

DOCUMENTO DE TRABAJO
3-2024

Transformación
de la justicia
transicional a
través del buen
vivir y la justicia
medioambiental
y ecológica

Vivian Laurens



Autoría/investigación

Vivian Laurens

Candidata a doctora en antropología médica en la Universidad de Connecticut. Investiga el derecho a la salud y la consolidación de paz en el posconflicto, en el contexto del proceso de paz de Colombia.

vivian.laurens@uconn.edu

Este documento de trabajo fue apoyado y patrocinado
por el Instituto Colombo-Alemán para la Paz - CAPAZ.

Traducción del inglés

Viviana Castro

Edición académica

Vanesa Giraldo • Colaboradora científica del Instituto CAPAZ

Diana Morales • Colaboradora científica del Instituto CAPAZ

Coordinación editorial

Nicolás Rojas Sierra

Andrea Neira Cruz

Diseño y diagramación

Leonardo Fernández Suárez

Imagen de cubierta y contracubierta

Imagen de Manfred Richter en Pixabay

Bogotá, Colombia, abril de 2024

Periodicidad: bimestral

ISSN (en línea): 2711-0354

Esta obra está bajo la licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

Resumen

La incorporación de los daños medioambientales y los derechos de la naturaleza en los procesos de justicia transicional ha sido debatido ampliamente en las últimas décadas, dados los retos que supone unir los principios liberales de justicia transicional con los principios que sustentan la justicia medioambiental y ecológica. Este documento examina los principios éticos y epistemológicos fundacionales de la justicia medioambiental y ecológica, con el fin de comprender cómo los diversos sistemas de justicia pueden servir tanto para los seres humanos como la naturaleza no humana. Esta exploración ha mostrado cómo el razonamiento antropocéntrico y el ecocéntrico, que impulsan la justicia medioambiental y ecológica respectivamente, desafían los principios liberales de justicia individual. Pese a la aparente contradicción cuando los principios de la justicia liberal se cruzan con otras tradiciones epistemológicas, este cruce también ilumina el potencial transformador de dichas contradicciones para construir concepciones pluralistas de la justicia en el desarrollo de acuerdos de justicia transicional.

Palabras clave

buen vivir; justicia ecológica; justicia medioambiental; justicia transicional

Cómo citar este texto

Laurens, V. (2024). *Transformación de la justicia transicional a través del buen vivir y la justicia medioambiental y ecológica* (Documento de Trabajo 3-2024). Instituto Colombo-Alemán para la Paz - CAPAZ.

Contenido

Introducción **p.2**

Discursos de transición y resistencia al desarrollo **p.4**

Justicia medioambiental, justicia ecológica
y Buen Vivir **p.7**

Justicia medioambiental y ecológica **p.8**

Buen Vivir **p.13**

Hacia una transformación de la justicia transicional **p.17**

Debate final **p.22**

Referencias **p.25**



Introducción

En las dos últimas décadas han surgido diversas propuestas de transformación social, política, económica y medioambiental con el objetivo común de transformar radicalmente el funcionamiento del mundo humano. Tienen su origen en grupos de la sociedad civil, como comunidades indígenas, grupos de agricultores y ONG medioambientales, entre muchos otros. Estas propuestas responden en parte a la actual crisis del cambio climático, pero también a la injusticia política y económica que históricamente ha creado y perpetuado la pobreza y el sufrimiento en todo el mundo. Escobar ha llamado a este tipo de propuestas “discursos de transición” (Escobar, 2015). Los discursos de transición abarcan una amplia gama de temas, incluyendo el desarrollo sostenible, las alternativas al desarrollo, el racismo ambiental, la conservación de los recursos naturales, la seguridad alimentaria y los derechos de la naturaleza, entre muchos otros. En particular, en las últimas décadas

los discursos de transición han participado en los debates sobre el alcance de los procesos de justicia transicional. En particular, los movimientos de justicia medioambiental y ecológica han abogado por que los acuerdos de justicia transicional amplíen su ámbito de aplicación para incluir los daños al medio ambiente y los derechos de la naturaleza. En este artículo discuto tres discursos de transición: la justicia medioambiental, la justicia ecológica y el Buen Vivir, centrándome en sus fundamentos epistemológicos y éticos. Examinó cómo estos discursos de transición se han abierto camino en los debates sobre justicia transicional para ampliar el alcance de la justicia al medio ambiente y a la naturaleza no humana. A través de esta discusión pretendo contribuir a responder preguntas sobre cómo los discursos de transición de diversas tradiciones epistemológicas pueden unirse para apoyar su misión transformadora de la sociedad en general y de la justicia transicional en particular.





Discursos de
transición y
resistencia
al desarrollo

Aunque el enfoque de los discursos de transición es muy variado, hay varios elementos que unen estas propuestas como discursos de transición. En primer lugar, parten de la creencia de que la doctrina del desarrollo sin fin es la culpable de la actual y creciente crisis medioambiental a escala mundial. En segundo lugar, proponen un replanteamiento radical del funcionamiento del mundo y de la forma en que los seres humanos se relacionan con la naturaleza como única manera de abordar la crisis mundial. En tercer lugar, entienden que la crisis medioambiental global está interrelacionada con la injusticia política, económica y social, por lo que el núcleo de estas propuestas es la lucha por una justicia integral. Y por último, cada una de estas propuestas ha surgido de luchas locales, pero su misión transformadora se aplica tanto a escala local como global (Escobar, 2015; 2018; 2020). La propuesta transformadora de los discursos de transición parte de la creencia de que la misión global hacia el desarrollo económico perpetuo, apoyado por la extracción desenfrenada de recursos naturales, es la culpable de la devastación histórica y actual de la sociedad, la política, la economía y el medio ambiente (Escobar, 2018; 2015; Gudynas & Acosta, 2011). Los discursos de transición pretenden oponerse a la doctrina del desarrollo, que sitúa a los países ricos como desarrollados y, por lo tanto, como el punto de referencia sobre el que medir todas las demás partes del mundo (Escobar, 2011). Una cuestión central es que la carrera hacia el desarrollo ha llevado a las élites del mundo subdesarrollado a priorizar el crecimiento macroeconómico a costa de la explotación de las personas y la destrucción del medio ambiente (Escobar, 2011). Sin embargo, la idea de que el mundo subdesarrollado puede

alcanzar los niveles de vida del mundo desarrollado es ilusoria. En realidad, el desarrollo se parece más a un perverso juego de ponerse al día en el que los países ricos siguen acumulando riqueza en gran parte gracias a la explotación de las personas y de los recursos naturales extraídos del mundo subdesarrollado; mientras tanto, el nivel de vida en el mundo subdesarrollado no se acerca ni de lejos al del mundo rico (Escobar, 2011; Caffentzis, 2012). Desde la perspectiva de los discursos de transición, el punto crucial no es que el mundo subdesarrollado nunca alcanzará al mundo desarrollado, sino más bien que la doctrina del desarrollo es explotadora, destructiva e inherentemente injusta; simplemente no es el camino a seguir para el bienestar de la humanidad y la naturaleza.

Una importante crítica complementaria desde la perspectiva de los discursos de transición se centra en las formas en que el desarrollo ha servido como una poderosa fuerza homogeneizadora al imponer las mismas normas y forma de vida para el mundo, al tiempo que devaluaba las culturas y epistemes locales (Escobar, 2011; Santos, 2014). El resultado es que otras formas de conocer y vivir que no se ajustan a los objetivos de crecimiento económico y desarrollo no han sido priorizadas y sí relegadas a la oscuridad. Como respuesta a los problemas planteados por la doctrina del desarrollo, los discursos de transición exigen un cambio paradigmático hacia un modelo de vida alternativo. Esta tarea requiere “salirse de los límites institucionales y epistémicos existentes” (Escobar, 2018, p. 139) y cuestionar la epistemología de Occidente que se da por sentada y hacer visibles las particularidades históricas y sociales que han dado forma al modelo de vida occidental. Al desnormalizar Occidente y, en particular, la doctrina del desarrollo, podemos hacer espacio para “pluralizar



y diversificar nuestros enfoques” (Rabinow, como se citó en Clifford & Marcus, 1986, p. 241) y, al hacerlo, considerar otras formas de conocer y vivir que han sido marginadas. El marco de las epistemologías del sur desarrollado por Boaventura de Sousa Santos ha sido útil para apoyar este esfuerzo. Este marco propone renovar nuestros procesos de producción de conocimiento, nuestra valorización de las diferentes formas de conocimiento (científico y no científico) y las formas en que estos diferentes tipos de conocimiento se relacionan entre sí. El marco de las epistemologías del sur parte del reconocimiento de la subyugación sistemática y estructural de diversos grupos de personas en todo el mundo, causada por el colonialismo y el capitalismo. En este contexto “el sur global no es un concepto geográfico, [...] es una metáfora del sufrimiento humano... a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo” (Santos, 2011, p. 35).

Las epistemologías del marco sur se basan en dos premisas: 1) la comprensión y concepción occidentales del mundo son limitadas y, por tanto, una transformación radical del mundo puede

provenir de fuentes no imaginadas en el pensamiento occidental. Y 2) la diversidad de formas de estar en el mundo es enorme, esto incluye la diversidad en las formas de pensar, sentir, concebir el tiempo y relacionarse con los humanos y no humanos (Santos, 2011). Como tal, este marco es muy adecuado para apoyar los discursos de transición, porque desafía la preeminencia del conocimiento occidental y se esfuerza por hacer visible la diversidad de formas de ser en el mundo que se han vuelto (casi) invisibles. Así, para los defensores de los discursos de transición, diseñar una propuesta transformadora consiste en reconocer las formas de ser y de conocer existentes. El diseño se convierte en una cuestión de la relación entre mundos; mundos a los que no solo se les permite existir o ser tolerados, sino que pueden florecer en armonía dentro de un mundo de muchos mundos, a saber, el pluriverso (Escobar, 2013; 2016; 2018). Como dicen Cadena y Blaser, necesitamos “negociar [la] reunión de mundos heterogéneos (y sus prácticas) mientras luchan por lo que hace que cada uno de ellos sea lo que es, que tampoco es sin otros” (2018, p. 4).





Justicia
medioambiental,
justicia ecológica
y Buen Vivir

La preocupación por el medio ambiente y la relación entre los seres humanos y el resto del mundo natural está en el centro de los discursos de transición, dado que en parte pretenden abordar la crisis climática. En esta sección analizaré tres discursos de transición: la justicia medioambiental, la justicia ecológica y la epistemología indígena del Buen Vivir, que abogan por redefinir nuestra relación con la naturaleza.

