

El buen vivir y la justicia restaurativa: fundamentos de una crítica decolonial al sistema penal*

Víctor Jorge Lugnani Chamorro

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Wladimir Mejía Ayala

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

<https://doi.org/10.7440/antipoda61.2025.03>

Cómo citar este artículo: Chamorro, Víctor Jorge Lugnani y Wladimir Mejía Ayala. 2025. “El buen vivir y la justicia restaurativa: fundamentos de una crítica decolonial al sistema penal”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 61: 51-73. <https://doi.org/10.7440/antipoda61.2025.03>

Recibido: 2 de agosto de 2025; aceptado: 10 de septiembre de 2025; modificado: 3 de octubre de 2025

Resumen: se propone una reflexión crítica, desde una mirada decolonial, sobre los fundamentos del sistema penal moderno, al explorar la posibilidad de articular los principios del buen vivir con las prácticas y la justicia restaurativa. La metodología es cualitativa, teórico-interpretativa, basada en revisión bibliográfica y análisis crítico de fuentes doctrinarias, en diálogo con experiencias latinoamericanas. Se parte de la constatación de que el modelo punitivo heredado de la modernidad europea no ha logrado sus fines declarados de rehabilitación, disuasión ni reparación, y que su reproducción en contextos latinoamericanos ha contribuido a profundizar las desigualdades estructurales, la violencia institucional y la exclusión de poblaciones históricamente marginadas. Desde este panorama se plantea que el buen vivir, en tanto horizonte normativo y político anclado en cosmovisiones indígenas,

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Há eficiência no modelo de Penal da Unidade de Progressão em Foz do Iguaçu” (¿Es eficiente el modelo penal de la Unidad de Progresión de Foz do Iguaçu?), que analiza la implementación de prácticas innovadoras en una cárcel de mujeres del estado de Paraná, Brasil. El objetivo principal es evaluar la capacidad de este modelo para reducir la reincidencia delictiva y, simultáneamente, promover capacidades transformadoras que favorezcan la reinserción social de las mujeres privadas de libertad. Estas discusiones se vinculan directamente con los principios y reflexiones propuestos por las teorías del buen vivir. La investigación se realiza en el marco del Programa de Doctorado en Sociedad, Cultura y Fronteras de la Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), Campus de Foz do Iguaçu, y fue aprobada por el Comité de Ética de la Unioeste (Dictamen n.º 7.258.097), de acuerdo con los criterios de consentimiento informado y confidencialidad exigidos en estudios de salud, garantizando los derechos y la protección de la identidad de las participantes. Es importante destacar que todas las entrevistadas son mayores de dieciocho años. El proyecto no recibe financiación pública ni privada.

ofrece una base fértil para repensar el castigo, el daño y la justicia desde claves relacionales, colectivas y restaurativas. Se concluye que la articulación entre el buen vivir y la justicia restaurativa constituye una crítica sustantiva al paradigma penal dominante, y una propuesta transformadora orientada a la reconstrucción del lazo social, el reconocimiento mutuo y la reparación simbólica y comunitaria. La originalidad del texto reside en su capacidad de tender puentes entre la teoría jurídica crítica, los saberes subalternizados y las prácticas restaurativas en el sur global.

Palabras clave: buen vivir, derecho decolonial, epistemologías del sur, justicia restaurativa, reintegración social, sistema penal latinoamericano.

Good Living and Restorative Justice: Foundations for a Decolonial Critique of the Penal System

Abstract: This article offers a critical reflection, from a decolonial perspective, on the foundations of the modern penal system by exploring the possibility of articulating the principles of *buen vivir* (good living) with restorative justice and its practices. The methodology is qualitative and theoretical-interpretive, based on a review of bibliographic sources and critical analysis of doctrinal materials, in dialogue with Latin American experiences. It begins from the recognition that the punitive model inherited from European modernity has failed to fulfill its stated purposes of rehabilitation, deterrence, and reparation, and that its reproduction in Latin American contexts has instead deepened structural inequalities, institutional violence, and the exclusion of historically marginalized populations. From this standpoint, *buen vivir*—as a normative and political horizon grounded in Indigenous worldviews—offers fertile ground for rethinking punishment, harm, and justice through relational, collective, and restorative frameworks. The article concludes that linking *buen vivir* and restorative justice represents both a substantive critique of the dominant penal paradigm and a transformative proposal aimed at rebuilding the social bond, fostering mutual recognition, and promoting symbolic and community reparation. The text's originality lies in its ability to build bridges between critical legal theory, subalternized knowledges, and restorative practices in the Global South.

Keywords: *Buen vivir*, decolonial law, epistemologies of the South, Latin American penal system, restorative justice, social reintegration.

Bem viver e justiça restaurativa: fundamentos de uma crítica decolonial do sistema penal

Resumo: propõe-se uma reflexão crítica, a partir de uma perspectiva decolonial, sobre os fundamentos do sistema penal moderno, explorando a possibilidade de articular os princípios do bem viver com as práticas e a justiça

restaurativas. A metodologia é qualitativa, teórico-interpretativa, baseada em revisão bibliográfica e análise crítica de fontes doutrinárias, em diálogo com experiências latino-americanas. Parte-se da constatação de que o modelo punitivo herdado da modernidade europeia não alcançou seus objetivos declarados de reabilitação, dissuasão ou reparação, e que sua reprodução em contextos latino-americanos contribuiu para o aprofundamento das desigualdades estruturais, da violência institucional e da exclusão de populações historicamente marginalizadas. A partir dessa perspectiva, propõe-se que o bem viver, enquanto horizonte normativo e político ancorado nas cosmovisões indígenas, oferece uma base fértil para repensar a punição, o dano e a justiça a partir de chaves relacionais, coletivas e restaurativas. Conclui-se que a articulação entre bem viver e justiça restaurativa constitui uma crítica substantiva ao paradigma penal dominante e uma proposta transformadora, orientada para a reconstrução dos vínculos sociais, para o reconhecimento mútuo e para a reparação simbólica e comunitária. A originalidade deste texto reside em sua capacidade de construir pontes entre a teoria jurídica crítica, os saberes subalternizados e as práticas restaurativas no Sul global.

Palavras-chave: bem viver, direito decolonial, epistemologias do Sul, justiça restaurativa, reinserção social, sistema penal latino-americano.

El sistema penal moderno atraviesa una crisis que compromete su funcionamiento institucional, así como sus fundamentos éticos, su legitimidad epistémica y su rol en la construcción de un sentido de justicia inclusivo. En América Latina, esta crisis se manifiesta con particular intensidad: las formas contemporáneas de castigo están marcadas por la herencia colonial, entendida como la transposición de modelos jurídicos y punitivos europeos que ignoraron las prácticas locales de resolución de conflictos y consolidaron jerarquías raciales, sociales y culturales.

Así, el castigo moderno se configuró desde sus orígenes como un instrumento de control sobre poblaciones colonizadas, operando hasta hoy como mecanismo de racialización y marginación de cuerpos considerados *peligrosos* o *inferiores* (Quijano 2000; Rivera 2010). El encarcelamiento masivo, junto con las altas tasas de reincidencia y violencia institucional, deja en evidencia los límites del paradigma retributivo, cuya lógica sancionatoria resulta ineficaz para la rehabilitación y la justicia social.

En este contexto, diversas corrientes críticas han imaginado alternativas al castigo desde marcos no occidentales. Entre ellas sobresale la filosofía del buen vivir, perspectiva que propone un horizonte relacional, en el que la justicia se basa en la armonía comunitaria, la reciprocidad, el cuidado del vínculo con la naturaleza y el respeto por múltiples formas de vida digna (Huanacuni 2010).

Este artículo examina los aportes teóricos y filosóficos del buen vivir como fundamento para una crítica decolonial al derecho penal moderno y analiza su interacción con los principios de la justicia restaurativa en el contexto latinoamericano. Se sostiene que la articulación entre ambos marcos posibilita una noción de justicia centrada en la reparación del daño, la reinserción social y la dignificación de quienes son sometidos al sistema punitivo tradicional. Se trata, así, de abrir espacio a alternativas decoloniales de reduccionismo penal, es decir, a la disminución del uso del derecho penal y del encarcelamiento como instrumentos centrales de control social, basadas en una ética del cuidado, del reconocimiento mutuo y la regeneración de los vínculos sociales (Zaffaroni 2011).

