

El rol de la indignación en la representación de conflictos violentos

Por Camila de Gamboa Tapias¹

En Colombia, con ocasión de las negociaciones de paz entre el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y las Autodefensas Unidas de Colombia, además de crearse una compleja normativa con herramientas propias de la justicia transicional, a fin de responder a un pasado de vejaciones causados por el conflicto armado interno, se ha empezado a incorporar en el lenguaje político y jurídico conceptos propios de la justicia transicional, en especial el de verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. Debido a que el conflicto en Colombia tiene más de cinco décadas, el universo de ciudadanos víctimas de la violencia es muy amplio, y los diversos grupos afectados directamente por la violencia ejercida por los grupos de autodefensas, paramilitares, guerrillas y de agentes de Estado, en algunos casos con participación directa de miembros de la sociedad civil, tienen muy diversas y legítimas expectativas de la manera como los colombianos reconoceremos su inmerecido sufrimiento y de cómo les haremos justicia. Se entiende que precisamente, uno de los propósitos para los que se implementan estas herramientas de la justicia transicional, es que las víctimas de la violencia logren una ciudadanía plena e incluyente. Por esto es crucial analizar la forma cómo nuestra sociedad después de introducir estas herramientas está representando el daño que han sufrido los ciudadanos víctimas de la violencia política, de si la manera cómo lo hacemos, reconoce cabalmente las dimensiones de su sufrimiento. A este respecto, es preciso considerar que después del Holocausto judío, la forma como se representa y recuerda el pasado tiene para las sociedades contemporáneas un significado muy especial. Recordar se convierte en un derecho a hacer justicia. Como señala Manuel Reyes Mate, en la introducción de su libro, *Medianoche en la historia*, recordar es reconocer que las injusticias causadas a las víctimas del pasado todavía nos interpelan en el presente. (25, 2006).

Como respuesta a las masivas violaciones de derechos humanos que desafortunadamente se han ido multiplicando desde finales del siglo XX hasta ahora en el mundo, hoy presenciamos una eclosión de estudios sobre la forma cómo se debe representar y recordar estos daños desde muy diversas orillas teóricas y disciplinares. Así, en los discursos de los defensores de derechos humanos, familiares de desaparecidos y secuestrados, herederos de las víctimas de genocidios, desplazados, y en general todos los que directa o indirectamente han sido afectados por la violencia política, se reivindica el

¹ Profesora principal de la Facultad de Jurisprudencia, Universidad del Rosario, abogada de la Universidad del Rosario, con maestría y doctorado de Binghamton University (SUNY). Directora del Grupo de investigación de derecho público y del área de teoría jurídica. Este artículo hace parte del proyecto investigativo: Cómo representar el sufrimiento en conflictos violentos que hace parte de la investigación sobre justicia transicional y políticas públicas en Colombia de la línea Democracia y Justicia.

derecho a recordar como un acto necesario de justicia. No obstante como agudamente nos hace caer en cuenta Tzvetan Todorov, en su libro *La memoria del mal, la tentación del bien*, (*Hope and memory. Lessons from the Twentieth Century*) defender el pasado no constituye un monopolio del discurso de las víctimas, pues aquellos que están en el poder, y que en muchos casos representan regímenes represivos, también reclaman un oscuro pasado para justificar sus acciones o para promover políticas de olvido (pp. 159-176, 2000). Por tanto, el acto de representar y recordar no es neutral y no cualquier tipo de apelación al pasado sirve para hacer justicia a las víctimas.