Justicia medioambiental y ecológica

El discurso y los movimientos de justicia medioambiental se originaron en Estados Unidos en la década de 1980 con el trabajo activista de las comunidades negras, latinas y nativa americanas. Su defensa se centró en la lucha contra los peligros medioambientales que afectaban a sus comunidades, como: el vertido de residuos tóxicos y el establecimiento de industrias contaminantes; la profanación y apropiación de tierras para la minería y la extracción de recursos naturales; y la exposición de los trabajadores agrícolas a pesticidas y otras toxinas (Atapattu et al., 2021; Agyeman et al., 2016). Desde sus inicios en la década de 1980, el discurso de la justicia medioambiental ha sido adoptado por movimientos sociales de todo el mundo, abordando la preocupación medioambiental a varios niveles. Un nivel se refiere a la distribución desigual de los riesgos medioambientales derivados de las prácticas industriales y el cambio climático. Esto incluye peligros como la contaminación de la tierra, el agua y el aire, y los efectos del cambio climático manifestados a través de patrones meteorológicos volátiles y extremos. Otro componente es la distribución de entornos de calidad donde viven y trabajan los seres humanos.

Esto se refiere a la limpieza de aceras y calles, infestaciones de roedores e insectos, basura acumulada, edificios abandonados y otros residuos. Y un último componente se refiere al acceso a bienes medioambientales que afectan positivamente a la salud y el bienestar de los humanos, como el acceso a parques, senderos y otros espacios naturales (Bell, 2004). Desde el punto de vista de los movimientos de justicia medioambiental, el problema no es solo que existan estos peligros y que afecten negativamente a la salud y el bienestar humanos. El problema es también que las comunidades pobres y racialmente marginadas se ven desproporcionadamente afectadas por entornos tóxicos y peligrosos y tienen menos oportunidades de disfrutar de entornos de calidad en comparación con las comunidades más favorecidas.

Aunque muchos de los peligros medioambientales se circunscriben a las comunidades locales y están sujetos a la política local y nacional, el vínculo entre lo local y lo global se ha convertido en un tema de interés para los movimientos de justicia medioambiental (Schlosberg, 2007). Esto incluye la conexión entre las realidades medioambientales locales y las estructuras económicas mundiales, y la distribución desigual de los peligros medioambientales entre países ricos y pobres (Atapattu et al., 2021). Desde el punto de vista de la justicia medioambiental, el desarrollo económico y las políticas neoliberales que lo apoyan han desempeñado un papel decisivo en la creación y distribución injusta de los riesgos medioambientales a escala local y mundial. Dentro de las fronteras nacionales, las personas pobres y racialmente marginadas soportan la carga de los entornos tóxicos. A escala mundial, la disparidad se observa entre los países ricos desarrollados y los países pobres subdesarrollados, donde estos últimos albergan



la mayor parte de la industria contaminante, la extracción de recursos naturales y la exposición a los residuos producidos en los países ricos que se envían a los países pobres para su procesamiento (Atapattu et al., 2021). En respuesta al problema del paradigma del desarrollo económico, una rama de la justicia medioambiental se ha centrado en el desarrollo sostenible. El desarrollo sostenible se define más comúnmente como “el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (Unesco, 2015). A diferencia del desarrollo económico tradicional, el desarrollo sostenible no se ocupa únicamente de la economía, sino que prioriza la consecución de un equilibrio entre los intereses económicos, sociales y medioambientales con el fin de mejorar la calidad de vida y proteger el medio ambiente (Atapattu et al., 2021; IISD, s.f.).

La asociación entre justicia medioambiental y desarrollo sostenible ha recibido algunas críticas. Los críticos sostienen que el desarrollo sostenible no representa el cambio sustancial de paradigma que exige la actual crisis medioambiental. En su lugar, los críticos sostienen que se trata simplemente de una reducción de las prácticas destructivas (extractivismo, producción y consumo de mercancías), que no constituye una solución, sino más bien la destrucción retardada de la naturaleza (Chomsky & Striffler, 2014). Así, consideran que el desarrollo sostenible es una propuesta que trata de encontrar una forma de mantener el nivel de vida del mundo rico continuando con el modelo capitalista de desarrollo económico (Atapattu et al., 2021; Chomsky & Striffler, 2014). En respuesta a estas críticas, los partidarios de una asociación entre justicia medioambiental y desarrollo sostenible proponen un paradigma modificado que eleva el objetivo de justicia en el desarrollo sostenible. Agyeman ha denominado a este paradigma de desarrollo sostenible modificado “sostenibilidad justa”. El cual, prioriza “el apoyo a los ecosistemas y [...] un mayor nivel de equidad social y económica, tanto dentro de las naciones como entre ellas” como condición necesaria para lograr un mundo sostenible (Agyeman et al., 2016; 2003; Atapattu et al., 2021).

En particular, estas preocupaciones por el medio ambiente contenidas en la justicia medioambiental son en gran medida antropocéntricas, y es este enfoque el que la separa de la justicia ecológica, que tiene un enfoque ecocéntrico. El antropocentrismo puede describirse como la

creencia de que los seres humanos y la naturaleza son entidades separadas, y la relación entre ellos es de dominio humano sobre la naturaleza. Desde esta perspectiva, la naturaleza solo tiene valor extrínseco, es decir, el valor de la naturaleza se deriva de su relación con los humanos (Palmer et al., 2014). Así, es prerrogativa humana utilizar plantas, animales, minerales, etc., en nuestro propio beneficio, convirtiendo a la naturaleza en “objetos cultural, social o económicamente significativos y no en ‘víctimas’” (Kopnina & Shoreman-Ouimet, 2013, pp. 5-6). Por otro lado, un enfoque ecocéntrico se basa en la perspectiva de que el valor de la naturaleza no se deriva (o deriva únicamente) de la relación con los seres humanos, sino que el mundo no humano posee un valor intrínseco y, por tanto, merece una consideración moral (Kortenkamp & Moore, 2001). Los movimientos de justicia ecológica abogan por extender los conceptos de derechos humanos y justicia a la naturaleza, de modo que esta pueda protegerse como sujeto jurídico con derechos, independientemente de su relación con los humanos (Shoreman-Ouimet & Moore, 2001; Shoreman-Ouimet & Kopnina, 2015). Algunos académicos ecocéntricos han propuesto crear un espacio dentro de los sistemas democráticos para la representación humana de la naturaleza no humana. Una forma de “justicia colaborativa entre los seres humanos y otros seres, basada en la inclusión sólida de la representación política de los no humanos a través de los defensores ecológicos” (Kopnina, como se citó en Shoreman-Ouimet & Kopnina, 2017, p. 159). Los académicos que proponen la idea de la representación de los no humanos, argumentan que sin alguien en el gobierno que esté específicamente destinado para servir como portavoz y representante de los no humanos sin voz, no habría “garantías de que otras especies sean consideradas” en la toma de decisiones políticas (Shoreman-Ouimet & Kopnina, 2017, p. 158).

Aunque el tipo de representación democrática que algunos pensadores ecocéntricos proponen para la naturaleza aún no existe, las protecciones legales para los animales no humanos son comunes en todo el mundo. Dichas protecciones se extienden a los animales de compañía, los animales de granja, los animales utilizados para pruebas médicas, las especies en peligro de extinción, etc. (Índice de Protección Animal, s.f.). Es importante señalar que estas protecciones legales para las especies no humanas han sido impulsadas en la mayoría de los casos por un razonamiento antropocéntrico. Por lo general, los animales y otras partes de la



naturaleza se protegen por el valor que tienen para las generaciones humanas actuales y futuras. Como ya se ha mencionado, desde una perspectiva ecocéntrica, este tipo de protecciones para especies individuales no son suficientes porque siempre se aplican únicamente a las especies que preocupan a los humanos. Sin embargo, más recientemente, este tipo de protecciones legales se han extendido más allá de las especies individuales a ecosistemas enteros. Por ejemplo, en 2018 la Corte Suprema de Colombia reconoció la totalidad de la selva amazónica colombiana como una entidad legal con derechos. Este fue el resultado de una demanda presentada por un grupo de niños y jóvenes de Colombia, que alegaban que la deforestación de la selva amazónica estaba poniendo en peligro el derecho de las generaciones actuales y futuras de seres humanos a un medio ambiente sano, a la vida, a la salud, a la alimentación y al agua (*El Espectador*, 2018). En este ejemplo, a la selva amazónica se le otorgaron derechos no porque se determinara que tiene un valor intrínseco, sino por el valor que representa para la vida humana actual y futura.

Cabe destacar en este ejemplo que la selva amazónica, que se extiende por ocho países, es uno de los lugares con mayor biodiversidad del mundo. Aunque la intención reconocida de la protección jurídica de la Amazonia en Colombia es antropocéntrica, la ampliación de la protección a todo el ecosistema indica que se comprende la importancia de la interconexión de toda la naturaleza dentro de la Amazonia. Proteger la Amazonia garantizará la conservación de animales, plantas, hongos, etc., que tienen valor para los humanos, pero también para todo lo demás, represente o no valor para los humanos. En este caso, si los derechos de la Amazonia son efectivamente respetados y protegidos por el gobierno colombiano, entonces podría resultar en la protección de millones de especies, incluso aquellas que no representan ningún valor para los humanos. Aunque no sea ecocéntrica, este tipo de protección del ecosistema más biodiverso del mundo, si tiene éxito, podría tener el efecto ecocéntrico deseado de proteger todas las especies que contiene a pesar del interés humano. No obstante, dentro de las soluciones antropocéntricas, la naturaleza no humana se sigue considerando una entidad separada, con lo que se pierde la importancia de la interconexión entre los seres humanos y la naturaleza no humana, que es fundamental para los movimientos de justicia ecocéntrica impulsados por los indígenas. Colombia

no es el único país que reconoce los derechos de la naturaleza; de hecho, al menos otros 39 países lo han hecho, entre ellos Nueva Zelanda, Bangladesh y la India, que ahora reconocen a los ríos como sujetos con derechos (Putzer et al., 2022).

El enfoque antropocéntrico y ecocéntrico de la justicia ambiental y ecológica, respectivamente, ha sido una fuente de controversia que ha dado lugar a un debate permanente sobre el alcance de la justicia. Un debate común se deriva de la creación de una relación de confrontación entre los seres humanos y el mundo natural no humano, de forma que los esfuerzos por conservar y proteger la cultura humana y la naturaleza están reñidos. Los partidarios de un enfoque antropocéntrico sostienen que las medidas para conservar el medio ambiente pueden tener un efecto perjudicial e incluso destructivo en el bienestar y los medios de vida de las comunidades humanas. Por otro lado, los partidarios de un enfoque ecocéntrico sostienen que los esfuerzos por conservar las prácticas culturales humanas y el desarrollo humano suponen un grave peligro para el medio ambiente. (Shoreman-Ouimet & Kopnina, 2015). Desde un punto de vista antropocéntrico, el alcance de la justicia se extiende solo a los seres humanos, por lo que la inversión de recursos en la naturaleza no humana, como el dinero gastado para salvar especies en peligro de extinción, se considera como un desvío de fondos y esfuerzos hacia causas más importantes, como la educación, la atención sanitaria y otros servicios sociales para los seres humanos que promueven y apoyan la justicia (Bell, 2002). Algunos pensadores antropocéntricos abogan por restringir aún más el alcance de la justicia para que solo determinados grupos humanos puedan reclamar justicia ambiental, como las comunidades indígenas u otros grupos marginados (Schlosberg, 2007). Por otra parte, desde una perspectiva ecocéntrica, no ampliar el alcance de la justicia a la naturaleza no humana impedirá su protección, en particular de aquellas especies que no tienen valor para los seres humanos. Además, dado que la naturaleza no humana posee un valor intrínseco, desde un punto de vista ecocéntrico, dañarla y destruirla representa un mal moral (Shoreman-Ouimet & Kopnina, 2015). En un sentido muy general, el debate entre antropocentrismo y ecocentrismo en el contexto de la justicia medioambiental y ecológica se reduce a decisiones sobre quiénes deben ser los destinatarios de la justicia. Para los partidarios de un enfoque antropocéntrico, los seres humanos deberían ser los únicos destinatarios

de la justicia o, como mínimo, los seres humanos deberían tener prioridad sobre el medio ambiente. Mientras que, para los partidarios de un enfoque ecocéntrico, el ámbito de la justicia debería extenderse a todas las especies. Las justificaciones para limitar el alcance de la justicia a los seres humanos o ampliarlo a la naturaleza no humana distan mucho de ser sencillas.