Para ello, se propone un análisis teórico-crítico que articula contribuciones de la filosofía andina, la teoría del reconocimiento, la sociología del castigo y el pensamiento decolonial latinoamericano (Mignolo 2007; Quijano 2000; Rivera 2010). No se pretende plantear un nuevo modelo jurídico definitivo, sino abrir un espacio de reflexión interdisciplinaria sobre las condiciones que hacen posible una justicia transformadora, arraigada en los saberes y prácticas del sur global.

Asimismo, se incorporan los aportes de la filosofía de la liberación, especialmente en la obra de Enrique Dussel, quien cuestiona la racionalidad moderna eurocéntrica, al proponer una ética fundada en la alteridad del oprimido. Para Dussel (1998), el castigo moderno, concebido como instrumento de orden, representa un poder fetichizado, autonomizado y ejercido con violencia sobre aquellos que han sido históricamente excluidos del pacto social. Desde esta perspectiva, la justicia no puede fundarse en la neutralidad institucional, sino en la interpelación ética del otro dañado que exige ser reconocido, reparado y reintegrado a la comunidad.

Aunque en las últimas décadas ha crecido la literatura crítica sobre el sistema penal latinoamericano, los enfoques que conforman perspectivas relacionales y decoloniales siguen siendo marginales. El debate jurídico continúa centrado en reformas normativas, eficiencia institucional y garantía de derechos individuales, sin cuestionar a fondo los marcos epistemológicos que sustentan la lógica del castigo (Lemaitre 2009). Mientras tanto, las prácticas restaurativas en contextos indígenas, rurales o comunitarios siguen siendo vistas como experiencias residuales, minimizadas y folclorizadas, pese a su legitimidad social y potencia transformadora. Esta brecha entre el derecho oficial y las formas sociales vivas de resolución de conflictos limita el alcance de una justicia con vocación transformadora (Albó y Barrios 2007).

Este trabajo busca tender puentes entre esas experiencias y los marcos conceptuales que las fundamentan, articulando los principios ético-comunitarios del buen vivir con las bases filosóficas de la justicia restaurativa. La hipótesis es que una crítica radical al castigo moderno puede desplegarse desde cosmovisiones jurídicas alternativas, capaces de reconfigurar la comprensión del daño, la responsabilidad y la justicia en clave relacional, plural y decolonizadora. Desde la perspectiva de la filosofía política crítica, este estudio interroga los fundamentos del sistema punitivo contemporáneo y contribuye a imaginar horizontes alternativos de justicia basados

en el reconocimiento mutuo, en el que sean posibles la pluralidad epistémica y la dignidad relacional.

El artículo está organizado en siete secciones, además de esta introducción. La primera presenta la metodología. La segunda critica el paradigma retributivo moderno que ha configurado la racionalidad del castigo en Occidente. La tercera expone los fundamentos del buen vivir como propuesta civilizatoria alternativa. La cuarta analiza los principios de la justicia restaurativa y su relevancia para repensar el daño y la reparación. La quinta desarrolla una crítica decolonial al sistema penal contemporáneo, poniendo énfasis en su carácter selectivo, racializado y epistémicamente excluyente. La sexta explora las posibles articulaciones entre el buen vivir y la justicia restaurativa. Finalmente, las conclusiones proyectan los hallazgos hacia futuros modelos normativos y ético-políticos de justicia transformadora.

Construcción metodológica de la investigación

La investigación adopta un enfoque teórico-cualitativo con revisión crítica de literatura, informes institucionales e instrumentos normativos sobre el buen vivir y la justicia restaurativa, situada en una perspectiva decolonial que desarma supuestos eurocéntricos y valora epistemologías situadas, en particular, latinoamericanas y comunitarias (Clímaco 2023). Se presta atención especial a autores latinoamericanos que trabajan crítica decolonial y prácticas restaurativas, como Ávila (2013), Clímaco (2023), Farah y Vasapollo (2011), Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2022, 2014) y Huanacuni (2010). De manera complementaria, se incorporan aportes internacionales que dialogan con estos referentes, como Godelier (1998) y Kymlicka (1996), y amplían así el horizonte comparativo.

Se priorizaron revistas evaluadas por Factor de Impacto, SCImago Journal Rank (SJR) y Qualis/Capes; además, se consideró el índice de citas de autores del campo para asegurar referencias consolidadas (Bornmann y Leydesdorff 2014). Se incluyeron la Constitución de Ecuador (Asamblea Nacional del Ecuador 2008) y la del Estado Plurinacional de Bolivia (2009); principios de la justicia propia del CRIC y el Ministerio de Justicia y del Derecho (2020); materiales de Martínez *et al.* (2020); referencias a programas oficiales de justicia restaurativa en Brasil, Colombia y Argentina (círculos, conferencias, mediación); y referentes comparados (Canadá, Nueva Zelanda) sobre participación comunitaria (en la bibliografía al final se consignan los datos oficiales de cada norma o informe).

En cuanto a los criterios analíticos y las categorías de comparación, se analizaron el origen epistemológico, la finalidad de la justicia, la noción de sujeto y la dimensión ética. Las categorías comparativas incluyeron colonialidad/decolonialidad, individuo/comunidad, concepciones de justicia (retributiva/restaurativa), racionalidades dominantes y horizonte político-normativo. Con esto, se sistematizaron los conceptos colonialidad, *sumak kawsay*/buen vivir y justicia restaurativa y se aplicó una revisión comparada con síntesis interpretativa y análisis temático

(codificación abierta y agrupación axial), además de triangulación entre literatura, normativa e informes, para identificar convergencias, tensiones y vacíos en la construcción de un paradigma alternativo al punitivismo y al desarrollo capitalista.

La metodología sobrepasa la síntesis bibliográfica y promueve una reflexión crítica e interpretativa que reposiciona el buen vivir y la justicia restaurativa como marcos que cuestionan la racionalidad moderna occidental y habilitan formas alternativas de convivencia social, ciudadanía y resolución de conflictos. De este modo, se establecen las bases para el estudio crítico desarrollado en el marco teórico y en las secciones posteriores del artículo.

Crítica al paradigma retributivo moderno

El paradigma retributivo de la justicia se consolidó en la modernidad ilustrada, especialmente con Cesare Beccaria (1968) e Immanuel Kant ([1797] 2000), quienes sostenían que el castigo debía garantizar la estabilidad del contrato social y afirmar un orden jurídico legítimo, siendo por ello racional, proporcional y merecido. Esta concepción, considerada una forma *civilizada* de respuesta al delito frente a métodos arbitrarios o vindicativos de los regímenes absolutistas, marcó el desarrollo del derecho penal moderno.

56 ■ En este modelo, la pena se concibe como un mal necesario que delimita las normas morales y sanciona la transgresión mediante un sufrimiento medido. El infractor es reconocido como sujeto racional y autónomo, interpelado a asumir su responsabilidad dentro de un marco normativo que busca restablecer el equilibrio social. No obstante, por coherente que parezca en teoría, esta lógica ha mostrado graves limitaciones, tanto en su aplicación concreta como en su consistencia filosófica (Foucault [1975] 2009).

Desde la criminología crítica y la filosofía del derecho se ha desmontado esa supuesta racionalidad, al poner en evidencia que la pena dista de funcionar como mecanismo equitativo de justicia y se ha convertido en una herramienta de exclusión con sesgos estructurales de clase, etnia y género (Zaffaroni 2011). La retribución no repara, al contrario, reproduce lógicas de disciplinamiento dirigidas a cuerpos racializados, empobrecidos o considerados excedentes por el modelo neoliberal.