Existe una relación fundamental entre el logro de una ciudadanía democrática plena después de una transición y la forma como se representa el sufrimiento de los grupos que han padecido violaciones graves de derechos humanos. Los eventos violentos que han sufrido diversos grupos humanos son representados en las sociedades a través de diversos medios oficiales y no oficiales, tales como las investigaciones que en las ciencias hacen historiadores, politólogos, filósofos, sociólogos y antropólogos; las representaciones que de los eventos violentos elaboran los medios de comunicación, y otros medios como el arte a través del teatro, las artes visuales, el cine y la literatura; así como los producidos vía procesos judiciales y comisiones históricas y de la verdad. Todas estas formas de representar el pasado nos hablan no solo de esos eventos violentos, sino de las causas que los produjeron, de los actores que participaron y de sus responsabilidades. No todas estas narraciones acerca del pasado, dan cuenta o hacen justicia a los grupos humanos que han padecido la violencia; como lo afirma Walter Benjamin en *Las tesis sobre el concepto de historia*, las narraciones sobre el pasado por lo general son contadas por los vencedores y no por los vencidos, y por ello la imagen que tenemos del pasado en el presente, se caracteriza por la ausencia de sus voces, por sus ausencias (Tesis VI y VII)². Como lo expresa bellamente Shoshana Felman, para Benjamin los vencidos han sido privados por la historia de su expresión en dos sentidos: por un lado, han sido históricamente reducidos al silencio, y de otro, la historia les ha borrado su rostro humano (p. 13, 2002). Por lo anterior, es necesario que nosotros cuando interpretamos el pasado, seamos capaces de reconocer los vacíos y ausencias que ha dejado la historia, a fin de que podamos garantizar que sus voces sean escuchadas y que su dignidad como seres humanos sea reconocida plenamente. Esto naturalmente es muy difícil, cuando las sociedades, como en el caso de la colombiana, se caracterizan por contar con regímenes políticos que históricamente han excluido muchos grupos sociales de una ciudadanía política plena, lo que a la postre ha contribuido a que exista una sociedad jerárquica y estamentaria, en la que no todos los ciudadanos son considerados iguales, y por ello,

² Ver el magnífico análisis de Manuel Reyes Mate en este punto en *Las tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin en su libro *Medianoche en la historia* (pp. 113-141, 2006).

tenemos la creencia de que algunos grupos humanos en la sociedad merecemos moral y políticamente más que otros, y en algunos casos, excusamos o justificamos el uso de la violencia contra algunos grupos humanos en razón de lo que piensan, el supuesto color de piel que tienen, la etnia a la que pertenecen, o la orientación sexual que defienden. Por lo anterior, no cualquier forma de representar las víctimas es adecuada para producir en la comunidad política acciones y actitudes que rechacen estas conductas, que reconozcan los daños causados, y que, a su vez, transformen el tipo de relaciones en el ámbito público y privado que permitieron bien la pasividad ante el sufrimiento, la complicidad o bien la participación directa en las graves violaciones de derechos humanos.

Las narraciones sobre el pasado reciente, aunque pueden ser vehículos para la reflexión sobre aquello que no debió ocurrir, como se ha señalado, no son expresadas ni recibidas en forma neutral por aquellos que las producen o escuchan. Estas narraciones generan sentimientos en quien las recibe y en quien las narra, y estos sentimientos que pueden ser tanto positivos como negativos, inciden en forma directa en las respuestas que tenemos frente al dolor de los otros. Es en esta relación entre sentimientos y representación del daño, el lugar en el que se pueden analizar los usos y abusos de las distintas formas de narrar y representar la violencia política. Me interesa, entonces, analizar en este escrito cuáles deberían ser el tipo de sentimientos morales adecuados que debería despertar en la sociedad las narraciones y representaciones acerca del injusto sufrimiento que han padecido los diferentes grupos de víctimas. En general, se puede decir que hay unos sentimientos morales más idóneos que otros para posibilitar un reconocimiento democrático del sufrimiento padecido por estos grupos, mientras que por el contrario, se pueden dar representaciones que en vez de reconocer la humanidad de la víctima pueden producir sentimientos morales que perpetúen la exclusión y justifiquen las creencias que históricamente han permitido los prejuicios, el odio, y la indiferencia hacia ella. De la mano de Peter Strawson, Martha Nussbaum, Elizabeth Spelman y Manuel Reyes Mate, en particular, voy a analizar el potencial que la indignación puede tener para reconocer en una transición democrática las graves violaciones de derechos humanos.