Las perspectivas de justicia ecológica exigen una transformación de la relación entre lo humano y lo no humano basada en cuestiones éticas sobre el valor, el estatus moral y los derechos de la naturaleza. El campo de la ética medioambiental ha lidiado con estas cuestiones, empezando por la determinación del valor de la naturaleza. ¿Qué es lo que tiene valor dentro de la naturaleza (animales, plantas, bacterias, ecosistemas enteros, etc.) y qué acciones, prácticas y leyes pueden ser necesarias para respetar o preservar ese valor? (Palmer et al., 2014). Al debate sobre el valor le sigue el de la moralidad. ¿El valor intrínseco de la naturaleza le confiere también un estatus moral? Si la naturaleza posee de hecho estatus moral, entonces las acciones que afectarán a la naturaleza deben tenerla "directamente en cuenta en la toma de decisiones" (Palmer et al., 2014, p. 423). Por ejemplo, ¿deberían los animales y las bacterias requerir el mismo nivel de consideración en la toma de decisiones? ¿Importa la sensibilidad en esta misma cuestión sobre la moralidad? Estas preguntas sobre la escala de valor y la moralidad de la naturaleza, o más bien la ausencia de claridad y consenso sobre cómo responderlas, han inspirado la mayor parte de las críticas a la justicia ecológica. La principal preocupación de los críticos es que conceder a todos los no humanos el mismo valor y estatus moral es poco práctico y erróneo. Palmer et al. ofrecen un ejemplo instructivo de esta preocupación: si todos los seres de la naturaleza tienen un valor y una moralidad equivalentes, entonces matar a un animal sintiente y social como un lobo no es peor que matar a una *E. coli*. Incluso si esta postura pudiera defenderse ética y moralmente, ¿cómo podemos evitar dañar de forma constante e inadvertida a los seres vivos? (2014). Aunque sostener la posición de que todos los seres de la naturaleza tienen un valor equivalente no es habitual en los movimientos de justicia ecológica, no deja de señalar tensiones cruciales entre los principios liberales de justicia individual y la defensa de aplicar la justicia a especies y ecosistemas enteros. La cuestión que se plantea entonces es: ¿cómo pueden aunarse los principios liberales

de justicia con los principios ecocéntricos para extender la justicia a la naturaleza no humana?

Las justificaciones de la justicia medioambiental son muy amplias; aquí me centraré en dos de las líneas de razonamiento más comunes, la primera basada en la teoría de la justicia de Rawls y la segunda en la justicia como reconocimiento. La teoría distributiva de la justicia de Rawls se basa en dos ideas principales que suelen aparecer en la justicia medioambiental. En primer lugar, las características de una persona como la raza, el sexo, las dotes intelectuales, la riqueza, etc., son arbitrarias, por lo que nadie tiene derecho a ventajas sociales/económicas/políticas basadas en estas características. En segundo lugar, los bienes sociales deben distribuirse por igual entre todos los miembros de la sociedad, a menos que una distribución desigual beneficie a todos y especialmente a los menos favorecidos. La desigualdad solo puede justificarse si sirve para mejorar la situación de los miembros menos favorecidos de la sociedad (Rawls, 2005; 1971). Estas ideas están contenidas en los dos principios de la justicia como equidad: "*Primer Principio*: Cada persona debe tener el mismo derecho al sistema total más amplio de libertades básicas iguales compatible con un sistema similar de libertad para todos. *Segundo principio*: Las desigualdades sociales y económicas deben organizarse de modo que: (a) beneficien en mayor medida a los menos favorecidos, en consonancia con el principio del ahorro justo, y (b) estén vinculadas a cargos y puestos abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades". (Rawls, 2005; 1971, p. 302).

Se puede establecer fácilmente una conexión entre el primer principio de justicia de Rawls y la preocupación de la justicia medioambiental por la carga desproporcionada que sufren determinados grupos de personas. La correlación entre la raza, la etnia y el estatus socioeconómico con la exposición a toxinas y peligros medioambientales representa un claro escenario de injusticia distributiva, en el que características arbitrarias como la riqueza, la raza y la etnia colocan a algunos grupos en situación de ventaja sobre otros. El segundo principio de Rawls también apunta a la injusticia en este escenario, dado que la desigualdad en la distribución de los peligros medioambientales no existe en beneficio de todos y, especialmente, no en beneficio de los menos favorecidos, cuya salud y bienestar se ven comprometidos. Además, algunos han argumentado que, siguiendo el segundo principio de Rawls, la justicia distributiva en la justicia medioambiental



podría exigir la obligación de mantener un nivel mínimo de calidad medioambiental en beneficio de la salud y el bienestar de todos, incluido el del grupo menos favorecido (Bell, 2004).

El vínculo entre justicia medioambiental y desarrollo sostenible apunta de nuevo a los principios de justicia distributiva de Rawls. El desarrollo sostenible se ocupa de satisfacer las necesidades no solo de las generaciones actuales, sino también de las futuras. Como he dicho antes, una preocupación fundamental de la justicia medioambiental ha sido la distribución desproporcionada de riesgos y bienes entre países ricos y pobres y entre personas favorecidas y marginadas. Extender esta preocupación a las generaciones futuras exige entonces tener en cuenta la distribución de los riesgos y bienes ambientales a lo largo del tiempo, para evitar “trasladar injustamente los costes ambientales de la prosperidad económica actual a las generaciones futuras” (Henderson, 2011, p. 9). El segundo principio de justicia de Rawls incluye el principio del ahorro justo, que “puede considerarse como un entendimiento entre generaciones para soportar su parte justa de la carga de realizar y preservar una sociedad justa” (Rawls, 2005; 1971, p. 289). Henderson sostiene que seguir el “principio del ahorro justo” y la “justa igualdad de oportunidades” de Rawls conlleva la obligación de las generaciones actuales de garantizar que las generaciones futuras también puedan disfrutar de los bienes medioambientales y no se vean indebidamente agobiadas por los riesgos medioambientales creados por las generaciones precedentes (2011). Seguir estos principios de justicia podría implicar un cambio de paradigma, pasando del crecimiento económico por sí mismo a que este represente simplemente un medio para establecer instituciones que sirvan para sostener una sociedad justa (Henderson, 2011). De hecho, en términos de Rawls, el crecimiento económico no es un deber en sí mismo, sino que está ahí para promover y mantener unas condiciones de justicia (Bell, 2002). Aunque la justicia distributiva es fundamental para muchas de las preocupaciones centrales de la justicia medioambiental, este enfoque ha sido criticado por no abordar adecuadamente la intersección entre las identidades raciales/étnicas y de otro tipo y las preocupaciones medioambientales. Para colmar esta laguna, los críticos han propuesto incorporar la concepción de la justicia como reconocimiento a la teoría y la práctica de la justicia medioambiental (Schlosberg, 2007). La teoría de la justicia como reconocimiento

se refiere a la necesidad humana de desarrollar con éxito una identidad que sea reconocida por otros individuos y por la sociedad en su conjunto. El reconocimiento erróneo de la identidad de una persona dificulta que se valore a sí misma. Ejemplos de reconocimiento erróneo son el racismo y la homofobia, que degradan y no reconocen a las personas en su plena humanidad (Iser, 2019). Honneth describe la diferencia entre distribución y reconocimiento de la siguiente manera: “Mientras que el primer término [distribución] está vinculado a una visión de la justicia que pretende establecer la igualdad social a través de la redistribución de los bienes garantizando la libertad, el segundo término [reconocimiento] define las condiciones de una sociedad justa a través del objetivo de reconocer la dignidad individual de todos los individuos” (2004, p. 351). Los defensores del reconocimiento como justicia argumentan que para algunos grupos de personas la lucha por la justicia no se basa en cuestiones de distribución equitativa de bienes, sino que se basa únicamente en el reconocimiento de su identidad (étnica/racial, orientación sexual, religión, etc.), por lo que, para ellos, la justicia distributiva no aborda sus preocupaciones (Iser, 2019; Fraser & Honneth, 2003). Las demandas desde esta perspectiva de justicia son el respeto, la oportunidad de autorrealización y la dignidad (Schlosberg, 2007).

La justicia como reconocimiento en la justicia medioambiental se ha empleado a menudo en apoyo de los movimientos sociales indígenas que luchan por el reconocimiento de sus formas de ser y conocer frente a las imposiciones epistémicas occidentales (Schlosberg, 2007). La justicia como reconocimiento ha servido como principio rector para que los movimientos de justicia medioambiental interactúen y colaboren con las comunidades indígenas en pie de igualdad (Martin et al., 2016). Un problema común de la interacción entre los movimientos de justicia ambiental y las comunidades indígenas ha sido que las propuestas de los movimientos indígenas se ignoran o se consideran inferiores, por lo que no merecen la atención de nadie (Martin et al., 2016). Como tal, guiada por la justicia como reconocimiento, la justicia ambiental requiere la consideración de la gobernanza autónoma de las comunidades indígenas y la colaboración reflexiva con ellas como socios iguales (Barnhill-Dilling et al., 2020). Aunque el reconocimiento puede estar apoyando indirectamente una base ecocéntrica para la justicia a través del reconocimiento de los movimientos indígenas

ecocéntricos, esta conceptualización de la justicia sigue siendo antropocéntrica en su esencia.

Buen Vivir

El tercer y último discurso de transición que trataré aquí es el Buen Vivir, que es una epistemología y una forma de vida de las comunidades indígenas de la región andina que prioriza la coexistencia armoniosa entre comunidades de seres humanos y entre los seres humanos y la naturaleza. Desde finales del siglo xx, el Buen Vivir ha estado en el centro de los movimientos indígenas de base que han luchado por la justicia política, económica, cognitiva y social para las comunidades indígenas y el mundo natural. Uno de los logros más notables de los movimientos indígenas impulsados por el Buen Vivir ha sido su inclusión en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia en 2008 y 2009, respectivamente. Esto resultó en la traducción del Buen Vivir en políticas orientadas a la redistribución de la tierra, la reducción de la extracción destructiva de los recursos naturales y el aumento de la prestación de servicios sociales (Deneulin, 2012). Desde entonces, la epistemología del Buen Vivir se ha seguido utilizando en toda América Latina para apoyar una amplia gama de causas y movimientos, no solo de las comunidades indígenas, sino también de organizaciones campesinas, comunidades afro, grupos de mujeres, etc. Como resultado de su uso generalizado, el Buen Vivir ha llegado a existir no solo como una epistemología de las comunidades indígenas andinas, sino también como un discurso de transición.