Esta crítica es relevante porque no se limita a los efectos materiales del castigo, sino que cuestiona su legitimidad normativa. Demuestra que el castigo moderno se ha desconectado de valores fundacionales como la dignidad, la racionalidad y la justicia, presentes en Beccaria y Kant. Dichos valores han sido vaciados, despojando al sistema penal de contenido ético y generando un desierto normativo, en el que la pena se justifica solo por su eficacia instrumental (Castro-Gómez 2015; Honneth 2006; Zaffaroni 2011). Aunque sigue sustentado en la seguridad y la eficiencia, el castigo funciona hoy como mecanismo de gestión de la desposesión, entendida como la negación de la condición de sujeto, sin ciudadanía, reconocimiento ni dignidad. No es una pérdida material, es la exclusión del individuo como miembro

legítimo de la comunidad política (Clímaco 2023; Quijano 2000). En este escenario, la justicia se reduce a contención y, en lugar de reparación, produce exclusión. La violencia institucional ya no es vista como injusta o excepcional y se naturaliza como respuesta automática al conflicto social.

En esta línea, Dussel (1998) plantea que todo sistema jurídico pierde su legitimidad cuando se fetichiza, es decir, cuando deja de responder a su origen ético-político, el cual corresponde, en principio, al cuidado de la vida de los oprimidos, y se convierte en un fin en sí mismo, autosuficiente y violento. El poder penal moderno se naturaliza y castiga sin ética, reproduciendo el daño en nombre de la legalidad. Así, la cárcel deja de ser un dispositivo disciplinario (Foucault [1975] 2009) para convertirse en una negación ética de la alteridad.

Resulta entonces necesario interrogar las consecuencias prácticas del castigo y los supuestos que lo sostienen. La idea de que la justicia se realiza a través del sufrimiento infligido, profundamente arraigada en la tradición occidental, limita las respuestas posibles al conflicto e invalida alternativas basadas en el reconocimiento mutuo, la reparación simbólica o la mediación comunitaria. Impone una hegemonía del dolor como forma legítima de justicia.

Frente a ello, este estudio propone que el buen vivir y la justicia restaurativa ofrecen marcos conceptuales y prácticos para imaginar otra relación entre justicia y dolor en el ámbito penal. Esto no implica suavizar las penas ni renunciar a la respuesta institucional, sino repensar la racionalidad del castigo desde sus raíces, lo que abre el campo jurídico a formas de justicia que prioricen la dignidad colectiva, el cuidado de los vínculos sociales y la regeneración comunitaria.

El buen vivir como paradigma civilizatorio

El buen vivir ha ganado presencia en los debates políticos, académicos y jurídicos de América Latina. Más que una revalorización cultural o evocación romántica del pasado indígena, constituye una crítica radical al modelo civilizatorio dominante, basado en el progreso ilimitado, por medio de la explotación de la naturaleza y la competencia individual. Según Acosta (2008) y Gudynas (2012), interpela estructuralmente el paradigma moderno de desarrollo al denunciar sus fundamentos capitalistas, extractivistas e individualistas, y propone una racionalidad alternativa inspirada en la cosmovisión ancestral andina, centrada en la interdependencia, la interrelación, la colectividad y el equilibrio ecosistémico.

El concepto de buen vivir, *sumak kawsay* en quechua, y *suma qamaña* en aymara, surge de las cosmovisiones indígenas andinas, en las que la vida se organiza en torno a la reciprocidad, el equilibrio con la naturaleza y la armonía social. Para Huanacuni (2010), el bienestar individual tiene sentido solo si se articula con lo colectivo y el entorno. Hacia finales del siglo XX e inicios del XXI, el concepto se reconfiguró en el debate político latinoamericano con su incorporación en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) como marco normativo alternativo al

desarrollo moderno-occidental (Farah y Vasapollo 2011; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014).

La institucionalización del buen vivir ha sido reivindicada como ruptura decolonial, pero también instrumentalizada por gobiernos progresistas para legitimar políticas extractivistas. Esto ha generado tensiones entre discurso y práctica (Vanhultst y Beling 2013). Ávila (2013) señala que, en esas condiciones, el concepto puede ser cooptado por la lógica estatal y capitalista, y así perder su radicalidad originaria. Altmann (2016) destaca la dificultad de trasladar categorías forjadas en comunidades tradicionales a sociedades urbanas donde predominan el individualismo, la mercantilización de la vida y la racionalidad jurídica punitiva. Por ello, su aplicación requiere resistir la cooptación y articular prácticas institucionales transformadoras que expresen su racionalidad viva, enraizada en experiencias comunitarias que restauran el mundo desde los territorios.

Partiendo de su dimensión filosófica, el buen vivir cuestiona los pilares del pensamiento moderno occidental: la dicotomía entre naturaleza y cultura, la idea de progreso lineal, el crecimiento económico como sinónimo de bienestar, la libertad individual y la visión mecanicista del mundo. En su lugar, plantea una comprensión integral y relacional de la vida, en la que los vínculos, no los individuos aislados, constituyen el núcleo de la experiencia humana. El bienestar se mide por la capacidad de mantener equilibrios entre personas, con el entorno natural y con saberes que conectan el pasado y el futuro (Acosta y Martínez 2009; Quijano 2013).

Su incorporación en las constituciones de Ecuador y Bolivia otorgó al buen vivir un carácter jurídico-político: pasó de ser únicamente una cosmovisión para convertirse en un principio normativo, que reconoce, entre otros, a la naturaleza como sujeto de derechos. Pese a las críticas sobre tecnocratización o cooptación, su importancia radica en abrir espacios a otras epistemologías del derecho y cuestionar los marcos normativos heredados de la modernidad colonial (Acosta 2016; Fernandes, Peres y Benetton 2023).

Desde la perspectiva epistémica, el buen vivir articula una crítica profunda a la colonialidad del saber y del poder (Quijano 2000), al desafiar la jerarquización de los conocimientos impuesta por la modernidad eurocéntrica y promover una ecología de saberes, donde los conocimientos ancestrales, espirituales, ambientales y territoriales ocupan un lugar legítimo. Esto permite pasar de la resistencia a la construcción de mundos posibles, desde la autodeterminación y la diversidad ontológica, y desde una justicia relacional que no subordine la vida a las métricas del capital (Quijano 2013).

Tres principios orientan el buen vivir: colectividad, reciprocidad y relacionalidad. La colectividad es un principio ético que vincula el bienestar personal con el comunitario. La reciprocidad implica corresponsabilidad y equilibrio entre los seres humanos y con la naturaleza, más allá del intercambio calculado. La relacionalidad, más allá de ser una noción sociológica, constituye un principio ontológico, al plantear que somos con los otros, y de esa red de vínculos depende el sentido de la vida.

Estos principios, presentes en las prácticas cotidianas, ofrecen criterios normativos para un derecho centrado en el cuidado, la escucha y la responsabilidad compartida (Gudynas 2012; Pinheiro y Fernández 2018).

Así, el buen vivir propone transformar la relación moderna con la naturaleza, que ha sustentado un modelo económico-político extractivista. En su lugar, impulsa formas de economía territorializadas, comunitarias y sostenibles, en las que el mercado deja de ser el regulador y se prioriza el equilibrio ecosistémico y la soberanía comunitaria. Comprender su potencial implica no verlo como una propuesta nostálgica ni como negación de la modernidad, sino como una racionalidad situada que emerge de experiencias de resistencia (Fernandes, Peres y Benetton 2023), reexistencia (Porto-Gonçalves 2010) y creatividad colectiva frente a las violencias del neoliberalismo y la colonialidad.

Como apuesta transformadora, el buen vivir enfrenta obstáculos importantes. Las llamadas democracias multiculturales suelen reconocer la diversidad cultural solo en el plano formal, sin garantizar la participación efectiva de las comunidades en la formulación de políticas públicas. Persiste la centralización del poder estatal y la hegemonía de epistemologías eurocéntricas, lo que impide incorporar otros modos de vida y conocimiento (Clímaco 2023; Quijano 2000). Esto puede entenderse como racismo epistémico, que reduce el buen vivir a exotismo o a discurso ambientalista sin fuerza política (Castro-Gómez 2015). Además, la dependencia de modelos extractivos, la presión internacional por el crecimiento basado en materias primas y la criminalización de proyectos de autonomía territorial obstaculizan su implementación. Según Altmann (2016) y Vanhulst y Beling (2013), el concepto tropieza con estructuras institucionales que privilegian la lógica del mercado global.

