee menos ponencias y referencias bibliográficas que otras temáticas como salud, educación, extensión agropecuaria o producción primaria; no obstante, presenta la red bibliográfica más densa de todos los congresos como lo demuestra la tabla 5. Ello es significativo al intentar responder el interrogante respecto de cuáles son las áreas temáticas en Argentina que están generando representaciones en los extensionistas a partir de una masa crítica de bibliografía compartida.

Tabla 5

Densidades de las redes bibliográficas de las temáticas de los Congresos Nacionales de Extensión Universitaria de Argentina entre 1997 y 2010

DERECHOS	0.012
COMUNICACIÓN	0.012
ARQUITECTURA/URBANISMO	0.01
ECONOMÍA	0.009
EDUCACIÓN	0.0080
INGENIERÍA	0.008
EXTENSIÓN UNIVERSITARIA	0.0056
TRABAJO SOCIAL / SERVICIO SOCIAL	0.004
SALUD	0.0031
HUMANIDADES/ARTE/CULTURA	0.003
PRODUCCIÓN PRIMARIA	0.0027

Nota: Elaboración propia a partir del material empírico y los relevamientos realizados para la investigación.

Desde el punto de vista cualitativo, en este grupo de ponencias –que vinculan *derecho* con EU– y que, además, poseen soporte bibliográfico al respecto, se encuentran dos cuestiones en común. La reiterada utilización de la obras de S. Brusilovsky y P. Freire (como lo muestra la tabla 4), que poseen una orientación hasta cierto punto compartida respecto de la extensión universitaria. Si bien al segundo autor se le conoce como pedagogo, en realidad, su formación de base provenía del campo del derecho, por lo que es probable que su obra pueda contener algunas claves para que su mensaje tenga un interés o vocabulario subyacente para ser decodificado desde esta área.

Por otra parte, las ponencias que se observan en la tabla 4 conectan con aspectos como la violencia, la perspectiva de género (qué pasa con la identidad cuando la historia la cuentan las mujeres) y la enseñanza de derechos. Todas estas son cuestiones sensibles que han interpelado a este grupo de expositores y expositoras acerca de qué es la extensión y, a su vez, a responderlo más académicamente con apoyo de algunas fuentes teóricas.

Desde este lugar, por ejemplo, se toma conciencia de la ubicación de las universidades en el vértice de la pirámide del conocimiento –como lugar donde este se produce– y es allí donde se genera una mayor responsabilidad (social universitaria) de difundirlo y democratizarlo en los “debates plebeyos del mundo” con cierta connotación de clase (ponencia 613). En esta posición, entonces, es donde se observan contradicciones cuando se intersectan campos con matriz conservadora

—como el derecho— con bibliografía con orientaciones sociocríticas. En este punto de la investigación, revisando hacia atrás, ya en un proceso de codificación axial, aparecen cuestiones como por ejemplo *las prácticas asistenciales* en la temática de la salud, *el aprendizaje servicio* en la temática educativa, *la extensión como un servicio de andragogía* en la temática de producción primaria/agropecuaria y *los voluntariados*, todos paliativos, funcionales al sostenimiento de las relaciones de poder y de producción con desigualdad en términos estructurales (aunque no generaran dudas respecto a la significación que revisten en la atención de la emergencia social para sectores vulnerables y la buena intencionalidad de quienes la llevan a cabo).

Por ello, la articulación de prácticas desde estas posiciones con insumos bibliográficos que abrevan en una teoría crítica (postmarxista) se podría tildar de contradicción ideológica y epistemológica, en el sentido de conflicto entre el paradigma de las ciencias sociales suscripto y la concepción de sociedad, junto con los intereses representados en términos ideológicos que suscriben el concepto de ideología que plantean Gramsci [1949] o sus exégetas (Laclau y Mouffe, 1987).

Aunque esto conlleva a posiciones eclécticas de conciliar cuestiones que encierran antagonismos, también es probable que en algún punto estas contradicciones produzcan rupturas y reflexiones en los grupos de extensionistas, por lo que es necesario categorizarlas haciéndolo acá con el nombre de *conflictos ideológico-epistémicos*. Gran parte de los temas y los estudios que utilizan bibliografía sociocrítica en las distintas temáticas, colisionan en trabajos que poseen una construcción de tipo sistémico-tecnocrático. En este sentido, se puede decir que la extensión universitaria es una fuente de *conflictos ideológico-epistémicos* que intermedian entre el contacto directo, o mediado, de actores de la base social con preposiciones conservadoras, que subyacen a algunas prácticas, y el conocimiento/bibliografía/teoría sobre lo social de carácter emancipatorio (pensándolo en un sentido habermasiano). Los congresos, entonces, a su vez, se convierten en foros que pueden provocar estos *conflictos ideológico-epistémicos*.

Conclusiones

La extensión universitaria es una función, un conjunto de actividades y una herramienta compatible con una mayor democratización de la sociedad.

La consulta bibliográfica juega un papel crucial y estructurante en la generación de representaciones en momentos de fortalecimiento de un área de las prácticas sociales como la extensión universitaria. Se ha encontrado aquí la relevancia de la obra del autor brasileiro Paulo Freire, citado en más de 180 oportunidades, de manera transversal a muchas temáticas, incluyendo la de los derechos, en ponencias incluso provenientes de otros países.

Concita la atención que en un país con una gran tradición en derechos humanos como la Argentina, después de la sangrienta dictadura militar de 1976, que desembocó en el juicio a la cúpula de comandantes y, aún, pese a las tensiones, avances y retrocesos que significaron las leyes de Obediencia Debida, Punto Final, los indultos y su posterior revisión, las ponencias sobre estas cuestiones estuvieran tan poco representadas durante los 14 años que se desarrollaron los Congresos que nos ocupan. Más aún porque la universidad Argentina fue una de las voces que se alzaron en esta temática y desde la vuelta a la democracia han sido sede de innumerables eventos al respecto.

Como hipótesis general de lo que probablemente haya ocurrido es que, si bien la avanzada de estas preocupaciones se encarnaba a través de las acciones de organizaciones de la sociedad civil como Madres y Abuelas (de Plaza de Mayo) e Hijos, entre otras, y a partir de charlas, conferencias y seminarios a nivel universitario, quizá no se desarrollaron suficientemente líneas de investigación que luego encontrarán su cauce de divulgación en una extensión universitaria más institucionalizada como la de los Congresos Nacionales. O bien, que haya habido una desconexión, aislamiento y repliegue de los círculos de investigación respecto a los de extensión universitaria en DD.HH. Por eso parece importante tomar nota, a partir del caso argentino, de la dialéctica *extensión universitaria–derechos*. La problemática de los derechos en situaciones de persecución política y terrorismo de Estado, en apariencia, parece constituir una categoría diferente de la problemática de las situaciones de privación de la libertad por delitos comunes; sin embargo, comparten que, cuando la primera se origina en intentos por combatir las causas que dan lugar a sociedades desiguales, la segunda expresa sus consecuencias, pese a lo cual, ambos polos mantienen una gran desconexión en las ponencias de los congresos analizados.