En teoría moral, se señala que los seres humanos tienen sentimientos morales que se producen y aprenden en la interacción con los otros. Dichos sentimientos, como lo señala Peter Strawson, son reacciones humanas ante la buena o mala voluntad y la indiferencia de los otros frente a nosotros y de nosotros frente a nuestras propias acciones (p. 67, 1982). Strawson denomina a estos sentimientos actitudes reactivas, y estas pueden ser positivas como los sentimientos de gratitud, solidaridad y negativas como los sentimientos de culpa, vergüenza, resentimiento e indignación. El resentimiento y la indignación son cruciales para entender las respuestas que un daño injustificado nos debería causar normalmente a los seres humanos. El resentimiento es el tipo de sentimiento moral que

se produce en la víctima cuando el ofensor realiza una conducta que le produce un daño intencional e injustificado. La indignación, por su parte, es el sentimiento moral de rechazo que nos produce a nosotros el daño causado injustamente por un ofensor al ofendido. Así, el resentimiento se produce en la víctima directa de la ofensa y la indignación en los terceros que se sienten afectados con la ofensa. Aunque el resentimiento es un sentimiento moral que se produce en la víctima directa de la ofensa, también puede ser sentido por un tercero que tenga una relación muy cercana con el ofendido. Voy a referirme a un ejemplo de la literatura que sirve para ilustrar el caso. En *Los Hermanos Karamazóvi* de Fiodor M. Dostoyevski, Iván le cuenta a Alioscha una historia: Un día un pequeño siervo de menos de ocho años cogió una piedra y jugando le dio en una pata al lebrél favorito del general. El general ordenó atrapar al niño y a su madre y los puso en un calabozo. Al día siguiente el general congregó a toda la servidumbre, sacó al niño del calabozo y ordenó que lo desnudaran, luego el general con su jauría de perros destrozó al niño en presencia de su madre. Al oír esta historia cada uno de nosotros podría entender por qué la madre sentiría un profundo resentimiento hacia el general, puesto que el daño se dirige en contra de su pequeño hijo.

En lo que sigue, me interesa centrarme en especial en la indignación, pues este es el tipo de reacción que una sociedad debería tener frente a las violaciones graves de derechos humanos cometidas con ocasión del conflicto. Como se ha sugerido, la indignación se puede caracterizar como un sentimiento moral eminentemente público que expresa nuestra consternación ante el daño injustificado sufrido por otro ser humano; es también incluyente, en la medida que reconoce el daño arbitrario causado a otro ser humano sin excepción. En este punto es importante aclarar que la inclusión debe entenderse en este contexto en un sentido normativo, puesto que tiene que afligirnos el sufrimiento injustificado de cualquier ser humano, sin distinción alguna. Y este reconocimiento valorativo de la humanidad de la víctima, que es muy claro, cuando usamos la memoria para reivindicar los sufrimientos de aquellos que consideramos dentro del grupo de “nosotros”, es menos evidente, cuando ampliamos nuestro deber de memoria hacia cualquier ser humano, incluso de un grupo al que no consideramos cercano o que por el contrario vemos como un enemigo. Tzvetan Todorov cuenta que el escritor francés André Schwartz-Bart, escribió una novela acerca del genocidio judío llamada *El último de los justos*, (*The last of the just*), y luego dedicó su vida a luchar en favor de los esclavos negros. Cuando se le preguntó la razón por la que hizo este cambio, contó la siguiente historia: “A un gran rabino se le preguntó la razón por la que la cigüeña que en hebreo es *hassida*, y que significa amor, porque ama a los suyos, es considerada una ave maldita; y el rabino contestó: precisamente, porque esta ave sólo profesa amor a los suyos” (174,

2000).³ Esta historia del Rabi la traigo a colación, para mostrar cómo la indignación tiene que ser un sentimiento que nos posibilite ampliar nuestro limitado espectro de los seres humanos que nos conciernen y abrirlo a los otros. La indignación además de tener un carácter público e incluyente, es un sentimiento que cuando es genuino, nos tiene que invitar a la acción a fin de proteger al ofendido y a repudiar la acción del ofensor, en este sentido, no simplemente se espera de nosotros que nos consternemos ante el dolor del otro, sino que nos exige usar los mecanismos institucionales para hacer justicia, transformarlos cuando estos no son idóneos o créalos cuando estos no existen.

En sociedades no democráticas o con una institucionalidad democrática muy débil, como la colombiana, se producen, como se denomina en teoría moral, algunas patologías morales que o bien nos impide conmovernos ante el sufrimiento de los otros. En su artículo “Dignidad, venganza y fomento de la democracia” Jaime Malamud-Goti, muestra como una gran cantidad de argentinos en la postdictadura empezaron a acusar a las víctimas de lo que les había ocurrido durante el gobierno de las juntas militares, con la excusa de que “algo malo debían haber hecho” (pp. 113-152, 2005). La pregunta entonces es: ¿Cómo lograr una adecuada representación de las graves violaciones a los derechos humanos de las víctimas con el objeto de que en la sociedad se generen sentimientos de indignación y rechazo en contra de estas acciones?