Estas tensiones obligan a una vigilancia crítica constante (Fernandes, Peres y Benetton 2023), sin que ello anule el potencial del buen vivir para pronunciar críticas al colonialismo interno, la desigualdad estructural y el orden penal vigente. Como paradigma civilizatorio en disputa, plantea una apertura epistémica basada en prácticas sociales vivas, históricamente invisibilizadas. Su articulación con la justicia restaurativa permite avanzar hacia modelos más inclusivos, diversos y transformadores. Al desplazar el foco del castigo hacia la reparación y el fortalecimiento de los vínculos sociales, la justicia restaurativa comparte con el buen vivir la centralidad de la dignidad colectiva.

Fundamentos de la justicia restaurativa

En las últimas décadas, la justicia restaurativa se ha consolidado como alternativa crítica frente a los límites estructurales de la justicia penal tradicional. Busca impugnar ética y prácticamente la lógica retributiva, la cual está basada en el castigo, la culpa individual y la exclusión del infractor, desplazando el foco hacia la reparación integral del daño. Esto implica la responsabilización activa de quien lo causó y la participación dialógica y voluntaria de todas las partes afectadas, víctimas,

comunidades, infractores y el Estado como garante de cohesión social. Según Jaccoud (2005) y Nery (2012), puede entenderse como una búsqueda conjunta de soluciones restauradoras y reconciliadoras.

Se trata de una filosofía de la justicia que busca anclarse en la dignidad humana y la relacionalidad profunda, que identifica la necesidad de reconstruir el tejido social afectado por el conflicto. Sustituye el castigo por el reconocimiento del daño, la escucha activa y la regeneración de vínculos. Entre sus herramientas se encuentran los círculos de diálogo y encuentros restaurativos, orientados a sanar relaciones fracturadas y generar condiciones para la reconciliación (Domingo 2017). También destacan las conferencias familiares o comunitarias, que reúnen a víctimas, ofensores y redes de apoyo, para acordar compromisos de reparación (Zehr 2002); los círculos de consolidación de la paz, que involucran a la comunidad y promueven el respeto, la responsabilidad compartida y la solidaridad (Rosenblatt 2015); y los acuerdos restaurativos, en los que se formalizan los compromisos materiales y simbólicos que fortalecen la confianza mutua (Zehr 2002).

Estas herramientas comparten un objetivo común: reconocer a la víctima, otorgándole voz y reparación, y responsabilizar al ofensor de manera constructiva para facilitar su reintegración social. Al escapar de la lógica punitiva, buscan restaurar la confianza colectiva y promover la convivencia pacífica, en sintonía con los modelos ancestrales de resolución de conflictos de los pueblos andinos vinculados al buen vivir. En estas tradiciones, el conflicto se abordaba colectivamente mediante asambleas, ritos de reconciliación y prácticas del *ayllu*¹, enfocadas en restablecer la armonía entre las personas, la naturaleza y el cosmos (Huanacuni 2010). Así, tanto las prácticas restaurativas contemporáneas como las ancestrales comparten el principio de reparar las relaciones dañadas y regenerar la vida comunitaria.

Zehr (2002) advierte sobre el riesgo de reducir la justicia restaurativa a una alternativa funcional dentro del sistema penal. Sostiene que representa una cosmovisión ética que redefine el derecho, el conflicto y la comunidad. Pasa de imponer sufrimiento legalmente administrado a crear condiciones para el diálogo genuino y la comprensión mutua, restaurando un equilibrio normativo, y, sobre todo, el tejido de las relaciones humanas. No busca recomponer un orden previo, sino generar condiciones inéditas de justicia y de capital social (Bourdieu 2000), para afrontar los daños inmediatos y sus causas profundas, la exclusión, el racismo, la marginación, el olvido, entre otras.

El núcleo de esta propuesta es la responsabilidad relacional, opuesta a la lógica de culpa individual, y cercana a la visión de Latour (2008), para quien la agencia es siempre distribuida. La atribución de responsabilidad debe considerar la red de relaciones que posibilita la acción. Mientras el modelo retributivo se centra en señalar y

1 El *ayllu* es una forma ancestral de organización sociocomunitaria andina, principalmente de los pueblos quechua y aimara, basada en vínculos de parentesco, solidaridad, reciprocidad y la complementariedad entre personas, naturaleza y cosmos, orientada al equilibrio colectivo y territorial. En el campo de la justicia comunitaria, el *ayllu* adquiere una importancia singular, pues los conflictos se entienden como rupturas del equilibrio colectivo y no como asuntos estrictamente individuales (Huanacuni 2010).

castigar, la justicia restaurativa se pregunta por las condiciones sociales del daño, los contextos de vulnerabilidad y la historia de quienes intervienen en el conflicto. La agencia del ofensor se inscribe en un proceso de responsabilización activa, en el que asumir las consecuencias implica comprometerse con la reparación y la reconstrucción de vínculos (Gutiérrez 2018).

La justicia restaurativa se interesa por las condiciones estructurales del daño (Melo 2005), como la pobreza o la marginación territorial. Al considerar estos factores, desplaza el foco de la culpabilización individual hacia la comprensión de cómo el daño se arraiga en contextos colectivos. Desde esta perspectiva, el ofensor participa activamente (Jaccoud 2005) en la reparación comunitaria (Oxhorn y Slakmon 2005), mediante prácticas que benefician al grupo afectado, como el trabajo colectivo y la restitución simbólica de valores comunitarios, y amplían la reparación más allá de la víctima directa, lo que fortalece el tejido social y los lazos de solidaridad.

Aunque sus desarrollos recientes se han dado sobre todo en países del norte global, como Canadá, Nueva Zelanda y Noruega, la justicia restaurativa guarda una profunda afinidad con las prácticas ancestrales latinoamericanas. Pueblos como el arhuaco, nasa, guaraní o mapuche han sostenido formas propias de armonización social basadas en la palabra colectiva (*rimanakuy*), que reconstruye el consenso y reafirma la cohesión, y en la restitución del equilibrio comunitario, que recompone la vida colectiva tras el conflicto mediante la solidaridad y la reciprocidad (Huana-cuni 2010). En algunos casos, incluyen mediaciones rituales, como ceremonias, ofrendas o prácticas de reconciliación, que otorgan legitimidad cultural y profundidad simbólica a los acuerdos alcanzados (Martínez *et al.* 2020). Estas prácticas, como señala Rivera (2010), expresan un horizonte descolonizador en el que la espiritualidad y la colectividad son dimensiones inseparables de la justicia.

Según Gutiérrez (2018), estos procesos de sanación espiritual y colectiva hacen justicia al rearticular los vínculos sociales en lugar de imponer castigos ejemplares. La víctima ocupa un lugar central: su experiencia de dolor y vulnerabilidad es el punto de partida del proceso. Al compartir públicamente el impacto del daño, es reconocida y acogida por la comunidad, que asume una corresponsabilidad en la reparación, restableciendo su dignidad y facilitando la reintegración del ofensor. Estas tradiciones le dan a la justicia restaurativa una raíz epistémica y política decolonial. Por ello, no debe considerarse una técnica importada, más bien se debe leer/reconocer como una expresión viva de justicia relacional y comunal que desafía la monocultura jurídica occidental y recupera formas de resolución basadas en el respeto y la palabra, así como en el cuidado (Bragato 2014; Quijano 2013).