Referencias

- Arrillaga, H. y Marioni, L. (2015). La interacción de la universidad con su entorno y los modelos de contribución al desarrollo. *Ciencias Económicas*, (12)2, 19–41. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/CE/article/view/5461/8174>
- Gaete Quezada, R. (2014). Reflexiones sobre las bases y procedimientos de la teoría fundamentada. *Ciencia, docencia y tecnología*, 1(48), 149 – 172. Recuperado de http://www.revistacdyt.uner.edu.ar/spanish/cdt_48/documentos/005cdt_48.pdf
- García, M. B., Vilanova, S., Del Castillo E. y Malagutt, A. (2007). Educación de jóvenes y adultos en contextos de encierro. Una experiencia de extensión universitaria en la escuela de un penal. *Revista Iberoamericana de Educación*, 44. 1 – 25. Recuperado de <http://www.rieoei.org/expe/2027Garcia.pdf>



- Gramsci, A. (2006) [1949 póstumo]. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. En I. Valdez Jiménez (Recop.). Recuperado de www.gramsci.org.ar
- Laclau, E. y Mouffe, CH. (1987). *Hegemonía y estrategias socialistas*. Madrid: Siglo XXI.
- López, M. L. (2012) *Extensión universitaria situación actual y aportes metodológicos*. Jujuy-Argentina: EdiUNJu. Recuperado de https://www.academia.edu/4444153/Extensi%C3%B3n_Universitaria_Situaci%C3%B3n_Actual_Aportes_Metodol%C3%B3gicos
- Ortiz-Riaga M. C. y Morales-Rubiano M. E. (2011). La extensión universitaria en América Latina: concepciones y tendencias. *Educación y Educadores*, 14(2), 349-366. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/eded/v14n2/v14n2a07.pdf>
- Pérez de Maza, T. (2016). Actualización de la extensión universitaria desde una perspectiva compleja. *Extensión en Red*, N.º7. Recuperado de <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/extensionenred/article/view/3542/2932>
- Porta Sicardi, G. (2008). A diez años de una experiencia de extensión universitaria con mujeres privadas de su libertad en el establecimiento correccional y de detención para mujeres. *Revista de Técnica Forense*, 17, 111-116. Recuperado de http://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=extensi%C3%B3n+universitaria&inicio=81
- Rigal, L. A. (2008). Educación, democracia y ciudadanía en la postmodernidad latinoamericana: A propósito del surgimiento de nuevos actores sociales. *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, 1(3), 22-42. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2794279.pdf>
- Tommasino H. y Cano A. (2016). Modelos de extensión universitaria en las universidades latinoamericanas en el siglo XXI: Tendencias y controversias, *Universidades*, 66(67). 7-24. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37344015003>
- Tünnermann Bernheim, C. (2010). Las conferencias regionales y mundiales sobre educación superior de la UNESCO y su impacto en la educación superior de América Latina. *Universidades*, 47, 31-46. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/373/37318570005.pdf>

Recibido: 25/10/2017

Aceptado: 20/7/2017



Los derechos humanos de las personas privadas de libertad. Una reflexión doctrinaria y normativa en contraste con la realidad penitenciaria en Ecuador

Janeth Patricia González¹

Resumen

Los derechos humanos de las personas privadas de libertad son un análisis doctrinario y normativo en contraste con la realidad penitenciaria ecuatoriana. Esta reflexión visualiza la contradicción existente entre las pretensiones de garantía y respeto de los derechos mínimos de las personas privadas de libertad y la realidad que se vive en los centros penitenciarios de Ecuador, según reporte estadístico del 2017, donde se observa un alto índice de hacinamiento, cuya consecuencia es la violación de los derechos fundamentales que asisten a la población reclusa. Entre el Estado y la población reclusa existe una relación jurídica de sujeción especial que convierte a ese Estado en garante de los derechos fundamentales mínimos que les asisten a estas personas que se encuentran en una situación de doble vulnerabilidad. La necesidad de establecer derechos mínimos para el tratamiento de las personas privadas de libertad se sustenta en la dignidad humana, atributo que no se pierde con la limitación de la libertad y de aquí se explica el afán de la comunidad internacional de conminar a los gobiernos para que protejan y garanticen, a través de la norma jurídica, los derechos fundamentales que tienden a propiciar condiciones básicas que aseguran una calidad de vida digna en prisión. En conclusión, la base jurídica existe para la protección de los derechos mínimos de las personas privadas de libertad, pero se ha quedado en meros actos declarativos que requieren de la voluntad del Gobierno, plasmada en políticas públicas que permitan la eficiencia y eficacia de la norma.

Palabras clave: derechos humanos, personas privadas de libertad, administración penitenciaria, reglas mínimas, derechos fundamentales

Abstract

The human rights of persons deprived of their liberty is a doctrinal and normative analysis in contrast to the Ecuadorian penitentiary reality. This reflection visualizes the contradiction between the claims of guarantee and respect of the minimum rights of the people deprived

1 Abogada de los Tribunales y Juzgados de la República del Ecuador por la Universidad Técnica Particular de Loja. Maestra en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Candidata a Doctora por la Universidad de Cádiz-España en la línea de investigación sobre Penal y Seguridad. Docente Titular de la Universidad Técnica Particular de Loja-Ecuador. De nacionalidad ecuatoriana.

of liberty and the reality that is lived in the penitentiary centers of Ecuador, according to the statistical report of 2017, where a high rate of overcrowding is observed, whose consequence is the violation of the fundamental rights that assist the prison population. There is a special legal relationship between the State and the prison population that turns that State into a guarantor of the minimum fundamental rights that these people have that is in a situation of double vulnerability. The need to establish minimum rights for the treatment of persons deprived of their liberty is based on human dignity, an attribute that is not lost with the limitation of freedom and hence explains the eagerness of the international community to urge governments to that protect and guarantee through the legal norm, the fundamental rights that tend to propitiate basic conditions that assure a dignified quality of life in prison. In conclusion, the legal basis exists for the protection of the minimum rights of persons deprived of liberty, but they have remained mere declaratory acts that require the will of the government embodied in public policies that allow the efficiency and effectiveness of the norm.

Keywords: human rights, persons deprived of liberty, prison administration, minimum rules, fundamental rights

Introducción

Los derechos humanos, llamados derechos fundamentales son aquellas condiciones naturales básicas que protegen al ser humano y por ende, tratan de garantizar una calidad de vida adecuada y digna. Ahora, para su real y efectiva vigencia, es primordial que esos derechos estén acogidos y positivizados en los diferentes cuerpos normativos, razón por la cual, la comunidad internacional a través de la Declaración Universal de los Derechos Humanos hace su primer intento por garantizarlos. Entonces, ese Tratado Internacional ha servido como fuente del derecho interno en Ecuador.