Hay cuatro ideas fundamentales que caracterizan al Buen Vivir y que han inspirado su existencia como discurso de transición: 1) En lugar de seguir la relación antropocéntrica dominante con la naturaleza en la que los seres humanos y la naturaleza son entidades separadas y la naturaleza sirve a la humanidad, el Buen Vivir es ecocéntrico, lo que significa que "los seres humanos no están por encima del medio ambiente, son parte constitutiva de él" (Deneulin, 2012, p. 15). El vínculo entre humanos y no humanos es íntimo e indivisible, no hay separación entre la vida humana y el medio ambiente; dañar el medio ambiente es dañar la propia vida y la comunidad (Vargas-Sarmiento, 2016; Deneulin, 2012). 2) El Buen Vivir busca construir y nutrir comunidades a las que pertenezcan tanto humanos como no humanos, construyendo y trabajando a través de una episteme colectiva;

es tanto una forma de saber colectivo como de hacer colectivo (Rivera-Cusicanqui, 2013; Gudynas, como se citó en Márquez & Hidalgo, 2012). 3) El Buen Vivir es radicalmente local; se esfuerza por el diseño de la transformación a nivel local para las comunidades en sus propios territorios. No se trata de convertir el Buen Vivir en el nuevo orden mundial, sino de "construir alternativas locales" (Altmann, 2017, p. 753). Crucial para entender la localidad radical del Buen Vivir es la idea de territorio, tal como se conceptualiza entre las comunidades indígenas. El territorio puede definirse como la interrelación entre seres humanos y no humanos en su apego colectivo a un espacio físico y espiritual. O en palabras de Vargas-Sarmiento, el territorio es "una realidad biológica que [los humanos] compartimos con todos los seres de la naturaleza, que nos arraiga al suelo compartido a través de complejas interacciones de mutua transformación" (2016, p. 87). Y 4) El Buen Vivir es radicalmente relacional; acoge y procura el reconocimiento y la coexistencia armónica de diversas formas de conocer y ser (Escobar, 2016; véase también Escobar, 2018; Cadena & Blaser, 2018). La relacionalidad requiere el "encuentro de mundos heterogéneos (y sus prácticas) en tanto pugnan por lo que hace que cada uno de ellos sea lo que es, que tampoco es sin otros" (Cadena & Blaser, 2018, p. 4).

A corto plazo, el objetivo del discurso de transición del Buen Vivir ha sido promover la justicia a través del cambio de políticas para alejarse del desarrollo económico destructivo, que ha llevado a las comunidades a la precariedad y ha destruido la naturaleza. A largo plazo, el Buen Vivir se erige como una propuesta para diseñar una alternativa a la doctrina del desarrollo para fomentar que las formas locales de ser y conocer coexistan armónicamente (Acosta, 2015; 2010; Escobar, 2018). De esta manera el Buen Vivir puede ser visto tanto como una herramienta para el cambio como la meta misma. A medida que el Buen Vivir se ha abierto camino en el continente latinoamericano, capturando la imaginación de muchos fuera de las comunidades indígenas, han surgido críticas a su uso. Una preocupación común se centra en el proceso de traducir los principios y objetivos del Buen Vivir en políticas sin caer en la cooptación o el malentendido, o de ser traducido en desarrollo humano o socialismo y perder así sus cualidades fundamentales ecocéntricas, locales y relacionales (Deneulin, 2012; Altmann, 2017). De hecho, muchos críticos han señalado que a través de la traducción



en políticas, el espíritu del Buen Vivir a menudo se capta discursivamente, pero en la práctica los gobiernos han seguido priorizando el desarrollo y la extracción de recursos naturales, lo cual es contrario a la misión del Buen Vivir (Altmann, 2017; Caria & Domínguez, 2016; Vanhulst & Beling, 2014). Altmann ha extendido esta crítica al uso del Buen Vivir en círculos académicos y movimientos sociales como el ambientalismo y la ecología. Argumenta que la discusión y el uso del Buen Vivir entre académicos y movimientos sociales no reconocen a las comunidades indígenas como actores políticos y la fuerza impulsora detrás del movimiento social original impulsado por el Buen Vivir. En cambio, Altmann argumenta que el Buen Vivir se conceptualiza como una creencia indígena que ha servido de inspiración para movimientos políticos y sociales transformadores para otros actores no indígenas con la ayuda de conceptos modernos como los derechos humanos y la justicia (Altmann, 2020). Altmann afirma que esta cooptación del Buen Vivir por parte de gobiernos, académicos y movimientos sociales equivale a un extractivismo epistémico en el sentido de que estos actores no indígenas están “trabajando con las ideas del subalterno, no para llevarlas al diálogo con las ideas occidentales o de otro tipo, sino para colonizarlas introduciéndolas en una posición subordinada en el conocimiento hegemónico” (Altmann, 2020; véase también Grosfoguel, 2016). A través de este proceso, argumenta Altmann, el Buen Vivir no se erige como un movimiento emancipador capaz de lograr un cambio político por sí mismo, sino más bien como una herramienta útil en los movimientos políticos ya existentes basados en los derechos humanos y otros conceptos modernos.

Estas críticas al uso del Buen Vivir plantean cuestiones importantes sobre el papel que desempeñan los no indígenas y los conceptos modernos en el desarrollo del Buen Vivir como discurso de transición que busca la justicia a través de una transformación radical. Preguntas como: ¿Es posible para los actores/comunidades no indígenas guiar sus acciones de transformación por el Buen Vivir sin cooptarlo? ¿Qué papel juegan conceptos modernos como derechos humanos y justicia en el diseño de la transformación local, nacional y global a través del discurso de transición del Buen Vivir? Escobar ha planteado preguntas similares en su trabajo, se ha preguntado: “¿Pueden las formas modernistas de política destinadas a fomentar el cambio social radical [...] ser eficaces para resistir las injusticias sociales, potencialmente en tándem con las formas

pluriversales de política¹? ¿O están necesariamente reñidas? ¿Podemos los modernos desempeñar un papel en la política del pluriverso?” (Escobar, 2020). Estas preguntas apuntan no solo a las formas en que los no indígenas utilizan el Buen Vivir, sino también a cómo las comunidades indígenas integran los conceptos modernos en el movimiento del Buen Vivir. Estas son consideraciones cruciales, dado que la interacción del Buen Vivir en todas sus formas (movimiento indígena o discurso de transición) con otros movimientos sociales y conceptos modernos no solo es inevitable, sino que incluso puede ser necesaria. Aunque la misión del movimiento del Buen Vivir es diseñar alternativas locales, no se puede ignorar la necesidad de generar también cambios a nivel nacional y global. Muchas de estas comunidades locales y sus territorios se enfrentan a la interferencia nacional y global en la forma de extracción de recursos naturales y agricultura a gran escala, entre otras muchas imposiciones políticas y económicas. Sin una transformación radical a escala nacional y global, no es posible una transformación local radical en toda su extensión (Altmann, 2017; Escobar, 2015; Beling et al., 2018). Las particularidades del conocimiento local han demostrado su potencial para la transformación local, como en el caso del Buen Vivir en Ecuador y Bolivia, pero es importante no perder de vista la importancia de diseminar este cambio en el escenario global; lo local debe viajar globalmente (Tsing, 2005). Este es uno de los mayores retos del Buen Vivir, generar el cambio más allá de sus fronteras locales sin diluirse y oscurecerse por la cooptación.

El concepto de *fricción* de Tsing ilustra bien la naturaleza del desafío local-global que deben afrontar los discursos de transición. *La fricción* representa el espacio de encuentro global y local a través del cual ambos (lo local y lo global) se transforman mutuamente, aunque de forma desigual (Tsing, 2005). Los actores locales no son meros receptores pasivos de la fuerza homogeneizadora de la globalización, sino participantes activos en el encuentro global-local. Las formas de ser locales se ven transformadas por el modelo global dominante y se mantienen mediante la resistencia a esas mismas imposiciones globales. A su vez, las fuerzas globales también se transforman y reajustan en respuesta a la oposición local. Es importante señalar que, aunque el encuentro

1 La política pluriversal se refiere a una política relacional, muy en el espíritu del Buen Vivir, que prioriza la coexistencia armónica de diversas formas de conocer, ser y vivir (Escobar, 2020; 2018).

global-local produce una transformación mutua, esta no se produce a la misma escala. *La fricción* crea un espacio contencioso en el que el modelo de vida global se impone mientras que lo local se devalúa y se ve empujado hacia la marginación (Tsing, 2005). Sin embargo, la marginación no debe confundirse con la extinción; siguen existiendo otras formas de ser y conocer a pesar de la presión hegemónica para borrarlas. Tsing sostiene que “mientras el análisis autoritario requiera supuestos de crecimiento, los expertos no ven la heterogeneidad del espacio y el tiempo, incluso donde es obvio para los participantes y observadores ordinarios” (2017, p. 4). Como tal, ella nos anima a considerar los espacios de precariedad y “mirar lo que ha sido ignorado porque nunca encajó en la línea de tiempo del progreso” (Tsing, 2017, p. 21). Es en estos espacios ignorados donde la heterogeneidad del mundo se hace visible. Y es también desde estos espacios que los discursos de transición como el Buen Vivir emergen a la vista más allá de sus límites locales.

Aunque las fricciones a menudo sirven para avanzar en el desarrollo global, estos encuentros globales-locales también abren la oportunidad de que “surjan alianzas inesperadas, rehaciendo las posibilidades globales” (Tsing, 2005, p. 12), a través de asociaciones entre comunidades locales y organizaciones mundiales. Conklin y Graham ofrecen un ejemplo de este tipo de asociación entre comunidades indígenas de la Amazonia brasileña y organizaciones ecologistas mundiales. Se basan en el concepto de “término medio” de Richard White (1991), para mostrar cómo se forman asociaciones locales-globales para avanzar hacia objetivos comunes. El *término medio* se define como “la construcción de un mundo mutuamente comprensible caracterizado por nuevos sistemas de significado e intercambio”. (Conklin & Graham, 1995, p. 695). El término *medio* entre las comunidades indígenas de la Amazonia brasileña y las organizaciones ecologistas mundiales se forja a partir de la preocupación mutua por la protección de la selva amazónica. Es importante destacar que la construcción del *término medio* se entiende como un encuentro entre iguales que no se basa en una dinámica de dominación y subordinación. Así, esta asociación local-global tiene el potencial de avanzar hacia un objetivo común permitiendo que las comunidades locales sigan existiendo y participando en sus propios términos.