Rivera (2010) señala que la decolonialidad debe traducirse en prácticas concretas que desestabilicen la colonialidad del poder (Quijano 2000) inscrita en las instituciones modernas, para favorecer la emergencia de epistemologías fronterizas (Mignolo 2007), surgidas de la resistencia de los pueblos subalternizados. En esta perspectiva, la justicia restaurativa puede entenderse como una práctica descolonizadora

capaz de reconfigurar la comprensión del conflicto y la reparación, al desafiar las estructuras del derecho estatal y abrir espacio a epistemologías insurgentes.

Diversas experiencias latinoamericanas muestran su potencial transformador. En Colombia, el pueblo indígena nasa ha desarrollado un sistema de justicia propio que integra la palabra y la reparación colectiva a la armonización espiritual. Sin eliminar la justicia ordinaria, prioriza la restauración del equilibrio social sobre la sanción, al articular la ética, la cosmovisión y la gobernanza comunitaria (CRIC y Ministerio de Justicia y del Derecho 2020). En Medellín, los círculos restaurativos con jóvenes en conflicto con la ley han demostrado que es posible enfrentar el daño desde una lógica reparadora, construyendo acuerdos entre las víctimas, los ofensores y la comunidad, basados en el reconocimiento mutuo y la corresponsabilidad. Estas iniciativas han reducido la reincidencia y fortalecido el sentido de comunidad en contextos marcados por la violencia estructural (Casa de las Estrategias 2023).

En los ejemplos muestran que la justicia restaurativa no es marginal, sino una forma legítima de justicia, enraizada en saberes vivos y prácticas comunitarias. Su capacidad simbólica y ética para regenerar confianza y pertenencia la ha llevado a consolidarse como política pública en países del norte y del sur. En Canadá y Nueva Zelanda se ha incorporado a la justicia juvenil mediante mecanismos de participación comunitaria (Zehr 2002). En Brasil, Colombia y Argentina existen programas oficiales y reformas que incluyen círculos restaurativos, conferencias y mediaciones judiciales (Rosenblatt 2015). Basada en principios de responsabilidad, reparación, participación, reconciliación y reintegración, su expansión refleja una transformación del sistema judicial. Esta transformación articula procedimientos legales y prácticas reconocidas internacionalmente con una comprensión sólida de la dignidad humana como vínculo ético que debe garantizarse incluso en contextos de privación de libertad, rechazando la imagen del infractor como enemigo e identificándolo como sujeto capaz de transformación.

La justicia restaurativa también resignifica el papel de la víctima, al considerarla como sujeto activo con derecho a participar en la resolución del conflicto. Deja de ser un testigo pasivo y pasa a ser protagonista con derecho a narrar su experiencia y reconstruir simbólica y socialmente su posición (Jaccoud 2005; Melo 2005; Oxborn y Slakmon 2005). Este reconocimiento, además de reparar el daño, restaura el lugar comunitario y relacional del sujeto vulnerado (Nery 2012).

La expansión de la justicia restaurativa en América Latina, tanto desde las comunidades como en las reformas legales, confirma su viabilidad y la oportunidad que representa frente a la urgencia de reconfigurar la justicia en clave transformadora. No obstante, enfrenta resistencia institucional por falta de formación en justicia restaurativa entre los operadores del derecho criminal, la persistencia del discurso punitivo y la precariedad de los sistemas penitenciarios, factores que dificultan la reconciliación social. Ante este escenario, se hace imprescindible cuestionar la colonialidad del poder (Quijano 2000), el eurocentrismo jurídico (Mignolo 2007) y el colonialismo interno (Rivera 2010), para avanzar hacia alternativas jurídicas y

políticas basadas en epistemologías indígenas, comunitarias y populares capaces de reconfigurar el sentido de la justicia en sociedades plurales.

Crítica decolonial al sistema penal moderno

El sistema penal moderno, diseñado en Europa desde del siglo XVIII, encarna una racionalidad jurídica estrechamente ligada a la consolidación del orden burgués-capitalista. No puede considerarse un instrumento neutral de cumplimiento legal, pues está atravesado por condiciones históricas, políticas y económicas que reproducen las desigualdades sociales y afectan principalmente a los sectores vulnerabilizados por la pobreza y la exclusión, mientras legitima y protege a los grupos dominantes, al reforzar las jerarquías de clase, raza y género (Bragato 2014; Zaffaroni 2011). Surgió como una tecnología de control social para disciplinar cuerpos, regular la fuerza de trabajo y asegurar la reproducción de las relaciones de poder en el Estado nación. En este contexto, la prisión, como señala Foucault ([1975] 2009), emerge como forma de castigo, desplazando las penas corporales públicas hacia mecanismos más eficaces de vigilancia, segregación y modelado de subjetividades.

Comprender su lógica exige ir más allá de la genealogía del castigo europeo y situarla dentro de la colonialidad del poder, matriz histórica que impuso formas hegemónicas de conocimiento, justicia y organización social a escala global (Quijano 2000). En América Latina, el aparato penal fue trasplantado como parte del proyecto colonial, reproduciendo jerarquías raciales, de clase y de género que no han sido superadas, sino reformuladas por los Estados poscoloniales. Como resultado, el castigo penal selecciona, racializa, excluye y afecta especialmente a la juventud negra e indígena mediante encarcelamientos masivos, criminaliza la pobreza y sanciona desproporcionadamente a mujeres vulnerables, haciendo que sus roles comunitarios se vean perjudicados. Habitantes de periferias urbanas, comunidades campesinas y pueblos tradicionales viven el sistema penal como un mecanismo de control territorial y represión de formas alternativas de vida y resistencia. Así, el derecho penal reproduce cotidianamente lógicas eurocéntricas de exclusión y refuerza estigmas y jerarquías (Bragato 2014; Rivera 2010; Zaffaroni 2011).

Las cárceles latinoamericanas constituyen una manifestación tangible de esta colonialidad, puesto que, al naturalizar el hacinamiento, la precariedad estructural y la violencia institucional, aplican la pena de forma selectiva. Los cuerpos racializados, empobrecidos y periféricos, marcados por trayectorias de exclusión histórica, son los más castigados: De los 11,7 millones de personas privadas de libertad en 2023 en todo el mundo, el 94 % eran hombres, con tasas de encarcelamiento hasta cuatro veces superiores en América en relación con África. Más del 90 % de los países sudamericanos operaban en condiciones de hacinamiento, lo que genera un impacto desproporcionado en los grupos sociales vulnerables (UNODC 2025). Según Barbosa y Coelho (2017), el encarcelamiento masivo constituye una forma punitiva de gestión de la desigualdad, que normaliza la represión estatal y excluye amplios sectores del acceso a la justicia como derecho.

Apoyado en una racionalidad instrumental y disciplinaria, el modelo penal entiende la justicia como equilibrio entre ofensa y sanción, sustentado en la construcción del *enemigo interno* (Baratta 2004). Esta narrativa alimenta el miedo social y legitima una visión autoritaria del poder estatal. La pena deja de ser un medio de transformación del conflicto y se convierte en un fin en sí misma, que aísla y contiene. La justicia pierde sus dimensiones éticas y relacionales y se reduce a un cálculo punitivo que reproduce la marginalidad en nombre del orden (Baratta 2004).

Más allá de denunciar sus efectos visibles, la crítica decolonial cuestiona los supuestos epistemológicos que sostienen al sistema penal, a saber, la pretendida universalidad de la norma, la neutralidad del derecho penal y la objetividad de la sanción. El derecho penal moderno es una construcción histórica particular, culturalmente sesgada y funcional a formas específicas de dominación, y no un lenguaje universal de justicia, como se ha mostrado. Buscando esclarecer esta situación, Bragato (2014) advierte que incluso el discurso de los derechos humanos puede ser cooptado por el punitivismo liberal y legitimar aparatos de exclusión bajo el disfraz de legalidad.

Esta captura ocurre cuando los derechos humanos son reinterpretados como garantías de seguridad y orden, desplazando su foco original de protección de la dignidad humana hacia la legitimación del endurecimiento penal. En nombre de la defensa de la sociedad, proliferan legislaciones de excepción, políticas de encarcelamiento masivo y criminalización de la pobreza y la disidencia, todo ello respaldado por la retórica de la “protección de los derechos” de víctimas o colectividades. En este proceso, los derechos humanos dejan de ser límites para el poder punitivo y pasan a justificarlo, convirtiéndose en parte de la misma lógica excluyente que deberían combatir (Bragato 2014; Zaffaroni 2011).