Con la Constitución de la República del Ecuador vigente desde el 2008, Ecuador hace un cambio de paradigma al consagrar el Estado ecuatoriano como un “Estado Constitucional de derechos” con lo cual, se da supremacía a los derechos de las personas sobre la norma y el Estado mismo. Y es con base en esa primicia, que toda la normativa generada luego, establece las garantías para hacer respetar los derechos.

En este contexto, las personas privadas de libertad, a través de la Constitución, se constituyen en un colectivo de atención prioritaria por su condición de doble vulnerabilidad, lo que evidencia que ha existido la voluntad política de crear un ambiente normativo protector de sus derechos, al acoger en la legislación ecuatoriana las reglas mínimas que garantizan una vida digna, con las limitaciones que el paso por un centro penitenciario conlleva.

En apego a los derechos fundamentales de las personas privadas de libertad, en este artículo se hace una reflexión que contrasta el estudio doctrinario, normativo

y la situación real de las personas privadas de la libertad en Ecuador. Esto empieza con la retroalimentación de las teorías que defienden los derechos humanos, un abordaje de la doctrina de sujeción especial que discute en torno a la restricción de los derechos de las personas en situación de reclusión y recalca la importancia de que conserven derechos mínimos que les permitan una vida digna y llevadera, mientras dura su encierro. El análisis contempla también, la exploración de la normativa internacional y la legislación ecuatoriana en cuanto al tratamiento y protección de los derechos de la población reclusa. Y finalmente, se hace una observación de datos donde se muestran estadísticas de hacinamiento en el sistema penitenciario ecuatoriano, que refleja una seria contradicción entre los postulados normativos y la realidad carcelaria en este país.

Antecedente de los derechos humanos

Los derechos humanos suelen identificarse con distintos términos lingüísticos tales como: derechos naturales, derechos públicos subjetivos, libertades públicas, derechos morales o derechos fundamentales, derechos individuales, derechos del ciudadano; esto depende de un contexto ideológico, filosófico, cultural e histórico. En todo caso, los derechos humanos tienen una visión subjetiva individual, en relación con la titularidad de los derechos, pues es el sujeto y su protección el núcleo central para el entendimiento de los problemas y el elemento que unifica los términos usados como sinónimos de derechos humanos.

El fin principal de los derechos humanos es el alcance moral que haga posible una vida humana digna, lo cual se cristaliza con la positivización tanto en la norma interna del Estado como en los Tratados Internacionales. En la norma interna, se acoge los tratados internacionales, con la inclusión de los derechos en la Constitución y con el establecimiento de las garantías jurisdiccionales, que en el caso de Ecuador están: el *habeas corpus*, acción de *habeas data*, acción de protección, acción de acceso a la información pública, acción por incumplimiento y acción extraordinaria de protección.

Por otro lado, la historia de los derechos humanos coincide plenamente con la historia humana por la conquista de sus libertades frente al poder, lo que constituye además una lucha constante y perpetua, que difícilmente puede ser considerada como cerrada, aun cuando el grado de libertad alcanzado por la sociedad democrática se sitúe en un elevado nivel.

Se afirma que algunos acontecimientos históricos marcaron los primeros reconocimientos normativos de los derechos humanos, tales como: la Declaración de los Derechos de Virginia (12 junio 1776), la Declaración de Independencia de Estados

Unidos de Norteamérica (4 de junio de 1776), o la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, francesa (26 agosto de 1789).

Va a ser en el período que alcanza el paso a la Edad Moderna donde se produce el surgimiento pleno de los derechos del hombre como consecuencia de su generalización. Los ámbitos de libertad que el Estado reconoce al ciudadano pasan, de ser privilegios otorgados al clero y a la nobleza, a ser garantías que el poder ofrece a todos sus súbditos. No se puede afirmar que fuese este un paso fácil y directo, sino que es fruto de las grandes transformaciones sociales, culturales, religiosas y estatales, que han dado paso a una nueva concepción de vida en sociedad. Durante el período que abarca del siglo XIII al XVIII se produce, en todo el mundo, una serie de transformaciones que generan una modernización del hombre en las diversas facetas de su existencia. El surgimiento de la burguesía, la secularización de las creencias, la nueva concepción del hombre o el surgimiento del capitalismo, son algunas de las causas que han dado lugar al reconocimiento de los derechos y libertades fundamentales.

Doctrina de los derechos humanos

La doctrina es un elemento importante que precede a la positivización de derechos, de aquí surge la necesidad de conocer, en forma breve, las principales teorías que sustentan los derechos humanos:

El iusnaturalismo.- A esta doctrina pertenecen los derechos del hombre como tal, por su esencia y naturaleza misma de ser humano, cuya necesidad esencial se suple en el derecho a la vida, a la supervivencia, a la libertad y a la propiedad. En fin, el iusnaturalismo es una filosofía universal e inmutable que responde a lo justo y al sentido de la conformación de lo jurídico natural (ley natural) y a lo jurídico positivo (ley positiva), para darle plena realización a la aspiración de lo justo.

Entonces, se puede decir que el iusnaturalismo inspira la positivización de los derechos humanos como respuesta a la necesidad humana de protección y garantía frente al poder público.

La dimensión ética. Esta fundamentación sostiene que los derechos humanos tienen su origen en la moral, en un contexto histórico-espiritual y en la dignidad humana. También, se afirma que a través de esta corriente filosófica se trata de explicar el punto de encuentro entre moral y derecho, donde el ámbito jurídico responde a una necesidad previa de reconocer y garantizar los derechos.

La dignidad y la naturaleza humana justifican la existencia de derechos fundamentales propios e inherentes a la persona, y se convierten en el pilar principal que sustenta la norma jurídica que los protege.

La corriente historicista. Los derechos humanos responden a un contexto histórico y a las necesidades del hombre en la medida que la sociedad avanza. Aquí se destacan tres momentos: 1) El siglo XVIII, de un pensamiento individualista donde el Estado liberal trata de garantizar derechos individuales. 2) Siglo XIX e inicios del XX, se consolida el Estado de Derecho y las Constituciones que se fueron promulgadas, donde se reconocen los derechos cívicos y políticos del hombre como ciudadano. Y 3) En esta época surge el Estado social que reconoce los derechos humanos de esta índole, por citar, el derecho al trabajo que conlleva la garantía del bienestar económico y social.

Como se puede observar, bajo la corriente historicista se analiza la evolución de los derechos humanos como respuesta a las necesidades individuales y colectivas que surgen en el proceso de desarrollo de la sociedad en cada época. De esta tesis surge el cuestionamiento que se hace, de si los derechos son “derechos humanos” o “necesidades humanas”.

A mi entender, no queda duda de que los derechos humanos son necesidades que surgen mientras la sociedad evoluciona y demanda nuevas exigencias para que el ser humano pueda tener una vida plena, esto se ha demostrado con la corriente historicista.