Para la construcción del término medio es crucial que “el mundo mutuamente comprensible

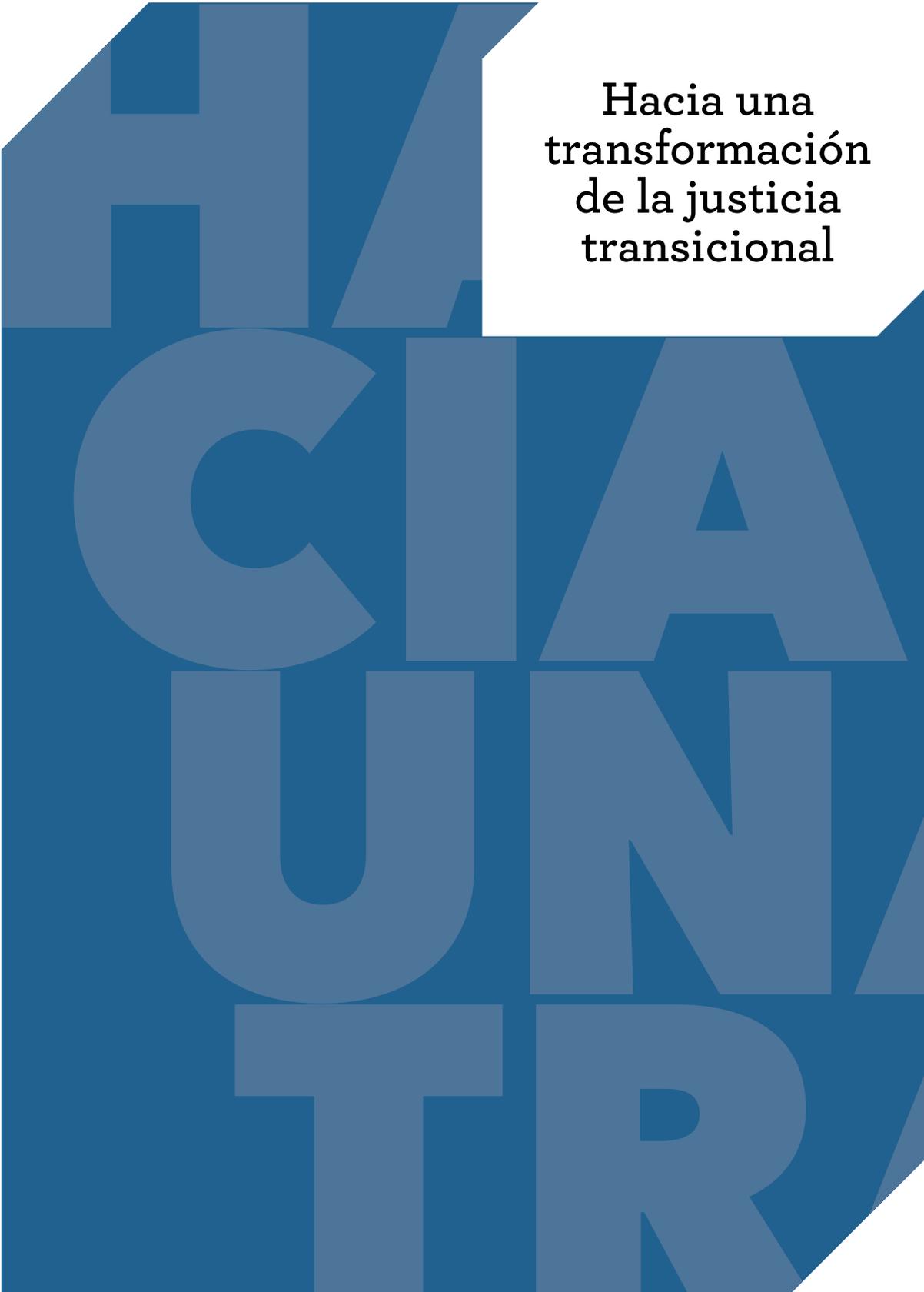
se cree sobre la base del reconocimiento y la comprensión de las epistemes y los objetivos de cada uno”. En el caso de la Amazonia, “el término medio de la eco-política amazónica se fundó en la afirmación de que las visiones de la naturaleza y las formas de utilizar los recursos naturales de los pueblos nativos son coherentes con los principios conservacionistas occidentales” (Conklin & Graham, 1995, p. 703). Sin embargo, no siempre es así. Aunque muchas comunidades indígenas están a la vanguardia de los movimientos sociales y la acción política para proteger los derechos de la naturaleza y luchar contra la extracción destructiva de los recursos naturales. Otras comunidades indígenas desean hacerse con el control de sus tierras para participar en la economía de mercado extrayendo y vendiendo los recursos naturales de sus territorios. E incluso cuando una organización conservacionista se asocia con una comunidad indígena cuyo objetivo es proteger la naturaleza, es probable que la forma en que todas las partes implicadas conceptualizan y se relacionan con la naturaleza difiera. Así pues, aunque se pueden encontrar o incluso forjar compatibilidades entre los principios conservacionistas occidentales y las epistemologías indígenas, éstas deben basarse en un diálogo entre dichas epistemes. Teniendo en cuenta estos posibles retos, una vez que se ha creado un verdadero término medio, ambas partes pueden beneficiarse de la asociación. En el ejemplo de Conklin y Graham en el Amazonas observaron que para las organizaciones conservacionistas globales, las asociaciones con las comunidades indígenas locales proporcionaban el conocimiento y la comprensión de los paisajes locales y la dinámicas políticas necesarias para promover sus objetivos mutuos. Las comunidades indígenas también aportan un capital simbólico que las organizaciones mundiales pueden utilizar para recabar apoyo a su causa y evitar acusaciones de intromisión mundial e imposiciones de Occidente sobre el mundo subdesarrollado. Para las comunidades indígenas, asociarse con organizaciones mundiales les proporcionó el lenguaje y los conceptos necesarios para entrar en la conversación mundial, lo que a su vez ha facilitado la obtención de apoyo económico y de otro tipo por parte de organismos de financiación y gobiernos mundiales (Conklin & Graham, 1995).

Una forma complementaria propuesta para facilitar la transformación global a través de discursos de transición como el Buen Vivir es la creación de alianzas entre estos movimientos



locales. Este es un proceso que Belling et al. han descrito como “la articulación sinérgica de fuerzas discursivas existentes o [...] polinización cruzada discursiva” (2018, pp. 305-308). Consideran que esta articulación sinérgica es una forma de forjar un “*término medio*”; pero que podría basarse en objetivos mutuos y en el entendimiento entre iguales. Como una forma de contribuir a la ‘polinización cruzada discursiva’, Salleh et al. crearon lo que llamaron ‘*Pluriverso: Un diccionario postdesarrollo*’ (Salleh et al., 2019). Contiene 100 entradas, cada una escrita por un autor diferente, y estos 100 autores y los editores

proceden de todo el mundo y de tradiciones intelectuales distintas. El objetivo principal de este diccionario es doble. Primero, reunir en un solo lugar la diversidad de discursos sobre la transición procedentes de todo el mundo para facilitar la polinización cruzada discursiva. En segundo lugar, reunir a las personas que están detrás de estos discursos de transición, ya que es a través de su colaboración como pueden forjarse alianzas para la transformación. Como dice Wolfgang Sachs en el prólogo, “este Diccionario del Postdesarrollo está firmemente arraigado en la narrativa de la solidaridad” (Salleh et al., 2019, p. xvi).



Hacia una
transformación
de la justicia
transicional

Desde finales del siglo xx, la justicia transicional ha sido una de las herramientas centrales utilizadas para ayudar a las sociedades a superar un pasado violento y hacer la transición hacia una paz duradera. Las Naciones Unidas definen la justicia transicional como “toda la gama de procesos y mecanismos asociados con el intento de una sociedad de asumir un legado de abusos pasados a gran escala, con el fin de garantizar la rendición de cuentas, servir a la justicia y lograr la reconciliación” (ONU, 2010, p. 2). Los juicios de Núremberg celebrados tras la Segunda Guerra Mundial se consideran un modelo de justicia transicional, ya que representan un caso ideal en el que existían la voluntad política y los recursos para apoyar un proceso de justicia penal sólido, seguido de una construcción nacional democrática a largo plazo (Anders & Zenker, 2014, p. 399). El principal objetivo de los juicios de Núremberg era celebrar procesos penales para hacer justicia y castigar a los autores individuales con un compromiso con el Estado de derecho y el debido proceso, estableciendo así los principios liberales de justicia como centrales para la idea de justicia transicional (Anders & Zenker, 2014; Teitel, 2003; Schaack & Slye, 2020). Partiendo del legado de los juicios de Núremberg, la práctica de la justicia transicional tal y como la conocemos hoy en día comenzó a finales del siglo xx. Durante los años ochenta y noventa se instauraron varios procesos de justicia transicional tras regímenes represivos en América Latina (Argentina en 1983 y Chile en 1991) y una oleada de conflictos violentos en Europa del Este (la antigua Yugoslavia en 1993) y África (Ruanda en 1994 y Sudáfrica en 1996), con el objetivo explícito de contribuir a la transición política y social hacia la democracia liberal. (Anders & Zenker, 2014, pp. 398, 403). El

desarrollo de la justicia transicional desde finales del siglo xx puede caracterizarse como un proceso dinámico de transformación continua.

Uno de los debates más recientes y dominantes que impulsan la transformación de la justicia transicional ha cuestionado si la justicia en la justicia transicional se ha definido de forma demasiado estrecha para incluir solo los derechos civiles y políticos (DPC). Estos debates empíricamente fundamentados han exigido una reconsideración de lo que debería incluir una conceptualización holística de la justicia transicional. La priorización de los derechos civiles y políticos se aleja del enfoque integral alemán posterior a la Segunda Guerra Mundial, que se centraba no solo en el fortalecimiento de las instituciones políticas y judiciales, sino también en la construcción de un sistema de bienestar que protegiera y promoviera los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) de los ciudadanos (Whelan & Donnelly, 2007). Desde finales del siglo xx, las medidas de justicia transicional se han centrado casi por completo en la justicia penal y la reparación de las violaciones de los DPC (Bohm, 2018). Durante varias décadas, los antropólogos y otros científicos sociales han argumentado que los DESC deben formar parte integral de la Justicia transicional porque los factores sociales y económicos son fundamentales para el origen y el desarrollo de los conflictos armados (Laplante, 2008; Bellino, 2018; Richmond, 2018; Bräuchler, 2018; Singer & Hodge, 2010; Nordstrom, 2004; 1998; Scheper-Hughes & Bourgois, 2003; Schmidt & Schroeder, 2001; Sluka, 1999). La investigación etnográfica de los procesos de justicia transicional en todo el mundo también ha demostrado que, si bien los sobrevivientes de conflictos armados desean la implementación de medidas que aborden la violación de los DPC, la



mayoría de los sobrevivientes también desean el reconocimiento y la reparación por las violaciones de los DESC (McCargo, 2015; Schmid & Nolan, 2014; Waldorf, 2012; Brounéus, 2010; Pham et al., 2010; Laplante, 2008).