La crítica decolonial propone desaprender las bases modernas del castigo y abrir el horizonte jurídico a otras formas de justicia, conflicto y reparación. Esto implica reconocer que el derecho penal occidental no es natural ni universal, y que existen epistemologías jurídicas ancestrales, populares y comunitarias capaces de ofrecer caminos más inclusivos y éticamente consistentes. Como sostiene Boaventura de Sousa Santos (2009), el derecho moderno, operando como *monocultura de lo universal*, ha perpetuado una violencia epistémica al excluir, inferiorizar o criminalizar formas jurídicas no occidentales.

Esta monocultura jurídica impone un marco rígido que limita la pluralidad epistémica e inhibe la imaginación normativa. Frente a ello, Santos (2009) propone una ecología de saberes que reconozca la legitimidad de sistemas jurídicos diversos, anclados en otras ontologías y otras formas de resolución de conflictos. Estos saberes, aunque incompletos en sí mismos, pueden ser complementarios desde una lógica de coexistencia. Decolonizar el castigo implica, en el sentido propuesto por Derrida (1989), deconstruir el campo de lo jurídicamente pensable, abriendo espacio a prácticas restaurativas, pedagogías comunitarias y formas simbólicas de reparación hoy marginadas por el canon penal dominante.

La crítica también interpela la función simbólica del castigo, especialmente en contextos de profunda desigualdad. En estos escenarios, la pena no disuade ni responde proporcionalmente al daño, su función es reafirmar jerarquías sociales, ocultando las raíces estructurales de la violencia y consolidando imaginarios autoritarios. El encierro masivo de *pobres peligrosos* mantiene la ficción de seguridad pública y facilita las políticas de exclusión y despojo. La práctica carcelaria en la región deja en evidencia una lógica que, en lugar de resolver el conflicto, lo administra y lo silencia, pero, sobre todo, lo reproduce.

Frente a esta perpetuación de injusticias, se vuelve urgente decolonizar la justicia, desnaturalizar el castigo como forma necesaria de resolver conflictos, desmontar los supuestos civilizatorios que lo legitiman y abrir el derecho a otras formas de intervención social basadas en la dignidad, la comunidad y la reparación. Se trata de rechazar el binarismo entre legalidad y barbarie, para construir horizontes normativos plurales que reconozcan la diversidad de saberes, narrativas, memorias y vínculos que configuran nuestras sociedades.

Hacia una justicia del buen vivir

El buen vivir y la justicia restaurativa comparten, como premisa ontológica, la vida en relación. Ambas rechazan la figura moderna-liberal del sujeto autosuficiente y conciben la justicia como práctica situada, ética y colectiva, fundada en la interdependencia entre personas, comunidades, seres no humanos y territorios. La justicia busca restablecer equilibrios rotos por la ofensa o el conflicto (Acosta 2016; García 2018).

Construir una justicia anclada en el buen vivir no se reduce a injertar medidas restaurativas dentro del marco penal vigente. Exige transformar procedimientos, epistemologías y fines del sistema jurídico. Para ello es necesario superar la lógica retributiva centrada en la sanción y priorizar la reparación del daño, el fortalecimiento de los vínculos y la reintegración comunitaria. Los principios restaurativos como responsabilidad compartida, participación dialógica y regeneración del tejido social adquieren espesor ético-político al entrelazarse con los valores del buen vivir, la reciprocidad, la relacionalidad, el pluralismo cultural, el respeto a toda forma de vida y el cuidado del entorno (Gudynas 2012; Quijano 2013).

Con Honneth (1995), toda concepción de justicia se funda en relaciones de reconocimiento que habilitan la dignidad y la autonomía. Esta *gramática moral de los conflictos* converge con el buen vivir, al proponer que la justicia no se logra por exclusión o imposición, sino mediante procesos relacionales que restauran vínculos dañados y validan la palabra del otro, asegurando su pertenencia simbólica al cuerpo social. Su noción de *invisibilidad moral*, también propuesta por Honneth (1995), explica que la injusticia no es solo carencia material, también es negación del reconocimiento social. Quienes viven bajo regímenes punitivos sufren deshumanización y estigmas que los expulsan del *nosotros* comunitario; la justicia debe restituir su visibilidad ética.

El buen vivir se funda en la dignidad colectiva y la relacionalidad. La justicia deja de ser una respuesta mecánica a la norma vulnerada y deviene una práctica de restitución moral, al reintegrar a las personas como sujetos y miembros legítimos de la comunidad. Ello articula la triada de reconocimiento de Honneth (2006): amor, respeto y estima, como base para reconstruir tejido social desde el cuidado, los derechos y la valoración de las capacidades singulares.

Este giro implica redefinir el sujeto de derecho, pasando de ser un individuo abstracto y aislado, a un sujeto situado por la historia, la memoria, el territorio, la cultura y los vínculos. Los conflictos se entienden como fracturas en las relaciones, incluso culturales o espirituales, que requieren respuestas pedagógicas, dialógicas y restauradoras, no solo sanciones. De esta manera, se pasa del castigo al cuidado activo, de la relación punitiva a la reparación con sentido.

En el plano normativo, esto demanda pluralidad de formas de reparación, sean materiales, simbólicas, emocionales, culturales o espirituales, y espacios colectivos de verdad, perdón y reparación ajustados a necesidades de víctimas, posibilidades de ofensores y valores comunitarios. Así, la justicia restaurativa no puede ser pensada como un método alternativo que permita solamente compensar un daño con medidas sustitutivas, sino que es, en toda su amplitud, una práctica transformadora del derecho y de los modos de convivencia.

66 ■ Las experiencias indígenas latinoamericanas muestran esta racionalidad en acto. En muchas comunidades, la justicia no se impone desde arriba ni como respuesta individualizada; se practica como armonización del conjunto, mediante la palabra y rituales que conducen a compromisos mutuos (Gutiérrez 2018). Sin embargo, con frecuencia, estos modelos son invisibilizados por el derecho oficial, a causa de la rigidez del positivismo, la criminalización de autonomías jurídicas, el centralismo judicial, la escasa formación en prácticas dialógicas y la hegemonía del punitivismo que crean un entorno hostil en expansión. Avanzar requiere reformas institucionales y, sobre todo, una transformación cultural y pedagógica que legitime otras epistemologías jurídicas. Las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), al incorporar el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*, reconocen la pluralidad normativa y la justicia indígena comunitaria, lo que representa, pese a sus limitaciones, un paso hacia la interculturalidad jurídica (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014; Van Cott 2000).

Esto no implica renunciar al derecho estatal o negarlo. Se debe entender como una invitación y una oportunidad para repensarlo y reconfigurarlo desde una matriz intercultural y relacional, que lleve, con los saberes jurídicos del sur, una relación horizontal, dialógica y contextual. El buen vivir, en este sentido, no es un código cerrado ni un modelo tecnocrático, se presenta oportunamente como un horizonte normativo abierto para construir justicia desde memorias y territorios concretos.

Conclusiones

Articular el buen vivir con la justicia restaurativa permite una crítica de fondo a los fundamentos y efectos del sistema penal moderno. Desde una mirada decolonial, el modelo punitivo heredado de la modernidad europea no ha logrado materializar sus fines declarados. En lugar de rehabilitar, disuadir o reparar, este sistema tiende a reproducir de manera persistente la desigualdad, con lo que afecta de forma desproporcionada los sectores históricamente marginados. En América Latina, donde la colonialidad del poder moldea control y castigo, esta ineficacia se agrava y socava una justicia transformadora.