La construcción social de los derechos humanos. La Sociología del derecho aporta este pensamiento que contempla los derechos en un contexto social. Este abarca los derechos de la mujer, de los niños, de los ancianos, de las personas con capacidades especiales, de las víctimas, de los refugiados, de los extranjeros, de los grupos minoritarios étnicos, etc. Al respecto, Bobbio (1989), ofrece tres razones: 1) ha ido en aumento la cantidad de bienes protegidos que merecen una tutela específica, 2) la titularidad de algunos derechos se ha extendido a la familia, a las minorías étnicas, a la naturaleza, etc. 3) Y ahora, el ser humano es analizado desde sus diferentes formas de estar y desarrollarse en la sociedad: como niño, como mujer, como adolescente, como enfermo, etc., de lo cual surge la necesidad de un tratamiento y protección diferentes.

En definitiva, la construcción social de los derechos humanos hace su análisis desde una óptica que observa al ser humano a partir de su manera de convivencia, de desenvolverse en sociedad; y sobre todo, valora el entorno social o sector del

cual forma parte. De aquí se explica el reconocimiento de nuevos derechos en función del estatus de la persona y de las exigencias de los movimientos sociales.

Los derechos humanos de las personas privadas de libertad

Los derechos fundamentales de las personas privadas de libertad están restringidos con el ánimo de salvaguardar el orden público y la armonía social. En este sentido, se trata de proteger al convicto y de que conserve sus derechos fundamentales con las limitaciones que expresamente consten en la sentencia condenatoria, en el sentido de la pena y en la norma penitenciaria.

Poca teoría se ha desarrollado sobre los derechos fundamentales de las personas privadas de libertad; sin embargo, se conoce que algunas doctrinas han surgido en el marco del Derecho administrativo y que están integradas en el Derecho Penitenciario. Aquí nace la doctrina denominada “relaciones de sujeción especial” en cuyo fundamento, trata de justificar las restricciones a los derechos fundamentales de la población reclusa.

Relaciones de sujeción especial. En adelante RSE, las “relaciones de sujeción especial” es una doctrina que ha sido definida por los expertos como:

... una construcción jurídica que fundamenta un debilitamiento o disminución de los derechos de los ciudadanos, o de los sistemas institucionalmente previstos para su garantía, como consecuencia de una relación cualificada con los poderes públicos, derivada de un mandato constitucional o de una previsión legislativa conforme con aquella que puede ser, en algunos casos, voluntariamente asumida y que, a su vez, puede venir acompañada del reconocimiento de algunos derechos especiales en favor del ciudadano afectado por tal institución. (Rivera, 2006. p. 510)

RSE es una corriente que justifica la relación jurídica de la población reclusa con el Estado a través del derecho público, cuya finalidad es regular la conducta de esta y de proteger el interés público. Al respecto, el estudioso alemán Mayer se refiere al RSE como una “dependencia acentuada” donde la administración pública debilita las garantías de los derechos fundamentales de los súbditos, es decir, de las personas privadas de libertad. En cierta forma, es comprensible este postulado, pues es innegable la limitación de los derechos de los internos, si tomamos en cuenta que este pierde su libertad y debe adaptarse a otras condiciones de vida en prisión.

Lo que está claro es el reconocimiento de otros derechos fundamentales que conserva la persona que está privada de su libertad (la vida, la salud, la educación, la integridad), sobre todo la dignidad humana como el primordial y objeto central de

todo derecho. Es decir, que la limitación de los derechos humanos de la población reclusa, entra en discusión cuando se trata de ponderar, como dice Rivera: “los fines cubiertos por el orden valorativo de la Constitución y relativos a la comunidad y en la forma constitucionalmente prevista para ello” (Rivera, 2006. p. 517).

Sin duda que, la doctrina en cuanto al estudio de los derechos fundamentales de las personas privadas de libertad ha evolucionado y ha logrado que se contemple derechos, especialmente inherentes a las personas privadas de libertad, en la norma internacional y la normativa interna de los países, lo cual representa un avance del garantismo penal en las últimas décadas. Tal es así que en 1925 la Comisión Penitenciaria Internacional contempla las reglas internacionales que reconocen los “derechos mínimos” para las personas privadas de libertad, mismos que se estudiarán a detalle, más adelante.

También es cierto que las RSE han evolucionado, pues del estudio que se ha hecho se puede afirmar que esta ideología nació en el ámbito del derecho administrativo en Alemania, que confió la organización y tutela de las cárceles a la administración penitenciaria, lo que llegaron a denominar los estudiosos como “zona del no derecho”. De aquí surge la necesidad de establecer el principio de “legalidad” para delimitar los derechos fundamentales de la población reclusa con base en una ley y evitar vulneraciones que bajo la potestad de “auto-ordenación” cometía la Administración de las cárceles.

Derechos mínimos de las personas privadas de libertad

La privación de la libertad genera una situación de control y autoridad que ejercen los custodios penitenciarios sobre los internos de una prisión, pues desde el momento en que una persona es detenida pasa a ser vigilada por quien lo resguarda a nombre de la administración penitenciaria. Es en estas circunstancias, cuando los derechos se vuelven altamente vulnerables; sobre todo, cuando estas personas corren el riesgo de ser sometidas a la tortura y los tratos crueles inhumanos y degradantes, entonces, surge la necesidad de establecer derechos mínimos.

Ante la necesidad apremiante de garantizar los derechos limitados de la población penitenciaria, surgen las primeras Reglas para el tratamiento de los reclusos en 1925, con la iniciativa presentada por Maurice Walles, Director de Prisiones de Inglaterra y Gales ante la Comisión Penitenciaria Internacional, actual Comisión Internacional Penal y Penitenciaria.

Luego en su afán por mejorar y adaptar las reglas de tratamiento de las personas privadas de libertad a los tiempos actuales, en 1951 la Organización de Naciones

Unidas (ONU), con el apoyo de la Comisión Internacional Penal y Penitenciaria aprobó las Reglas mínimas para el tratamiento de los reclusos. Sin embargo, es en Ginebra, en 1955 que se perfeccionan dichas reglas, cuya aspiración además fue, conminar a los gobiernos para que las acojan en la normativa interna de cada país, con lo cual se logró eficacia en la aplicación.

En el marco de las medidas de seguridad propias de la Administración penitenciaria, de la ley y de las restricciones establecidas en la sentencia para cada condenado, es innegable que las personas privadas de libertad gozan de derechos fundamentales mínimos, contemplados en las Reglas mínimas para el tratamiento de los reclusos (1957), en el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos (1977), la Convención contra la tortura y otros tratos o penas inhumanas o degradantes (1984). De estas fuentes internacionales, se puede obtener en conclusión los siguientes derechos consagrados para las personas privadas de libertad:

- Respeto a la dignidad de la persona
- Respeto del derecho a la vida y a la integridad personal, física y psíquica. Prohibición de la tortura, y de otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes
- Trato no discriminatorio
- Derecho a la libertad ideológica y religiosa y respeto a la identidad cultural
- Reinserción social
- Igualdad, prohibida la discriminación
- Respeto a la confidencialidad e intimidad
- Atención oportuna que garantice la salud integral. Especialmente, las mujeres embarazadas y en periodo de lactancia tienen derecho a una atención preferente y especializada
- Accesibilidad a la educación y participación en actividades culturales y deportivas
- Acceso al trabajo productivo y remunerado y al desarrollo cultural
- Acceso a una alimentación suficiente y de calidad
- Acceso a los servicios de agua potable, saneamiento, higiene y habitabilidad
- Derecho a comunicarse con el exterior y a mantener relaciones con sus familiares y allegados. A recibir visitas familiares de acuerdo con las condiciones reglamentarias de los centros de privación de la libertad
- Acceso a la defensa legal y a la información sobre su situación jurídica
- Derecho a interponer recursos, peticiones y quejas u otros recursos que la ley permita en caso de vulneración de los derechos, ante las autoridades competentes y dentro del centro penitenciario

Más adelante, se analizará de forma detenida cada uno de los derechos contemplados para el tratamiento de las personas en situación de reclusión.