Me gustaría explorar la idea de que la indignación es una forma de compasión informada que puede tener características que la harían adecuada para ser usada en representaciones que tratan de transformar las identidades de grupos excluidos históricamente y que han sufrido los rigores de la violencia política y del conflicto en carne propia.⁴ La compasión es el sentimiento de dolor que nos produce el sufrimiento inmerecido del otro. Este sentimiento puede ser valioso en una transición política pero es importante ser muy cuidadoso para evitar algunos riesgos que ella podría causar, y que a continuación menciono. En primer lugar la compasión puede degenerar en lástima. Quien siente lástima por otro expresa una distancia entre él o ella y quien sufre el dolor, puesto que quien así responde al sufrimiento del otro, no reconoce a la víctima como un igual. Entonces la lástima en vez de ser un sentimiento adecuado para reconocer la humanidad de la víctima puede reforzar imaginarios discriminatorios, como cuando una persona de clase alta se conmueve ante la escases material de una persona pobre, sin considerar que

³ Tzvetan Todorov toma la cita de Alfred Grossser. *Le crime et la mémoire*. Paris: Flammarion, 1989. (p. 239).

⁴ Con relación a este aspecto, en futuros avances de este ensayo, se explorará la noción de identidades negativas propuesta por Amos Funkenstein. El autor muestra cómo se producen narraciones que presentan al otro a través de estereotipos, y se le muestra como alguien que no merece consideración y respeto. Ver, Amos Funkenstein, “History, counterhistory and narrative” en *Probing the limits of representation. Nazism and “The final solution”*, ed. Saul Friedlander. Cambridge: Harvard University Press, 1996 (pp. 66-81).

ella podría estar en la misma situación, si sus contingencias sociales hubieran sido otras.⁵ En segundo lugar, quien se compadece por la víctima podría hacerlo no para llamar la atención sobre la injusticia por ella sufrida, sino para que se reconozca el estatus moral que ostenta al darse cuenta del sufrimiento de los otros. Esta forma de compasión no sólo cambia el foco de atención del sufrimiento de quien sufre a quien no sufre, sino que además podría impedir tomar acciones para atacar la injusticia padecida o podría imposibilitar que se escuche la voz de la víctima a través de la cual exprese la experiencia de su sufrimiento y la forma como debería responderse al mismo. En tercer lugar, quien compadece a otro, puede apropiarse del sufrimiento del otro, para llamar la atención sobre su propio sufrimiento, pero con ello se trivializa el daño que el otro grupo sufre, o bien se puede ocultar su propia responsabilidad en ese sufrimiento, como cuando las mujeres esclavistas en Estados Unidos, para combatir la discriminación sexual que sufrían, decían que ellas eran esclavas de sus maridos; con esta forma de representarse a sí mismas impedían ver su participación y responsabilidad en la institución de la esclavitud.⁶ Teniendo en cuenta estos riesgos, en este escrito haré una breve reflexión de cuándo la compasión podría ser adecuada para representar el sufrimiento, o mejor cuando la indignación podría ser una forma de compasión deseable de despertar en una sociedad democrática.

Elizabeth Spelman plantea un concepto de compasión que a mi modo de ver coincide con las características de una indignación adecuada para un contexto democrático. Spelman analiza el libro de Harriet Jacobs, que es el testimonio de una mujer esclava que en el siglo XIX escapa del sur de los Estados Unidos a un estado del norte. En Nueva York una mujer blanca para la que ella trabaja, “compra” su libertad. Jacobs escribe su biografía, *Incidentes en la vida de una mujer esclava, (Incidents in the life of a slave girl)* bajo el seudónimo de Linda Brendt. Voy a analizar en forma muy breve las características de esta narración, como un ejemplo de un testimonio que trata de despertar en la audiencia blanca⁷ de su época una compasión informada y que podría ser un prototipo de un testimonio ejemplar. En *Incidentes en la vida de una mujer esclava*, Harriet Jacobs es consciente de los riesgos morales y políticos que toma cuando pide sentir compasión a su

⁵ John Rawls incorpora en el segundo principio de la justicia el papel que juegan las contingencias sociales, la lotería natural y la buena o mala fortuna. *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995; *La justicia como equidad, una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2001.