El buen vivir ofrece un horizonte civilizatorio alternativo, anclado en la relationalidad, la reciprocidad, la colectividad y la armonía entre las personas, las comunidades y la naturaleza. No debe entenderse como una solución técnica o una política pública sectorial, sino como una filosofía que, desde cosmovisiones andinas, cuestiona los fundamentos ontológicos, epistémicos y éticos del castigo. Aporta claves para imaginar una justicia centrada en el cuidado de la vida, el reconocimiento de la diversidad cultural y normativa y, principalmente, de la regeneración de los vínculos.

La justicia restaurativa es una vía de transición hacia otro tipo de justicia, orientada a sanar el daño, recomponer los lazos sociales y restituir la dignidad a quienes marginó el sistema. Vinculada al buen vivir, logra dotarse de un cuerpo ético, político y epistémico más robusto e ingresa en un proyecto amplio de transformación social desde la decolonialidad jurídica y el cuidado radical del entramado comunitario.

Asumir esta apuesta conlleva enfrentarse a estructuras jurídicas rígidas y a una institucionalidad anclada en la lógica retributiva, así como a discursos que equiparan justicia con severidad, castigo y exclusión. Reconocer su potencial plural y adaptativo abre el campo jurídico a otras formas de sentipensar (Fals 1985) y ejercer la justicia (Gutiérrez 2018), en diálogo con los saberes territoriales, populares, históricos, actuales y situados.

Para Santos (2009), esta apertura exige una ecología de saberes, como espacio de coexistencia horizontal de racionalidades jurídicas, sin subsumirlas a la matriz occidental. La justicia es múltiple, situada y está en disputa. Con Honneth (1995), el proceso de justicia no se relaciona solamente con lo normativo e institucional, se trata de un acto ético de reconocimiento mutuo que crea condiciones para restaurar vínculos dañados mediante diálogos afectivos y transformadores.

Como resultado de esta reflexión se proponen tres frentes estratégicos para proyectar una justicia del buen vivir en el ámbito latinoamericano:

1. Diálogo epistemológico entre saberes comunitarios y teoría crítica del derecho: construir lenguajes jurídicos interculturales que reconozcan otras normativas sin subalternizarlas, lo que implica revisar críticamente el universalismo jurídico liberal.

2. Investigación empírica de prácticas restaurativas en territorios concretos: documentar, analizar, comprender y aprender de experiencias indígenas, afrodescendientes y urbanas con legitimidad social, generando insumos para políticas públicas contextualizadas.
3. Diseño institucional de políticas públicas orientadas a una justicia plural: incorporación progresiva de prácticas restaurativas en sistemas judiciales, fortalecimiento de jurisdicciones especiales y mecanismos autónomos de resolución de conflictos. Para ello, se hace necesario revisar las lógicas formales de formación jurídica y los lenguajes del derecho, así como las pedagogías institucionales.

El buen vivir no es un manual, es una gramática normativa y ética que invita a imaginar y construir formas de justicia que desplacen el sufrimiento, la exclusión y la obediencia ciega hacia el cuidado, la escucha, la reciprocidad y la reparación del vínculo social. Pasa de ser una alternativa teórica a una apuesta política que exige transformar la concepción y las prácticas del derecho estatal. Esto significa desplazar el centro de gravedad del control a su potencial emancipador.

Si bien el derecho opera como aparato de dominación, con este cambio de perspectiva puede ser concebido como una herramienta que amplíe las capacidades colectivas y garantice las condiciones de existencia digna y plural. Según Santos (2009), se trata de construir una justicia desde el sur, es decir, desde una posición epistémica, ética y política que legitime lo popular y lo comunitario, al ordenar el derecho desde la vida y no subordinar la vida al orden.

En este contexto, la justicia ético-política de la liberación es muy pertinente para pensar un derecho transformador. Según Dussel (1998), la praxis jurídica debe liberarse de las normas abstractas y las obediencias ciegas para orientarse por la exigencia ética del otro excluido, que funda responsabilidad moral. Se considera así que no se trata de un proceso neutro. La justicia debe ser un acto liberador que parte del sufrimiento del oprimido y se dirige a restaurar las condiciones de una vida digna. Entonces, esta idea se entreteje con el buen vivir y con la justicia restaurativa, puesto que permite situar la dignidad y el reconocimiento como fundamentos ineludibles de toda política jurídica emancipadora.

Imaginar una justicia del buen vivir es afirmar que el castigo moderno, al romper lazos de reconocimiento, exige que la transformación del sistema penal comience por reconstruir el entramado moral y comunitario. Es decir, solo mediante relaciones de respeto, estima y cuidado se pueden reparar los daños sociales que la violencia estructural ha profundizado (Honneth 2006). Entonces, en lugar de tratar únicamente de cambiar las instituciones, se generan otras condiciones simbólicas, afectivas y éticas para lo justo.

Referencias

1. Acosta, Alberto. 2016. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante.
2. Acosta, Alberto. 2008. "El buen vivir: una oportunidad por construir". *Ecuador Debate* 75: 33-47. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/4162>
3. Acosta, Alberto y Esperanza Martínez, coords. 2009. *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
4. Albó, Xavier C. y Franz X. Barrios Suveiza, Franz Xavier. 2007. *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
5. Altmann, Philipp. 2016. "Buen vivir como propuesta política integral: dimensiones del sumak kawsay". *Mundos Plurales - Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 3 (1): 55-74. <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.1.2016.2318>
6. Asamblea Nacional del Ecuador. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. 20 de octubre. Registro Oficial 449. <https://www.gob.ec/sites/default/files/regulations/2020-06/CONSTITUCION%202008.pdf>
7. Ávila Rojas, Odín. 2013. "Sumak qamaña versus indianismo-katarismo: una disputa ideológica por el proyecto político de nación en Bolivia". *Revista Temas Sociológicos* 17: 167-184. <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/TSUCSH/article/view/171>
8. Baratta, Alessandro. 2004. *Criminología crítica y crítica del derecho penal: introducción a la sociología del derecho penal*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. <https://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina35729.pdf>
9. Barbosa, Kelly de Souza y Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho. 2017. "A questão étnico-racial do sonho americano: o encarceramento dos pobres e negros no estado policial". *Revista Brasileira de Segurança Pública* 11 (1): 164-182. <https://doi.org/10.31060/rbsp.2017.v11.n1.787>
10. Beccaria, Cesare. 1968. *De los delitos y las penas*. Madrid: Alianza Editorial.
11. Bourdieu, Pierre. 2000. "Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social". En *Poder, derecho y clases sociales*, por Pierre Bourdieu, 131-164. Bilbao: Desclee de Brouwer.
12. Bornmann, Lutz y Loet Leydesdorff. 2014. "Scientometrics in a Changing Research Landscape: Bibliometrics Has Become an Integral Part of Research Quality Evaluation and Has Been Changing the Practice of Research". *EMBO Reports* 15 (12): 1228-1232. <https://doi.org/10.15252/embr.201439608>
13. Bragato, Fernanda Frizzo. 2014. "Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade". *Novos Estudos Jurídicos* 19 (1): 201-230. <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548>
14. Casa de las Estrategias. 2023. "Una justicia juvenil más restaurativa en Medellín", 17 de agosto, acceso 2 de octubre de 2025. Medellín: Casa de las Estrategias. <https://casadelasestrategias.com/unajusticiamasrestaurativaenmedellin/>
15. Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de México: Akal.