Marco normativo internacional y ecuatoriano

Los derechos fundamentales de las personas privadas de libertad tienen como fuente principal los tratados y pactos internacionales y de ahí se nutre la normativa interna de Ecuador, como lo veremos en este apartado:

Normativa internacional

La positivización de los derechos humanos surge a raíz de la Segunda Guerra Mundial, como una necesidad de proteger a las personas contra los desastres que provocan los enfrentamientos bélicos. Esto trae como resultado la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, materializada con la voluntad política e iniciativa de la comunidad internacional y de los miembros de la Organización de las Naciones Unidas - ONU.

En esta secuencia, en el año 1955, en Ginebra, la ONU incorpora el instrumento titulado “Reglas mínimas para el tratamiento de los reclusos” adoptada por el Primer Congreso de las Naciones Unidas sobre la prevención del delito y tratamiento del delincuente, con lo cual se ve cristalizada la legitimización de los derechos fundamentales a favor de las personas privadas de libertad y finalmente, con el reconocimiento de esta norma por parte de los Estados miembros. Esto se torna en fuerza vinculante y fuente de obligaciones para los Estados, que a su vez los acogieron en cada una de sus Constituciones, como se verá más adelante en el caso de Ecuador.

Dicho instrumento internacional recoge principios y derechos mínimos que sugiere adoptar a los Estados miembros de las Naciones Unidas para lograr un modelo penitenciario eficiente y respetuoso de los derechos de las personas privadas de libertad. El principio fundamental que sustenta las reglas mínimas para el tratamiento de los reclusos es la “no discriminación” en razón de prejuicios por la raza, color, sexo, lengua, religión y opinión política o social de las personas en situación de reclusión; es decir, el trato se basa en el respeto a las creencias y preceptos morales.

Por otro lado, es importante señalar que las reglas mínimas para el tratamiento de los reclusos - RM -, también conocidas como “Reglas Mandela” fueron reformadas el 17 de diciembre de 2015 y en su contenido se establecen estándares básicos que deben sustentar la política penitenciaria de cada país, donde se propone un modelo innovador para la gestión penitenciaria en el siglo XXI.



En concreto, las reglas mínimas que se contemplan en el instrumento internacional antes mencionado se resumen así:

a. Principios fundamentales

Estas reglas se sustentan en el respeto a la dignidad humana, al trato no discriminatorio, al mantenimiento de la disciplina sin agravar el sufrimiento que la prisión implica para el reo, proteger a la sociedad contra el delito a través de medidas resocializadores y de rehabilitación para la posterior recuperación de la libertad.

b. Gestión de los expedientes de los reclusos

Toda Administración penitenciaria debe contar con un sistema de gestión de expedientes manejado en el marco de la confidencialidad y protección de datos, de cada una de las personas privadas de la libertad donde se contemple el historial: datos personales, motivo del ingreso al reclusorio, identificación del juzgador, datos del proceso judicial, comportamiento disciplinario. También, este sistema servirá a la gestión penitenciaria para generar datos estadísticos para la toma de decisiones.

c. Separación por categorías

El alojamiento de las personas privadas de libertad en los diferentes establecimientos penitenciarios deberá considerar algunas categorías a saber: sexo, edad, peligrosidad, sentenciados y en espera de ser juzgados.

d. Alojamiento

La infraestructura física de los establecimientos penitenciarios, tales como: celdas, dormitorios, ventilación, instalaciones de saneamiento, baños, duchas y todo el entorno debe ser distribuido y organizado para el acceso de la totalidad de la población carcelaria, para aprovechar cada espacio, sea individual o colectivo.

e. Higiene personal

Es importante el aseo personal de la población reclusa, para lo cual deberá contar con el agua y artículos de aseos indispensables.

f. Ropa y cama

Las personas en situación de reclusión deberán estar dotadas de los accesorios y vestimenta adecuados, así como también, de camas individuales.

g. Alimentación

La alimentación que se proporcione debe ser de calidad y nutritiva para preservar la salud y energía de los presos, así como también, será suministrada en los horarios y con la frecuencia que se acostumbre en cada lugar.

h. Ejercicio físico y deporte

Se facilitará ejercicio físico al aire libre, a las personas en situación de reclusión; especialmente, a los jóvenes se los entrenará e instruirá en educación física y actividades recreativas.

i. Servicios médicos

Es imprescindible la prestación del servicio médico gratuito e integral en los centros penitenciarios con atención preventiva en el cuidado de la salud física y psíquica de las personas privadas de libertad. La salud en su integralidad implica el cuidado y control de enfermedades infectocontagiosas, así como las recomendaciones para mantener las condiciones de alimentación, aseo, higiene y salubridad en cada uno de los establecimientos.

j. Restricciones, disciplina y sanciones

Las faltas disciplinarias que conlleven restricciones y sanciones se sustentarán en el respeto a las garantías procesales, evitando imponer como castigo: el aislamiento definitivo, aislamiento prolongado, el encierro en celdas oscuras o con iluminación permanente, castigos corporales, reducción de alimentos o agua y el castigo colectivo.

k. Instrumentos de coerción física

Está prohibida la utilización de instrumentos de coerción física degradantes y que causen dolor; solo se puede aplicar en casos excepcionales que la ley establezca, como traslados o para impedir que la persona privada de libertad se autolesione o provoque daños materiales o a terceros.

l. Registro de reclusos y celdas

Con el ánimo de resguardar la seguridad, los registros invasivos, personales sin ropa y registros de orificios corporales se efectuarán cuando sea estrictamente necesario, en respeto a la intimidad y la confidencialidad de los datos personales de cada persona privada de libertad.

m. Información y derecho de queja de los reclusos

La persona privada de libertad, a su ingreso en prisión será informada sobre sus derechos, obligaciones y leyes o reglamentos que la asisten para presentar quejas o reclamos.

n. Contacto con el mundo exterior

La Administración penitenciaria brindará las facilidades para que las personas en situación de reclusión puedan comunicarse o recibir visitas de su familia, amigos, abogado o defensor, por los medios de comunicación permitida y bajo vigilancia.

o. Biblioteca

Los centros penitenciarios estarán dotados de una biblioteca, a disposición de la población carcelaria, a quien se motivará para su uso.