⁶ Ver Elizabeth Spelman, *Fruits of sorrow. Framing our attention to suffering*, especialmente capítulos tercero, cuarto y quinto.

⁷ Utilizo el término “audiencia blanca” a fin de, como lo hace Spelman, especificar al público al cual Harriet Jacobs se dirige. Entiendo raza como una construcción social, y no como una categoría científica, construcción que no obstante ha dominado históricamente en muchas sociedades y ha servido para excluir y violar gravemente los derechos de muchos grupos sociales. Ver Nancy Appelbaum especialmente la introducción de *Muddie waters. Race, región and local history in Colombia 1846-1948*. Durham: Duke University Press, 2003.

audiencia por el sufrimiento que le ha causado a ella y a otras mujeres afroamericanas la esclavitud. Para evitar justamente estos riesgos, Jacobs es muy cuidadosa en instruir a su audiencia acerca de la forma cómo esta debe responder ante su narración, por eso Jacobs no se representa a sí misma como una víctima indefensa, por quien hay que sentir lástima, sino como una persona que tiene un estatus moral y que tiene dominio sobre su experiencia de haber padecido la esclavitud.

Jacobs se refiere en su biografía a los encuentros sexuales que se vio obligada a tener con quien era su amo, ella es consciente que este tipo de información podía ocasionar una reacción negativa entre su audiencia, en especial entre las mujeres blancas de su época, quienes aunque sabían que los hombres blancos mantenían relaciones sexuales no consentidas con las mujeres esclavas y reprochaban esta conducta de los hombres, culpaban de la misma a las mujeres esclavas. Jacobs narra un diálogo que ella tiene con un hombre blanco abolicionista, a quien cuenta su historia sobre las relaciones sexuales que se ha visto obligada a tener con su amo. Ella señala que luego de contarle al caballero su experiencia este le dice: “Le agradezco la sinceridad en sus respuestas; pero le aconsejo que no hable francamente de esto con todo el mundo; hay personas sin corazón que podrían usar esto como un pretexto para tratarla a usted con desprecio.” (Spelman, 160, 1997). Con este ejemplo Jacobs instruye a su audiencia acerca del tipo de respuesta que espera de una persona que no va a considerar que el hecho de que su amo hubiera abusado sexualmente de ella, a una conducta inmoral por parte de ella, sino al hecho de ser víctima de un sistema social perverso como es la esclavitud. En este sentido también Jacobs muestra a su audiencia, que en un sistema social opresivo como el de la esclavitud, la capacidad de acción de los esclavos es muy distinta al de personas que se encuentran en sistemas en los que se presume que las personas son libres, por lo que las decisiones que ella toma no pueden ser juzgadas bajo esos parámetros morales. En muchos casos, por ejemplo, los colombianos proferimos juicios de valor acerca de las decisiones morales y políticas que toman las víctimas en el conflicto, y de lo que nosotros hubiéramos hecho en su situación, sin tener en cuenta que nuestra situación no es la misma desde las que ellos deben decidir. Me parece que Patricia Lara en *Las mujeres en la guerra* (2000) y Juanita León en *País de plomo* (2005) analizan en forma muy aguda este tema.

De otro lado, y siguiendo con el análisis de la biografía de Harriet Jacobs, es importante agregar que cuando en su narración ella proporciona detalles sobre su vida o la vida de otras mujeres, lo hace más con el propósito de despertar, lo que he denominado en este escrito indignación, es decir el tipo de sentimiento que no se agota en consternarse por el sufrimiento del otro, sino que invita a la acción, a enfrentar y en este caso eliminar una institución social que es perversa. Por esto en un pasaje en el que Jacobs está hablando del sufrimiento de una madre que ve cómo le ponen cadenas a su pequeño hijo, dice que

si alguien tuviera la oportunidad de ver y sentir el dolor de esta madre, exclamaría: la esclavitud es condenable!! (Spelman, 79, 1997). Jacobs expresa en otro fragmento de su obra un aspecto muy dicente del horror de la esclavitud, cuando se refiere a como este sistema no sólo propicia y acepta los encuentros sexuales entre los hombres blancos y las mujeres esclavas, sino que este sistema depende de ellos para garantizar el nacimiento de nuevos esclavos, en otras palabras, para garantizar la continuación de un sistema social abominable (Spelman, 73, 1997).