En algunos casos, sociedades como Nepal, Guatemala (Schmid & Nolan, 2014, p. 382) y Colombia (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2016) han incorporado los DESC en los acuerdos de paz y justicia transicional. El caso colombiano es notable porque incorpora un amplio conjunto de disposiciones para abordar estructuralmente la violación histórica de los DESC, incluida la reforma económica, educativa y sanitaria (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2016). Sin embargo, lo más habitual es que los acuerdos de justicia transicional no incluyan medidas para reparar las violaciones de los DESC o para abordar las causas socioeconómicas profundas del conflicto. En su lugar, se aplica una política de desarrollo económico neoliberal como solución a la desigualdad económica y social (Richmond, 2018; Bellino, 2018). Uno de los principales objetivos motivadores de la justicia transicional es la prevención de la recurrencia del conflicto. La recurrencia del conflicto armado se ha relacionado con la ausencia de estabilidad económica y social, la falta de participación política tanto de los supervivientes como de los excombatientes y los agravios no atendidos de los grupos rebeldes tanto en los acuerdos de paz como en su posterior aplicación (Walter, 2004, pp. 373-375). Dado que en la mayoría de los casos las sociedades vuelven a la guerra tras un periodo de paz (Gates et al., 2016, p. 2), es crucial que los procesos de justicia transicional tengan en cuenta estos factores que pueden conducir a la recurrencia del conflicto, entre los que se incluyen los DESC. En palabras de Laplante “incluso con juicios y reparaciones, si no se abordan las desigualdades económicas y sociales y no se escuchan las quejas de los pobres y marginados, sólo nos quedan garantías inciertas de no repetición. Es como tratar los síntomas y dejar que la enfermedad subyacente se agrave” (Laplante, 2008, p. 333). Por ello, una paz duradera exige un enfoque más global y decidido que persiga una transformación política, social y económica a largo plazo. (Johnston & Slyomovics, 2009).

El debate sobre la incorporación de los DESC a la justicia transicional ha ido de la mano de un debate sobre la localización de las estrategias de justicia transicional. Como ya se ha señalado, la investigación etnográfica ha puesto de manifiesto la importancia de los DESC para los supervivientes,

ilustrando así la desconexión entre las prioridades del modelo dominante de justicia transicional y las de los supervivientes. Esto llevó a la constatación de que el enfoque exclusivo de la justicia transicional en el apoyo a la paz nacional ignora las experiencias de las comunidades locales y subsume sus prioridades a las prioridades nacionales (McAuliffe, 2011, p. 146). Los antropólogos han argumentado que esta división entre lo que ofrece la justicia transicional y lo que priorizan los sobrevivientes y las comunidades locales puede atribuirse a la lógica tecnocrática que impulsa el diseño de las medidas de justicia transicional (Flores-Osorio, 2017; Laplante, 2008; Lerche, 2000). La justicia transicional tecnocrática favorece la aplicación de enfoques descendentes dirigidos por profesionales que no tienen una comprensión completa de las dinámicas y particularidades de las comunidades locales (Millar, 2018; Bräuchler, 2018). En lugar de este enfoque de arriba hacia abajo, basado en la investigación etnográfica, los antropólogos recomiendan localizar el desarrollo de estrategias de justicia transicional, lo que potencialmente puede crear procesos que se adapten mejor a las necesidades y prioridades locales (Richmond, 2018; Flores-Osorio, 2017; Shaw et al., 2010; Bräuchler, 2018; Laplante, 2008). Todavía teniendo en cuenta el objetivo de la justicia transicional de prevenir la recurrencia del conflicto, la sostenibilidad a largo plazo de la paz dependerá de cómo las estrategias de justicia transicional puedan apoyar a las comunidades locales para desarrollar formas sostenibles de subsistencia y coexistencia que se ajusten a sus formas localizadas de ser (Bräuchler, 2018, p. 20).

La localización de la justicia transicional ha puesto de manifiesto cómo tanto “la justicia como las transiciones son dinámicas, diversas y contextuales” (Gready & Robins, 2017, p. 957). Ampliando nuestra comprensión de la complejidad que implica apoyar la consolidación de la paz, pero también mostrando el camino hacia nuevas direcciones transformadoras. Centrarse en las prioridades y experiencias locales ha venido de la mano de un llamamiento a descentralizar los procesos de justicia transicional para ayudar a las comunidades locales a lograr una mayor autonomía, lo que a su vez puede fomentar la estabilidad, la confianza y la inclusión (Leonardsson & Rudd, 2015, p. 828). Algunos académicos también han teorizado que, para que la justicia transicional funcione para una comunidad, sus medidas deben ser capaces de producir experiencias de justicia y paz para quienes participan en ella. En el ámbito local, el indicador



del éxito de la justicia transicional es el tiempo que las comunidades y las personas perciben que se hace o se hará justicia y que se está construyendo la paz. Por otro lado, si la participación en la justicia transicional produce experiencias de injusticia y conflicto, entonces las personas ya no confiarán en la justicia transicional, ni participarán en ella, desestabilizando así la posibilidad de paz (Millar, 2018; 2011; 2010; Kelsall, 2005; Shaw, 2005). Convertir lo local en el eje central de los procesos de justicia transicional ha puesto de manifiesto algunas de las formas en que la justicia transicional no tiene en cuenta las prioridades locales, pero también ha revelado nuevas oportunidades y posibilidades de apoyar la paz (Shaw & Wladorf, 2010, p. 4). Algunas de estas posibilidades de transformación han surgido de los discursos de transición impulsados por los movimientos indígenas, medioambientales y de justicia ecológica que han ampliado los límites de lo que es o debería ser el objetivo de la justicia transicional.

La consideración en las últimas décadas del medio ambiente en la justicia transicional se ha denominado giro verde (Rodeiro, 2023). Este giro verde ha incluido propuestas antropocéntricas y eco-céntricas para ampliar el alcance de la justicia transicional a los daños medioambientales y a los derechos de la naturaleza (Rodeiro, 2023; Luoma, 2023; Pali et al., 2022). Un ejemplo de propuesta antropocéntrica es la inclusión del delito de ecocidio en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (Pali et al., 2022; Higgins, 2016). El ecocidio puede definirse como “el daño extenso, la destrucción o la pérdida de ecosistema(s) de un territorio determinado hasta tal punto que el disfrute pacífico por parte de los habitantes de ese territorio se ha visto gravemente disminuido” (Rodeiro, 2023, p. 3; véase también Higgins, 2016). Rodeiro sostiene que el ecocidio es un crimen lo suficientemente grave como para desencadenar la aplicación de la justicia transicional no solo por la necesidad de hacer frente a la destrucción generalizada del medio ambiente, sino también porque el ecocidio inevitablemente también conduce al genocidio a través de la muerte social (Rodeiro, 2023). Por lo tanto, Rodeiro propone que “la justicia transicional responda a la destrucción ambiental deliberada y patrocinada por el Estado (ecocidio) que provoca la muerte social involuntaria de comunidades de ciudadanos”. (Rodeiro, 2023, p. 3). También han surgido propuestas ecocéntricas que se centran en el ecocidio, pero lo que las diferencia de las propuestas antropocéntricas es que no solo consideran las

violaciones de los derechos de los seres humanos, sino también las violaciones de los derechos de la naturaleza no humana. Una de estas propuestas es la justicia reparadora medioambiental. Pali et al. describen el planteamiento de la justicia reparadora medioambiental como basado en “el respeto a las diferentes perspectivas y en la comprensión de la necesidad de valorar y apoyar las conexiones entre los seres humanos, entre los seres humanos y los no humanos y entre los seres humanos y la Naturaleza... la justicia reparadora medioambiental llama la atención simultáneamente sobre el pasado y el futuro. En cuanto a los daños del pasado, exige que reconozcamos y reparemos los daños causados al medio ambiente, a sus habitantes humanos y no humanos y a las comunidades. En cuanto al futuro, la justicia reparadora medioambiental se ocupa de la necesidad de garantizar que el daño no se produzca ni se repita y se centra en construir o reconstruir sistemas relacionales y éticos que eviten daños futuros a las generaciones presentes y futuras” (Pali et al., 2022, pp. 3-4).

La inclusión de la justicia medioambiental y ecológica en la justicia transicional es todavía una tarea en curso, pero algunas experiencias ya ilustran algunos de los retos y las posibilidades de transformación. En particular, el actual proceso de justicia transicional en Colombia representa un interesante estudio de caso sobre la incorporación de epistemologías indígenas y principios de justicia ecológica en las instituciones de justicia transicional. En 2016, el Gobierno colombiano y las FARC firmaron un acuerdo de paz para poner fin a más de medio siglo de conflicto armado. El acuerdo de paz colombiano se distingue de sus predecesores en todo el mundo por tres aspectos cruciales. (1) En línea con el llamamiento de académicos y profesionales de la justicia transicional para incorporar los DESC, las disposiciones del acuerdo se organizan en seis objetivos principales para la transformación económica, política y social. El primero de estos objetivos, denominado “Reforma Rural Integral”, pretende sentar las bases para transformar la vida rural y crear las condiciones necesarias para promover el bienestar de los habitantes del campo y construir una paz duradera. (2) El acuerdo de paz también estipula que el diseño y la implementación de sus disposiciones deben llevarse a cabo en estrecha colaboración con las comunidades locales. Y (3) la epistemología indígena del Buen Vivir se incluyó en el acuerdo como principio rector de varias de las disposiciones del acuerdo, incluida la reforma rural integral y la comisión de la verdad,



entre otras. La incorporación del Buen Vivir y de otras epistemologías indígenas afines al Buen Vivir en el proceso de justicia transicional de Colombia sirve como ejemplo del potencial de transformación de la justicia transicional.