p. Religión

El derecho al culto y a la libertad religiosa estará garantizado por la Administración penitenciaria, la cual dará las facilidades para la organización, en ese sentido.

q. Depósito de objetos pertenecientes a los reclusos

Los objetos personales, dinero y demás pertenencias de valor que posean las personas privadas de libertad y que no estén permitidos en los establecimientos penitenciarios quedarán en custodia de la Administración, quien deberá inventariar previo a proceder a guardarlos.

r. Notificaciones

Toda persona privada de libertad tiene derecho a que se mantenga informada a su familia de cualquier novedad relacionada con su salud o traslado, así como también, a recibir información inmediata en caso de fallecimiento o enfermedad grave de alguno de sus familiares o allegados; y podrá autorizarse su salida en esos casos.

s. Investigaciones

Los fallecimientos, desapariciones o lesiones graves de las personas privadas de libertad serán informados de forma expedita a la autoridad judicial, sin perjuicio de que se inicie una investigación por parte de la Administración penitenciaria.

t. Traslado de reclusos

El traslado de las personas privadas de libertad a otro centro se realizará precautelando la seguridad de los mismos, el operativo se mantendrá en reserva para evitar la alteración del público.

u. Personal penitenciario

El personal penitenciario desarrolla un servicio social importante, razón por la cual requiere de una selección minuciosa, que considere su integridad, profesionalismo, aptitud personal y sensibilidad humana para asegurar el trabajo eficiente de la gestión penitenciaria.

v. Inspecciones internas y externas

Las inspecciones serán periódicas y tendrán como objetivo revisar las condiciones de los establecimientos penitenciarios y de las personas privadas de libertad. Estas inspecciones puede realizarlas la Administración penitenciaria u organismos externos ajenos a ellos.

Normativa ecuatoriana

La legislación interna consagra la protección de los derechos de las personas privadas de libertad en la *Constitución de la República del Ecuador* vigente desde el 2008, como norma suprema. Pues en esta carta magna se reconoce al Ecuador como un “Estado constitucional de derechos” lo que quiere decir, que estamos frente a un Estado garantista, que se constituye sobre la base de los derechos fundamentales, que tienen prioridad sobre la norma y que se sustenta en el principio *pro hóminem* (pro hombre), que orienta a la interpretación de la norma en el sentido más favorable al individuo.

En esta cuestión, la Constitución contempla en su Art. 35 a las personas privadas de libertad como un colectivo en condición de vulnerabilidad y que requiere atención prioritaria tanto en el ámbito público como privado. Y en cuya consecuencia, se reconoce derechos concretos para quienes están en prisión, según el Art. 51 de dicha norma, los derechos que los amparan son:

1. No ser sometidas a aislamiento como sanción disciplinaria
2. La comunicación y visita de sus familiares y profesionales del derecho
3. Declarar ante una autoridad judicial sobre el trato que haya recibido durante la privación de la libertad



4. Contar con los recursos humanos y materiales necesarios para garantizar su salud integral en los centros de privación de libertad
5. La atención de sus necesidades educativas, laborales, productivas, culturales, alimenticias y recreativas
6. Recibir un tratamiento preferente y especializado, en el caso de las mujeres embarazadas y en periodo de lactancia, adolescentes, y las personas adultas mayores, enfermas o con discapacidad.
7. Contar con medidas de protección para las niñas, niños, adolescentes, personas con discapacidad y personas adultas mayores que estén bajo su cuidado y dependencia. (Constitución de la República del Ecuador, 2008, Art. 51)

Ahora, para que los derechos constitucionales a favor de la población en situación de reclusión se hagan efectivos, en el 2014 entró en vigencia el Código Orgánico Integral Penal donde de forma concreta se regularizan las actuaciones de la Administración Penitenciaria con el ánimo de garantizar el respeto a los derechos y dignidad de este grupo vulnerable; y sobre todo, se ratifican sus derechos, tal como se observa en el Art. 12:

1. Respeto de la integridad física, psíquica, moral y sexual
2. Libertad de expresión
3. Libertad de conciencia y religión
4. Trabajo, educación, cultura y recreación
5. Privacidad personal y familiar
6. Protección de datos de carácter personal
7. Asociación
8. Sufragio
9. Quejas y peticiones
10. Información
11. Salud
12. Alimentación
13. Relaciones familiares y sociales
14. Comunicación y visita
15. Libertad inmediata en caso de cumplir la condena, indulto, amnistía o se revoque la prisión preventiva
16. Proporcionalidad en la determinación de las sanciones disciplinarias. (COIP, 2014: Art. 12)

Del análisis de la normativa internacional y nacional se deduce que los derechos fundamentales de las personas privadas de libertad están plenamente garantizados de acuerdo con la voluntad política del Estado ecuatoriano.

La violación de los derechos humanos de las personas privadas de libertad en Ecuador

Las personas privadas de libertad, en su paso por un centro penitenciario, se tornan vulnerables frente a la autoridad penitenciaria, quien ejerce poder y tiende a cometer arbitrariedades y abusos. Generalmente, esta situación desequilibrada entre los unos y los otros se da en un ambiente de corrupción del sistema penitenciario, donde los internos dependen de la economía de sus familiares para sobrevivir en prisión. La condición de vulnerabilidad provoca la violación de los derechos fundamentales en la población reclusa.

Es evidente el control y autoridad sobre las personas que cumplen una condena, debido a que la Administración penitenciaria pasa a ser la responsable de su vigilancia y resguardo, lo cual genera alta vulnerabilidad para ellas, y los derechos pueden ser violentados o limitados.

La constante en el comportamiento penitenciario ha tenido una serie de eventos negativos transformados en una costumbre: el hacinamiento, las condiciones de insalubridad, la corrupción, la baja remuneración de los funcionarios penitenciarios, las mafias a lo interno de los centros y todo aquello, que ha provocado una ausencia en el mejoramiento de la infraestructura carcelaria.

Además, la tortura y los tratos o penas crueles, inhumanas y degradantes son una de las principales amenazas para los internos, conductas que vulneran su integridad personal. En este sentido, la Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura (1984), la definió como:

... tortura es todo acto realizado intencionalmente por el cual se inflija a una persona penas o sufrimientos físicos y mentales, con fines de investigación criminal, como medio intimidatorio, como castigo personal, como medida preventiva, como pena o con cualquier otro fin. Se entenderá también como tortura la aplicación sobre una persona de métodos tendientes a anular la personalidad de la víctima o a disminuir su capacidad física o mental, aunque no causen dolor físico o angustia psíquica (Convención Interamericana contra la Tortura y otros Tratos Inhumanos o Degradantes, 1984, Art. 2).