16. Clímaco, Danilo Assis. 2023. "Colonialidad". En *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*, coordinado por Mario Rufer, 39-53. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso; Ciudad de México: Siglo XXI. <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=2782&c=0>
17. CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y Ministerio de Justicia y del Derecho. 2020. "Caracterización de los sistemas de justicia propia de los pueblos y autoridades indígenas que integran el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)". Popayán: Ministerio de Justicia y del Derecho; CRIC. <https://www.minjusticia.gov.co/programas-co/fortalecimiento-etnico/Documents/Documentos/VF%20CARACTERIZACIO%CC%81N%20DE%20JUSTICIA%20CRIC.pdf>
18. Derrida, Jacques. 1989. *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos.
19. Domingo, Virginia. 2017. "Más riesgos para la justicia restaurativa". *La Justicia Restaurativa* (blog), 14 de enero, acceso 2 de octubre de 2025. <https://www.lajusticiarestaurativa.com/mas-riesgos-para-la-justicia>
20. Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
21. Estado Plurinacional de Bolivia. 2009. *Constitución Política del Estado*. La Paz: Gaceta Oficial. <https://sea.gob.bo/digesto/CompendioNormativo/01.pdf>
22. Fals Borda, Orlando. 1985. *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo XXI Editores.
23. Farah H., Ivonne y Luciano Vasapollo. 2011. "Introducción". En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, coordinado por Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo, 11-35. La Paz: Cides-UMSA; Sapienza; Oxfam. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf>
24. Fernandes, Bruno, Isabela Kojin Peres y Lorena Gebara Benetton. 2023. "Desafios latino-americanos e as esperanças do bem viver: ecologia de saberes, pós-extratativismo e autogestão territorial". *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade* 9 (2): art. 2345 / 1-23. <https://doi.org/10.23899/relacult.v9i2.2345>
25. Foucault, Michel. (1975) 2009. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
26. Garcia, Marcos Leite. 2018. "Reflexões sobre os direitos humanos do bem viver: o novo constitucionalismo latino-americano a partir de um dos seus fundamentos". *Conpedi Law Review* 4 (2): 255-275. https://doi.org/10.26668/2448-3931_conpedilawreview/2018.v4i2.4645
27. Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
28. Gudynas, Eduardo. 2012. "Bem viver: germinando alternativas ao desenvolvimento". En *Orçamentos sensíveis a gênero: conceitos*, organizado por Márcia Larangeira Jácome y Shirley Villela, 287-323. Brasília: ONU Mulheres. https://onumulheres.org.br/wp-content/themes/vibecom_onu/pdfs/orcamentos-conceitos.pdf

29. Gutiérrez Quevedo, Mónica. 2018. "Justicias restaurativas y el buen vivir ancestral: el caso arhuaco". En *Cátedra Unesco. Derechos humanos y violencia: Gobierno y gobernanza - Justicia restaurativa y la relación con los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) de las víctimas del conflicto armado*, editado por Marcela Gutiérrez Quevedo y Ángela Marcela Olarte Delgado, 65-83. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. <https://books.openedition.org/uec/2575>
30. Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Ana Patricia Cubillo-Guevara. 2022. "The Trinity of Buen Vivir in Ecuador". *Alternautas* 5 (1): 98-108. <https://journals.warwick.ac.uk/index.php/alternautas/article/view/1073>
31. Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Ana Patricia Cubillo-Guevara. 2014. "Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 48: 25-40. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/5808>
32. Honneth, Axel. 2006. "El reconocimiento como ideología". *Isegoría* 35: 129-150. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33>
33. Honneth, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press.
34. Huanacuni Mamani, Fernando. 2010. *Buen vivir / Vivir bien: filosofía, políticas, estrategias e experiências regionais andinas*. Lima: CAB-III Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). <https://dhls.hegoa.ehu.eus/documents/5182>
35. Jaccoud, Mylène. 2005. "Princípios, tendências e procedimentos que cercam a justiça restaurativa". En *Justiça restaurativa*, organizado por Catherine Slakmon, Renato Campos Pinto de Vito y Renato Sócrates Gomes Pinto, 163-186. Brasília: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). https://www5.pucsp.br/ecopolitica/downloads/biblioteca_direito/JustCA_restaurativa_PNUD_2005.pdf
36. Kant, Immanuel. (1797) 2000. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
37. Kymlicka, Will. 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
38. Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
39. Lemaître Ripoll, Julieta. 2009. *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.
40. Martínez, Juan Carlos, Aresio Valiente, Ginna Rivera, Guillermo Padilla, Christian Steiner, Rosember Ariza y José Antonio Regalado. 2020. *Pluralismo jurídico: manual para la práctica de la justicia intercultural*. Berlín: Konrad Adenauer Stiftung. <https://biblioteca.corteidh.or.cr/documento/76335>
41. Melo, Eduardo Rezende. 2005. "Justiça restaurativa e seus desafios histórico-culturais: um ensaio crítico sobre os fundamentos ético-filosóficos da justiça restaurativa em contraposição à justiça retributiva". En *Justiça restaurativa*, organizado por Catherine Slakmon, Renato Campos Pinto de Vito y Renato Sócrates Gomes Pinto, 53-78. Brasília: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). https://www5.pucsp.br/ecopolitica/downloads/biblioteca_direito/JustCA_restaurativa_PNUD_2005.pdf

42. Mignolo, Walter D. 2007. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
43. Nery, Déa Carla Pereira. 2012. “A justiça restaurativa como alternativa de controle social sob a ótica do direito penal do cidadão”. Tesis doctoral, Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito, Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/5770>
44. Oxhorn, Philip y Catherine Slakmon. 2005. “Micro-justiça, desigualdade e cidadania democrática: a construção da sociedade civil através da justiça restaurativa no Brasil”. En *Justiça restaurativa*, organizado por Catherine Slakmon, Renato Campos Pinto de Vito y Renato Sócrates Gomes Pinto, 187-210. Brasília: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). https://www5.pucsp.br/ecopolitica/downloads/biblioteca_direito/JustCA_restaurativa_PNUD_2005.pdf
45. Pinheiro, Inez y Beatriz Fernández Herrero. 2018. “A filosofia do bem viver, inspiradora para uma educação na natureza”. *Sarmiento. Revista Galego-Portuguesa de Historia da Educación* 22: 117-131. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7026631>
46. Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2010. “De saberes e territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana”. *GEOgraphia* 8 (16): 41-55. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2006.v8i16.a13521>
47. Quijano, Aníbal. 2013. “‘Bem viver’: entre o ‘desenvolvimento’ e a ‘des/colonialidade’ do poder”. *Revista da Faculdade de Direito da UFG* 37 (1): 46-57. <https://doi.org/10.5216/rfd.v37i01.31763>
48. Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Clacso. <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=247&c=8>
49. Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos; Tinta Limón.
50. Rosenblatt, Fernanda Fonseca. 2015. *The Role of Community in Restorative Justice*. Nueva York: Routledge.
51. Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Clacso; Siglo XXI Editores.
52. UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime). 2025. “Mais de 11 milhões de pessoas presas: relatório do UNODC apresenta panorama global sobre prisões”. UNODC - Escritório de Ligação e Parceria no Brasil, 18 de julio, acceso 2 de octubre de 2025. https://www.unodc.org/cofrb/pt/noticias/2025/7/mais-de-11-milhoes-de-pessoas-presas_-relatorio-do-unodc-apresenta-panorama-global-sobre-prisoes.html
53. Van Cott, Donna Lee. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
54. Vanhulst, Julien y Adrian E. Beling. 2013. “Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible.” *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica* 21: 1-14. <https://redibec.org/ojs/index.php/revibec/article/view/179>
55. Zaffaroni, Eugenio Raúl. 2011. *La cuestión criminal*. Buenos Aires: Ediar.
56. Zehr, Howard. 2002. *The Little Book of Restorative Justice*. Filadelfia: Intercourse.



Víctor Jorge Lugnani Chamorro

victorjorgetab@gmail.com

Doctorando en Sociedad, Cultura y Fronteras de la Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil. Miembro del laboratorio de docencia, investigación y extensión Fronteiras, Estado e Relações Sociais (Lafront). Magíster en Políticas Públicas e Desenvolvimento de la Universidade da Integração Latino-Americana (Unila). Profesor de la Universidade Corporativa da Polícia Rodoviária Federal (UniPRF), Brasil. <http://lattes.cnpq.br/7781531254623730>; <https://orcid.org/0000-0002-0828-6643>

Wladimir Mejía Ayala

wladimir.mejia@uptc.edu.co

Doctor en Geografía de la Université d'Angers, Francia. Coordinador académico del Programa de Estudios de Posgrado en Geografía de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) y editor de la revista *Perspectiva Geográfica* del convenio entre la UPTC y el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). <https://orcid.org/0000-0002-4091-9885>