El trabajo de Kristina Lyons con la rama de justicia penal del proceso de justicia transicional de Colombia es ilustrativo de los retos y las posibilidades que pueden ofrecer las perspectivas indígenas. El acuerdo de paz colombiano de 2016 incluye un tribunal penal, denominado *Jurisdicción Especial para la Paz* (JEP). Actualmente, la JEP está investigando una serie de casos que se centran en los daños causados al territorio en el marco del conflicto armado. En este contexto, el territorio es un concepto dinámico y polifacético que incluye “la propiedad colectiva y la cantidad de tierra, un ser vivo y una fuerza sensible, un guardián espiritual, una fuente de sustento material y un modo de conocer, ser, gobernar y pertenecer”. (Lyons, 2023, p. 64). Lyon informa sobre el trabajo en curso de la JEP para juzgar estos casos criminales contra el territorio, en los que las víctimas reconocidas son humanas y “más que humanas” (Lyons, 2023). Un ejemplo de crimen contra el territorio es la fumigación aérea con glifosato sobre áreas extensas de territorios ancestrales como parte de las operaciones antinarcóticos del ejército durante el conflicto armado. Estas fumigaciones repetidas “causaron daños ambientales [y como informaron las comunidades indígenas en estos territorios] la fumigación con glifosato

también redujo el *ñugwe* (energías vitales) de las montañas, lagunas, piedras y animales, lo que se refleja en un aumento de las enfermedades entre los seres humanos” (Lyons, 2023, p. 64). Como muestra Lyons, estos casos territoriales están abriendo camino al iluminar el ámbito de posibilidades más allá del enfoque de la justicia liberal sobre la responsabilidad penal individual y la victimización individual. El reconocimiento del territorio como sujeto cuyos derechos han sido violados está “destabilizando las jerarquías jurídicas convencionales de legitimidad en las formas de conocer y ser” (Lyons, 2023, p. 72). En este escenario, la justicia liberal comienza a ser derribada de su posición dominante para dar espacio a formas plurales de conocer y ser que contribuyan a estos procesos de justicia transicional. Estos casos territoriales aún están en curso, por lo que los magistrados de la JEP y las comunidades involucradas tienen un trabajo muy desafiante por delante mientras trabajan en lo que significará reparar la violación de los derechos del territorio. No obstante, como argumentó una de las magistradas de la JEP, la inclusión de estos casos territoriales en el proceso de justicia transicional colombiano ya tiene un propósito reparador. En sus propias palabras “el reconocimiento legal de los territorios como víctimas ya es un proceso restaurativo porque empodera a las autoridades tradicionales/territoriales y a los sujetos colectivos históricamente marginados” (Izquierdo, como se citó en Lyons, 2023, p. 72).





Debate
final

En el centro de la misión transformadora del Buen Vivir, así como de los discursos de transición ecológica y medioambiental, se encuentra la lucha contra diversas formas de injusticia (económica, social, política, cultural y cognitiva). Una parte integral de esta lucha por la justicia, en particular para el Buen Vivir, ha sido una lucha contra la imposición del modo de vida occidental/moderno para abrir espacio a diversas formas de conocer y ser que han sido relegadas a la oscuridad. Sin embargo, el movimiento del Buen Vivir también se ha basado en conceptos y estrategias occidentales/modernos como los derechos humanos, el marxismo, el feminismo y la justicia ecológica/medioambiental, entre otros, para promover su causa. Se plantea la cuestión de cómo dar sentido a la situación contradictoria que se produce al oponerse a la modernidad y, al mismo tiempo, participar deliberadamente en ella. Particularmente, cuando se considera la inclusión de diversas tradiciones epistémicas en la justicia transicional. Reflexionar sobre esta contradicción trae a colación varias consideraciones importantes sobre la intersección del Buen Vivir y las propuestas de justicia ecológica/ambiental y el pensamiento moderno. El Buen Vivir existe tanto fuera como dentro de la modernidad como resultado de encuentros *friccionados* a lo largo de la historia, incluyendo la colonización y el desarrollo global. Por lo tanto, es esencial no caer en la idea romántica de comunidades indígenas que han permanecido inmóviles en el tiempo y no han sido tocadas por la modernidad. Igualmente importante es mantenerse alejado del viejo tropo que arroja a las comunidades indígenas y sus epistemologías a la extinción. Boaventura de Sousa Santos describe la existencia dentro y fuera de la modernidad como un “palimpsesto temporal”

que describe la “subjetividad o identidad de una determinada persona o grupo social [...] como constituida por una constelación de diferentes tiempos y temporalidades, algunos modernos, otros no, algunos antiguos, otros recientes, algunos lentos, otros rápidos, y todos ellos se activan de diferentes maneras en diferentes contextos y situaciones” (Santos, 2014, p. 176).

Es importante destacar que el Buen Vivir no solo existe fuera y dentro de la modernidad pasivamente como consecuencia de la historia. Traspasar los límites de la epistemología del Buen Vivir y adentrarse en el pensamiento moderno también es estratégico. La utilización de herramientas y conceptos modernos/occidentales, así como el establecimiento de alianzas decididas, se hacen necesarios en la búsqueda de cambios más allá de lo local (Escobar, 2020; Santos, 2014). De hecho, estas contradicciones son inevitables y necesarias para la misión transformadora del Buen Vivir y otros discursos de transición. Como dice Santos, “si el tiempo de la transición paradigmática tiene un nombre, es sin duda el de posibilitar las contradicciones” (Santos, 2014, p. 238). En lugar de pensar en estas contradicciones como un obstáculo, Santos anima a verlas como herramientas o ayudas para la transformación, dado que la “fertilidad de una contradicción no reside en imaginar formas de escapar de ella, sino más bien en formas de trabajar con ella y a través de ella” (Santos, 2014, p. 238). Trabajar a través de las contradicciones es algo que se puede ver en el movimiento indígena del Buen Vivir, que ha incorporado filosofías e ideas modernas/occidentales, como el marxismo, el feminismo, la justicia ambiental, la justicia ecológica y los derechos humanos, entre otras (Acosta, 2010). Esta interacción de los principios del Buen Vivir con el pensamiento moderno/occidental le ha



servido bien al Buen Vivir, ya que ha permitido que una herramienta local emancipadora ya de por sí poderosa entre en los principales debates nacionales y mundiales. Como tal, esta perspectiva podría

significar un camino cautelosamente optimista para la unión de los discursos de transición de diversos fundamentos epistemológicos tan iguales como se incluyan en los procesos de justicia transicional.





Referencias

- Acosta, A. (2010, 21 de agosto). Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste - Reflexiones sobre el Buen Vivir. *EcoPortal.net*. <https://tinyurl.com/53pxxmu>
- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52(2), 299-330. https://doi.org/10.5209/rev_poso.2015.v52.n2.45203
- Agyeman, J., Bullard, R. D., & Evans, B. (Eds.). (2003). *Just sustainabilities: Development in an unequal world*. MIT Press.
- Agyeman, J., Schlosberg, D., Craven, L., & Matthews, C. (2016). Trends and directions in environmental justice: From inequity to everyday life, community, and just sustainabilities. *Annual Review of Environment and Resources*, 41, November. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-110615-090052>
- Altmann, P. (2017). Sumak Kawsay as an element of local decolonization in Ecuador. *Latin American Research Review*, 52(5), 749-759. <https://doi.org/10.25222/larr.242>
- Altmann, P. (2020). The commons as colonisation - The well intentioned appropriation of Buen Vivir. *Bulletin of Latin American Research*, 39(1), 83-97. <https://doi.org/10.1111/blar.12941>
- Anders, G., & Zenker, O. (2014). Transition and justice: An introduction. *Development and Change*, 45(3), 395-414. <https://doi.org/10.1111/dech.12096>
- Animal Protection Index. (s.f.). *World Animal Protection*. Consultado el 10 de enero de 2020. <https://api.worldanimalprotection.org/>
- Atapattu, S. A., Gonzalez, C. G., & Seck, S. L. (Eds.). (2021). *The Cambridge handbook of environmental justice and sustainable development*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108555791>
- Barnhill-Dilling, S. K., Rivers, L., & Delborne, J. A. (2020). Rooted in recognition: Indigenous environmental justice and the genetically engineered American chestnut tree. *Society & Natural Resources*, 33(1), 83-100. <https://doi.org/10.1080/08941920.2019.1685145>
- Beling, A. E., Vanhulst, J., Demaria, F., Rabi, V., Carballo, A. E., & Pelenc, J. (2018). Discursive synergies for a 'Great Transformation' towards sustainability: Pragmatic contributions to a necessary dialogue between human development, degrowth, and Buen Vivir. *Ecological Economics*, 144, 304-313. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2017.08.025>
- Bell, D. (2002). How can political liberals be environmentalists? *Political Studies*, 50(4), 703-724. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00003>
- Bell, D. (2004). Environmental justice and Rawls' difference principle. *Environmental Ethics*, 26(3), 287-306. <https://doi.org/10.5840/enviroethics200426317>
- Bellino, M. J. (2018). Is development 'The New Peace'? Global citizenship as national obligation in postwar Guatemala. *Anthropology & Education Quarterly*, 49(4), 371-393. <https://doi.org/10.1111/aeq.12266>
- Bohm, A. (2018). Transitional justice. In *The Concise Oxford Dictionary of Politics and*



- International Relations*. Oxford University Press. <https://tinyurl.com/u7br2xyf>
- Bräuchler, B. (2018). The cultural turn in peace research: Prospects and challenges. *Peacebuilding*, 6(1), 17-33. <https://doi.org/10.1080/21647259.2017.1368158>
- Brounéus, K. (2010). The trauma of truth telling: Effects of witnessing in the Rwandan Gacaca courts on psychological health. *Journal of Conflict Resolution*, February. <https://doi.org/10.1177/0022002709360322>
- Cadena, M. de la, & Blaser, M. (2018). *A world of many worlds*. Duke University Press.
- Caffentzis, G. (2012). A tale of two conferences globalization, the crisis of neoliberalism and the question of the commons. *Borderlands E-Journal: New Spaces in the Humanities*, 11(2).
- Caria, S., & Domínguez, R. (2016). Ecuador's Buen Vivir: A new ideology for development. *Latin American Perspectives*, 43(1), 18-33. <https://doi.org/10.1177/0094582X15611126>
- Castillejo-Cuéllar, A. (2017). *La ilusión de la justicia transicional: Perspectivas críticas desde el Sur global*. Ediciones Uniandes.
- Chomsky, A., & Striffler, S. (2014). Empire, labor, and environment: Coal mining and anticapitalist environmentalism in the Americas. *International Labor and Working-Class History*, 85, 194-200. <https://doi.org/10.1017/S0147547913000525>
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography: A School of American Research advanced seminar*. University of California Press.
- Conklin, B. A., & Graham, L. R. (1995). The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, 97(4), 695-710.
- Deneulin, S. (2012). Justice and deliberation about the good life: The contribution of Latin American Buen Vivir social movements to the idea of justice. SSRN Scholarly Paper ID 2401884. Social Science Research Network. <https://papers.ssrn.com/abstract=2401884>
- El Espectador*. (2018, 5 de abril). La Amazonía colombiana tiene los mismos derechos que una persona. <https://tinyurl.com/yaf8ch97>
- Escobar, A. (2011). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World* (ed. revisada). Princeton University Press.
- Escobar, A. (2013). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (1.º ed.). Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Escobar, A. (2015). Degrowth, postdevelopment, and transitions: A preliminary conversation. *Sustainability Science*, 10(3), 451-462. <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0297-5>
- Escobar, A. (2016). Thinking-feeling with the Earth: Territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the South. *Antropólogos Iberoamericanos en Red*, 11(01), 11-32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102e>
- Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Duke University Press Books.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal politics: The real and the possible*. Duke University Press Books.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange*. Verso.
- Gates, S., Nygård, H., & Trappeniers, E. (2016). *Conflict recurrence*. Peace Research Institute Oslo. <https://www.prio.org/publications/9056>
- Gready, P., & Robins, S. (2017). Rethinking civil society and transitional justice: Lessons from social movements and 'new' civil society. *The International Journal of Human Rights*, 21(7), 956-975. <https://doi.org/10.1080/13642987.2017.1313237>
- Grosfoguel, R. (2016). Del "extravismo económico" al "extravismo epistémico" y al "extravismo ontológico": Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143.
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 53, 71-84.
- Hamber, B., & Wilson, R. A. (2002). Symbolic closure through memory, reparation and revenge in post-conflict societies. *Journal of Human Rights*, 1(1), 35-53. <https://doi.org/10.1080/14754830110111553>