En el caso ecuatoriano, ante estos abusos y arbitrariedades, el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos en la Serie Justicia y Derechos Humanos que aborda el tema de la “Ejecución penal y derechos humanos, una mirada crítica a la privación de la libertad” ha establecido condiciones básicas, que permiten garantizar el derecho a la integridad personal de los internos, como son:



1. Contar con una celda que posea la superficie necesaria, en relación con las personas que habiten en ella, que posea ventilación e iluminación adecuadas. Se prohíbe el hacinamiento.
2. Acceder a servicios sanitarios higiénicos suficientes y de maneja que se proteja su intimidad y privacidad. Acceso a duchas a una temperatura adaptada al clima.
3. Prohibición del aislamiento como sanción disciplinaria.
4. Salud preventiva para identificar señales de maltrato. (Silva, 2008. p. 35-36)

De aquí la importancia de la positivización de estos derechos, pues a través de ellos se limita el abuso del Estado y de la Administración penitenciaria. En este sentido, surge la creación de normas internacionales e internas en cada país que buscan regular el uso del poder y equilibrar la relación entre internos y la administración de justicia. Con la promulgación de la Constitución de la República del Ecuador, vigente desde el 2008, se ha considerado a las personas privadas de libertad entre los grupos de atención prioritaria, consagrando especialmente el respeto a su dignidad.

Sin embargo, los estudios doctrinarios, la voluntad política y legislativa resultan infructíferos cuando se observa que la realidad carcelaria, sobre todo en Ecuador, no ha cambiado, pues la violencia física y psicológica, a lo interno de los centros penitenciarios, es constante, la sobrepoblación, el hacinamiento, la violación sistemática de los derechos humanos, la drogadicción, la desigualdad social, etc., son algunos de los problemas más acentuados.

La rehabilitación social, la reinserción y reeducación de las personas privadas de libertad pierden sentido y son ineficaces en un entorno real que no ha cambiado.

A continuación, se aprecia la situación penitenciaria en Ecuador, durante el año 2017 y el nivel de hacinamiento reincidente:

Situación Penitenciaria 2017

Tabla 1. Numérico de población penitenciaria

FECHA DE REPORTE	TOTAL PERSONAS PRIVADAS DE LIBERTAD	CAPACIDAD INSTALADA EFECTIVA (g)	% HACINAMIENTO* (i) = ((f/g)-1)*100
31-ene-17	34 853	25 036	39.21 %
7-feb-17	35 288	25 086	40.67 %
15-mar-17	35 895	25 086	43.09 %
26-abr-17	36 050	25 086	43.71 %
31-may-17	35 909	25 420	41.26 %
28-jun-17	35 549	25 420	39.85 %
26-jul-17	35 809	25 420	40.87 %
30-ago-17	36 219	25 420	42.48 %
27-sep-17	36 353	25 420	43.01 %
25-oct-17	36 441	26 593	37.03 %
29-nov-17	36 656	26 593	37.84 %
27-dic-17	36 661	28 005	30,91%

Fuente: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos. Registros administrativos de Centros de Privación de Libertad (2017).

Elaborado por: Dirección de Estadísticas y Análisis Económico del Sector.

El informe estadístico del 2017 permite confirmar la contradicción entre los postulados doctrinarios, los derechos consagrados en las diferentes normas nacionales e internacionales y las condiciones reales en que se encuentra la población reclusa. Estos datos revelan que el estado de esta situación es incontrolable y resulta insuficiente el marco teórico, político y legislativo para solucionarlo, aunque en los últimos diez años, el Gobierno de la Revolución Ciudadana haya hecho sendos esfuerzos por mejorar las condiciones de vida de las personas privadas de libertad, a través de la edificación de modernos centros penitenciarios, el problema subsiste y las cárceles están abarrotadas.

Conclusiones

- Es innegable que los derechos fundamentales protegen, sobre todas las cosas, la dignidad de las personas, y esta es la primicia que justifica la protección de los derechos mínimos de los presos, que se ven limitados por la privación de su libertad.
- La doctrina de las Relaciones de Sujeción Especial – RSE se mantiene, en la actualidad, al sustentar el estatus especial de la población reclusa,

cuya libertad y consecuentemente otros derechos que de él emanan, se ven restringidos y únicamente, se trata de defender aquellos derechos que aseguran una calidad de vida adecuada, al tratar de minimizar las secuelas que la prisión ocasiona a las personas, en su paso por estos lugares.

- Las personas privadas de libertad poseen derechos mínimos, que han sido consagrados en tratados internacionales, que han servido de fuente para la legislación ecuatoriana. Pues, los derechos no se pueden quedar en meros actos declarativos y abstractos, de aquí la importancia del derecho positivo en este ámbito, como una medida protectora y garantista de derechos.
- En el caso concreto de las personas privadas de libertad, las Reglas mínimas para el tratamiento de los reclusos es la norma que permite legitimar, en el nivel internacional, el trato digno y el respeto a sus derechos.
- Si bien es cierto, tanto la doctrina como la positivización de los derechos de las personas privadas de libertad tienden a garantizar sus derechos fundamentales, en la realidad carcelaria se observa otro panorama distinto y de una constante vulneración de derechos, al menos en el caso ecuatoriano donde se ha realizado el estudio.

Referencias

- Álvarez, M. (2008). La ejecución de la pena, un acercamiento desde el derecho penal mínimo. En Silva, C. (editora). *Ejecución penal y derechos humanos, una mirada crítica a la privación de la libertad*, (pp.121-142). Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Recuperado de: <http://biblioteca.cejamerica.org/handle/2015/521>
- Castro, A., Cillero M. & Mera, J. (2010). *Derechos fundamentales de los privados de libertad. Guía práctica con los estándares internacionales en la materia*. Ediciones Universidad Diego Portales. Recuperado de <https://www.yumpu.com/es/document/view/14625074/derechos-fundamentales-de-los-privados-de-libertad-archivo-pdf/23>
- Código Orgánico Integral Penal. (2014). Registro Oficial Suplemento 180 del 10 de febrero de 2014. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). Reformada al 30 de enero de 2012. Registro Oficial 449, del 20 de octubre de 2008.
- Fernández J., Pérez A., Pérez A., Sanz, N. & Zúñiga, L. (2001). *Manual de Derecho Penitenciario*. Salamanca: Editorial COLEX
- Juanatey, C. (2013). *Manual de Derecho Penitenciario*. 2da. Ed. Madrid, España: Iustel

- Melossi, D. & Pavarini, M. (2010). *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario*. México: Siglo XXI editores S. A.
- Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos. (2014). *Manual de Derechos Humanos. Aplicados al contexto penitenciario*. Quito: imprentagrafilyon Offest-Digital Grafilyon
- Organización de las Naciones Unidas. (1984). *Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes*. Resolución 39/46 de la Asamblea General de la ONU.
- Rivera, I. (2006). *La cuestión carcelaria. Historia, epistemología, derecho y política penitenciaria*. Buenos Aires: Editores del Puerto s.r.l.
- Reglas Mandela. (s. n.). Recuperado el 3 de febrero 2018 de <http://www.reglasmandela.com.ar/reglas-mandela>
- Silva, C. (Ed.). (2008). *Ejecución penal y derechos humanos, una mirada crítica a la privación de la libertad*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Serie justicia y derechos humanos. Recuperado de: <http://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/521/5EP-DH.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Suárez, J. (2016). *Derechos Naturales, derechos humanos y derechos fundamentales*. Universidad de La Sabana. Colombia: Dikaion. Recuperado de <http://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/7315/4455>

Recibido: 2/5/2018

Aceptado: 20/9/2018





APORTES PARA LA PAZ

.....





Yo no me quiero morir

Ana Castro¹

Yo vi morir una casa,
y otra casa y otra casa,
y allí estaba mi casa.
Yo vi morir autos, calles, barrios, luces.
Vi morir la panadería, el kiosco y la escuela.
Yo vi morir en el fuego los muebles, los colchones y la ropa.
Vi morir mi perro que flotó durante días en el comedor.
Yo vi morir dibujos, documentos, títulos, cuadros, libros.
Yo vi morir los juguetes de mis hermanos, las paredes dibujadas por ellos, vi morir cumpleaños.
Yo vi morir la espera, los recuerdos y las únicas fotos de mi infancia.
Yo vi morir la noche en los sonidos de las balas y los helicópteros.
Vi morir la esperanza en los que vivieron meses sobre los techos.
Yo vi morir cubiertos, manteles, lavarropas, televisores, radios, heladeras, cocinas, espejos, sillas, mesas, sillones, almohadas, útiles, mochilas;
en cada pila de basura que habitaron las calles.
Yo vi morir el pasado, la infancia de los pibes, las muertes no anunciadas.
Vi morir nombres y apellidos, árboles y flores.
Vi morir filas de gente buscando gente, de colchones apilados, de paquetes de velas y linternas.
La luz de esos días sobrevive en imágenes.
La luz de una foto ilumina la memoria y vibra.
Las muertes serán siempre eso; oscuridad y luz
¿Y yo?:
Yo no me quiero morir.

1 Ana Castro tiene 43 años, vive en Santa Fe, República Argentina, es licenciada y docente en Artes Visuales. Su casa familiar se inundó completamente en abril del año 2003 cuando el río Salado penetró en la ciudad, dejó más de 158 muertos. Este poema forma parte del Proyecto de Arte y Memoria: "Ojos en el agua". Fue escrito como consecuencia de la inundación más grande en la historia del Litoral argentino.



NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE TEXTOS EN LA REVISTA LATINOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS ISSN: 1659-4304 • EISSN: 2215-4221

1. Los textos deben ser originales.
2. Los textos recibidos se someterán a evaluación ciega por pares externos. La decisión de publicar un texto corresponde al Consejo Editorial, considerando las recomendaciones realizadas por los/as evaluadores/as.
3. El autor o la autora se compromete a no postular, simultáneamente, en otra revista el trabajo enviado a la Revista Latinoamericana de Derechos Humanos.
4. Al presentar su trabajo a la Revista el autor o la autora concede a esta los derechos de reproducción (por medios impresos y electrónicos).
5. El autor o la autora deberá aportar un resumen biográfico que incluya: nombre completo, profesión, cargo actual, afiliación institucional, nacionalidad, teléfono, dirección postal y electrónica.
6. Se reciben trabajos en español.
7. Todos los trabajos deben contener un resumen en español y en inglés o el idioma de escritura de un máximo de 250 palabras, cada uno de los cuales deberá estar seguido de 4 palabras clave.
8. Las citas textuales inferiores a tres renglones deben incluirse dentro del texto con comillas y sin cursiva, las superiores a tres renglones deben estar separadas del texto, en bloque, sin comillas, ni cursiva.
9. Las referencias bibliográficas se harán al interior del párrafo, según el siguiente modelo: (Gamboa, 1988, p. 95). Las notas explicativas deben colocarse al pie de la página, identificadas con un número y sin paréntesis.
10. Los trabajos deben tener las siguientes características formales:
 - a. Oscilar entre 12 y 30 páginas, incluyendo figuras, gráficos, anexos, y otros.
 - b. Ser enviado al correo electrónico: revistaderechoshumanos@una.cr
 - c. Escritos en Word, letra Times New Roman 12, espacio 1.5, con márgenes de 3 cm izquierdo y derecho y 2.5 inferior y superior.
 - d. Emplear el formato American Psychological Association (APA) 6ta edición en inglés o 3 era en español, tanto en su estructura interna como en su bibliografía.
 - e. El título centrado y en negrita, el nombre del autor en el mismo tipo de letra, a la derecha.
 - f. Los subtítulos en negrita y sin numeración, ni letras.
 - g. Incluir bibliografía en formato APA 6ta edición (todos los trabajos citados deben estar incluidos en la bibliografía). Ejemplo de libro: Apellido, inicial del nombre. (Año). Título en cursiva. Lugar de publicación: casa editora.
11. Los autores o las autoras recibirán dos copias del número de la Revista donde aparece su trabajo.



Información de contacto:

Revista Latinoamericana de Derechos Humanos

Instituto de Estudios Latinoamericanos

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional, Campus Omar Dengo

Apdo. 86-3000. Heredia, Costa Rica.

Telefax: (506) 2562-40-57

Página Web: <http://www.revistas.una.ac.cr/derechoshumanos>

Correo electrónico: revistaderechoshumanos@una.cr

BOLETAS PARA CANJE Y SUSCRIPCIONES

Nos interesa establecer canje, le agradecemos llenar la siguiente boleta y enviarla a la siguiente dirección postal o correo electrónico:

Revista Latinoamericana de Derechos Humanos
Instituto de Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional
Apdo. postal 86-3000
Heredia, Costa Rica, C. A.
Correo electrónico: evelyncer@yahoo.com



Instituto de Estudios
Latinoamericanos

Boleta para canje

Nombre de la publicación: _____

Tipo de publicación: _____

Área(s) de conocimiento: _____

Periodicidad de la publicación: _____

Organización/Institución: _____

Dirección de contacto: _____

Correo electrónico: _____

Persona responsable del canje: _____

Número de ejemplares: _____

Para uso en: _____

Fecha de la solicitud: _____



INFORMACIÓN PARA SUSCRIPCIONES

El Instituto de Estudios Latinoamericanos y el Consejo Editorial de la Revista está en la disposición de ofrecer algunas suscripciones a aquellas instituciones y organizaciones interesadas en la temática de derechos humanos y que no tienen material para el canje. Si es de su interés envíenos la siguiente boleta a la dirección postal o correo electrónico:

Revista Latinoamericana de Derechos Humanos
 Instituto de Estudios Latinoamericanos
 Facultad de Filosofía y Letras
 Universidad Nacional
 Apdo. postal 86-3000
 Heredia, Costa Rica, C. A.
 Correo electrónico: ecerdas@una.cr
 evelyncer@yahoo.com



Instituto de Estudios
 Latinoamericanos

Boleta para suscripciones institucionales

Nombre de la institución: _____

País: _____

Área(s) de conocimiento: _____

Responsable: _____

Correo electrónico: _____

Dirección de contacto: _____

Para uso en: _____

Fecha de la solicitud: _____





Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones
de la Universidad Nacional, en el 2019.

La edición consta de 150 ejemplares
en papel bond y cartulina barnizable.

E-0162-19—P.UNA