- Henderson, G. E. (2011). Rawls & sustainable development. *McGill International Journal of Sustainable Development Law and Policy / Revue Internationale de Droit et Politique Du Développement Durable de McGill*, 7(1), 1-31.
- Hidalgo Flor, F., & Márquez Fernández, Á. (2012). *Contrahegemonía y Buen Vivir* (2.ª ed.). Universidad Central del Ecuador.
- Higgins, P. (2016). *Eradicating ecocide 2nd edition: Laws and governance to stop the destruction of the planet* (2.ª ed.). Shephard-Walwyn.
- Honneth, A. (2004). Recognition and justice: Outline of a plural theory of justice. *Acta Sociologica*, 47(4), 351-364. <https://doi.org/10.1177/0001699304048668>
- IISD. (s.f.). Sustainable development. International Institute for Sustainable Development. Consultado el 30 de abril de 2022. <https://www.iisd.org/mission-and-goals/sustainable-development>
- Iser, M. (2019). Recognition. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>
- Johnston, B. R., & Slyomovics, S. (Eds.). (2009). *Waging war, making peace: Reparations and human rights*. Routledge.
- Kelsall, T. (2005). Truth, lies, ritual: Preliminary reflections on the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone. *Human Rights Quarterly*, 27(2), 361-391.
- Kopnina, H. (2014). Environmental justice and biospheric egalitarianism: Reflecting on a normative-philosophical view of human-nature relationship. *Earth Perspectives*, 1(1), 8. <https://doi.org/10.1186/2194-6434-1-8>
- Kopnina, H., & Shoreman-Ouimet, E. (2013). *Environmental anthropology: Future directions*. Routledge.
- Kortenkamp, K. V., & Moore, C. F. (2001). Ecocentrism and anthropocentrism: Moral reasoning about ecological commons dilemmas. *Journal of Environmental Psychology*, 21(3), 261-272. <https://doi.org/10.1006/jev.2001.0205>
- Laplante, L. J. (2008). Transitional justice and peace building: Diagnosing and addressing the socioeconomic roots of violence through a human rights framework. *International Journal of Transitional Justice*, 2(3), 331-355. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijn031>
- Leonardsson, H., & Rudd, G. (2015). The 'local turn' in peacebuilding: A literature review of effective and emancipatory local peacebuilding. *Third World Quarterly*, 36(5), 825-839. <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1029905>
- Lerche, C. (2000). Peace building through reconciliation. *International Journal of Peace Studies*, 5(2), 61-76.
- Luoma, C. (2023). Reckoning with conservation violence on Indigenous territories: Possibilities and limitations of a transitional justice response. *International Journal of Transitional Justice*, 17(1), 89-106. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijad002>
- Lyons, K. (2023). 'Nature' and territories as victims: Decolonizing Colombia's transitional justice process. *American Anthropologist*, 125(1), 63-76. <https://doi.org/10.1111/aman.13798>
- Martin, A., Coolsaet, B., Corbera, E., Dawson, N. M., Fraser, J. A., Lehmann, I., & Rodriguez, I. (2016). Justice and conservation: The need to incorporate recognition. *Biological Conservation*, 197, 254-261. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2016.03.021>
- McAuliffe, P. (2011). From molehills to mountains (and myths?): A critical history of transitional justice advocacy. En J. Klabbers (Ed.), *Finnish Yearbook of International Law* (pp. 85-166). Hart Publishing.
- McCargo, D. (2015). Transitional justice and its discontents. *Journal of Democracy*, 26(2), 5-20. <https://doi.org/10.1353/jod.2015.0022>
- Millar, G. (2010). Assessing local experiences of truth-telling in Sierra Leone: Getting to 'why' through a qualitative case study analysis. *International Journal of Transitional Justice*, 4(3), 477-496. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijq017>
- Millar, G. (2011). Local evaluations of justice through truth telling in Sierra Leone: Postwar needs and transitional justice. *Human Rights Review*, 12(4), 515-535. <https://doi.org/10.1007/s12142-011-0195-x>
- Millar, G. (2018). Engaging ethnographic peace research: Exploring an approach. *International Peacekeeping*, 25(5),



- 597-609. <https://doi.org/10.1080/13533312.2018.1521700>
- Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. <https://bit.ly/3ipBd5N>
- Pali, B., Forsyth, M., & Tepper, F. (Eds.). (2022). *The Palgrave handbook of environmental restorative justice*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-04223-2>
- Palmer, C., McShane, K., & Sandler, R. (2014). Environmental ethics. *Annual Review of Environment and Resources*, 39(1), 419-442. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-121112-094434>
- Pham, P. N., Vinck, P., & Weinstein, H. M. (2010). Human rights, transitional justice, public health and social reconstruction. *Social Science & Medicine*, 70(1), 98-105. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2009.09.039>
- Putzer, A., Lambooy, T., Jeurissen, R., & Kim, E. (2022). Putting the rights of nature on the map. A quantitative analysis of rights of nature initiatives across the world. *Journal of Maps*, 18(1), 89-96. <https://doi.org/10.1080/17445647.2022.2079432>
- Rawls, J. (2005). *A theory of justice: Original edition*. Harvard University Press.
- Richmond, O. P. (2018). Rescuing peacebuilding? Anthropology and peace formation. *Global Society*, 32(2), 221-239. <https://doi.org/10.1080/13600826.2018.1451828>
- Rivera-Cusicanqui, S. (2013). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. <https://www.youtube.com/watch?v=7pGlcUjpc4>
- Rodeiro, M. (2023). A green turn in transitional justice: Ecocide as social death. *Environmental Justice*, June. <https://doi.org/10.1089/env.2022.0097>
- Salleh, A., Acosta, A., Escobar, A., Kothari, A., & Demaria, F. (2019). *Pluriverse: A post-development dictionary*. Tulika Print Communication Services.
- Santos, B. de S. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 54, 17-40.
- Santos, B. de S. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge.
- Schaack, B., & Slye, R. (2020). *International criminal law: Intersections and contradictions*. Foundation Press.
- Schlosberg, D. (2007). *Defining environmental justice: Theories, movements, and nature*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199286294.001.0001>
- Schmid, E., & Nolan, A. (2014). 'Do no harm'? Exploring the scope of economic and social rights in transitional justice. *International Journal of Transitional Justice*, 8(3), 362-382. <https://doi.org/10.1093/ijtj/iju015>
- Shaw, R. (2005). Rethinking truth and reconciliation commissions: Lessons from Sierra Leone. United States Institute of Peace. <https://tinyurl.com/455aznzh>
- Shaw, R., Waldorf, L., & Hazan, P. (2010). *Localizing transitional justice: Interventions and priorities after mass violence*. Stanford University Press. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/bu/detail.action?docID=1926010>
- Shoreman-Ouimet, E., & Kopnina, H. (2015). Reconciling ecological and social justice to promote biodiversity conservation. *Biological Conservation*, 184, 320-326. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2015.01.030>
- Shoreman-Ouimet, E., & Kopnina, H. (2017). *Culture and conservation*. Routledge.
- Teitel, R. G. (2003). Transitional justice genealogy. *Harvard Human Rights Journal*, 16, 69-94.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (2017). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.
- UN. (2010). Guidance note of the Secretary-General: United Nations approach to transitional justice. United Nations and the Rule of Law. <https://tinyurl.com/bd99skck>
- Unesco. (2015). Sustainable development. <https://tinyurl.com/bdh4t9jd>
- Vanhulst, J., & Beling, A. E. (2014). Buen Vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development? *Ecological Economics*, 101, 54-63. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2014.02.017>



- Vargas-Sarmiento, P. (2016). *Historias de territorialidades en Colombia: Biocentrismo y antropocentrismo*.
- Waldorf, L. (2012). Anticipating the past: Transitional justice and socio-economic wrongs. *Social & Legal Studies*, 21(2), 171-186. <https://doi.org/10.1177/0964663911435827>
- Walter, B. (2004). Does conflict beget conflict? Explaining recurring civil war. *Journal of Peace Research*, 41(3), 371-388. <https://doi.org/10.1177/0022343304043775>
- Whelan, D. J., & Donnelly, J. (2007). The West, economic and social rights, and the global human rights regime: Setting the record straight. *Human Rights Quarterly*, 29(4), 908-949.
- White, R. (1991). *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*. Cambridge University Press.



Instituto Colombo-Alemán para la Paz – CAPAZ

El Instituto CAPAZ es una plataforma de cooperación entre Colombia y Alemania que promueve el intercambio de conocimientos y experiencias en temas de construcción de paz, mediante la conformación de redes entre universidades, centros de investigación, organizaciones de la sociedad civil y entidades gubernamentales que actúan en el ámbito territorial. La consolidación de dichas redes permite el análisis, la reflexión y el debate académico interdisciplinario sobre las lecciones del pasado y los desafíos de la construcción de una paz sostenible. CAPAZ promueve actividades de investigación, enseñanza y asesoría, las cuales permiten nuevas aproximaciones a la comprensión de la paz y el conflicto, transmiten conocimiento a la sociedad y plantean respuestas a los múltiples desafíos de una sociedad en transición.

Serie Documentos de Trabajo del Instituto CAPAZ

La serie Documentos de Trabajo del Instituto CAPAZ busca fomentar el intercambio de conocimientos, el debate académico y la construcción de puentes de cooperación académica, facilitando a investigadoras e investigadores difundir y exponer los resultados iniciales de sus investigaciones en curso, así como sus contribuciones y enfoques sobre diferentes temáticas relacionadas con la construcción de paz en Colombia.

La serie Documentos de Trabajo del Instituto CAPAZ es de acceso público y gratuito. Esta obra está bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los derechos de autor corresponden a los(as) autores(as) del texto y cualquier reproducción total o parcial del documento de trabajo (de sus herramientas visuales o de los datos que brinda) debe incluir un reconocimiento de la autoría del trabajo y de su publicación inicial. La reproducción de esta obra solo puede hacerse para fines investigativos y para uso personal. Para otros fines, se requiere el consentimiento de los(as) autores(as).

El Instituto CAPAZ no se responsabiliza por errores o imprecisiones que los(as) autores(as) hayan plasmado en el documento de trabajo, ni por las consecuencias de su uso. Las opiniones y juicios de los(as) autores(as) no son necesariamente compartidos por el Instituto CAPAZ.

www.instituto-capaz.org
info@instituto-capaz.org
(+57 1) 342 1803, extensión 29982
Carrera 8, n.º 7-21
Claustro de San Agustín
Bogotá - Colombia



Supported by the DAAD with funds from the Federal Foreign Office



Deutscher Akademischer Austauschdienst
German Academic Exchange Service



Federal Foreign Office