Además Jacobs en su biografía, se presenta a sí misma, no como un ser con una naturaleza distinta de su audiencia blanca, sino como alguien que pertenece a su misma comunidad moral (Spelman, 78, 1997), en otras palabras que comparte con ellos su condición humana y que debería ser considerada en condiciones de igualdad como ciudadana de esa nación. Por esto, ella apela a los calificativos con los que la “nación blanca” se describe a sí misma, como “civilizada”, expresando la contradicción que conlleva usar este término y al mismo tiempo defender una práctica social opresiva y excluyente como es la esclavitud.⁸ Jacobs, además, muestra como esta práctica afecta a las personas esclavas y también afecta negativamente el carácter a los blancos, al afirma: “[la esclavitud] hace a los padres blancos crueles y lascivos; a sus hijos violentos y licenciosos; contamina a sus hijas y a sus madres las hace mezquinas” (52, 2000).

Considero que la obra de Harriet Jacobs, que tuvo un gran impacto entre el público blanco del norte⁹ y que continua siendo analizada hoy, es un buen ejemplo de una representación de un sistema opresivo como lo fue la esclavitud en los Estados Unidos, que tiene como propósito despertar en su audiencia un sentimiento moral de indignación ante el dolor de otro ser humano, a quien no se reconocía como un igual; a su vez que invita en el espacio político a luchar contra esta institución social. Este es un testimonio ejemplar que podría ser usado para analizar si algunas de las representaciones que han surgido con ocasión del uso oficial de las herramientas de la justicia transicional en Colombia, en especial de aquellas que surgen luego de la Ley de Justicia y Paz cumplen con estos requisitos o no y cuáles podrían ser o han sido sus consecuencias en la sociedad.

En conclusión un buen modelo de justicia transicional debe posibilitar una sociedad compasiva que permitan a ciudadanos de sociedades plurales y diversas responder con indignación frente a las graves violaciones de derechos humanos que en forma injusta han sufrido grupos históricamente excluidos de la sociedad, de manera que este conocimiento

⁸ Ver Iris Marion Young, capítulo 2, *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

⁹ Algunos apartes de su obra antes de publicada aparecieron en el New York Tribune. Para Jacobs fue muy difícil publicar su libro. Se considera que gracias a este libro, en los Estados Unidos se dio la primera discusión abierta del aspecto sexual de la esclavitud. Ver <http://www.lkwdpl.org/wihohio/jaco-har.htm>

del pasado, permita a su vez reconocer su dignidad como seres humanos y provocar una crítica a las instituciones sociales, culturales y políticas que las han producido, así como demandar la acción de las instituciones sociales y jurídicas o la creación de las mismas. Es evidente que la indignación por sí misma no podría cumplir su tarea, sin la existencia de instituciones decentes y justas en una sociedad que también cumplan su función y además en la que el Estado se comprometa con las víctimas a crear los canales oficiales y sociales para que esta información se conozca y discuta políticamente. Pero como lo señala Martha Nussbaum, aun cuando las instituciones fuesen perfectas, se requiere de personas compasivas que apliquen las normas en forma compasiva. Entonces parecería ser que lo ideal es crear un círculo virtuoso, de personas compasivas que crean instituciones compasivas y de instituciones compasivas que posibilitan conductas compasivas a su vez (403, 2001).

Bibliografía

- Céspedes Báez, Lina María. *El día en que se dañó la tranquilidad. Violencia sexual en las masacres de La Gabarra y el Alto Naya*, directora de investigación y redactora. Bogotá: Documentos Codhes 22, agosto de 2011.
- Grupo de Memoria Histórica en <http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co>
- Funkenstein, Amos. "History, counterhistory and narrative" en *Probing the limits of representation. Nazism and "The final solution"*, ed. Saul Friedlander. Cambridge: Harvard University Press, 1996 (pp. 66-81).
- Jacobs, Harriet. *Incidents in the life of a slave girl*. New York: Signet Classic, 2000.
- Lara, Patricia. *Las mujeres en la Guerra*. Bogotá: Editorial Planeta, 2000.
- León, Juanita. *País de plomo. Crónicas de guerra*. Madrid: Editorial Aguilar, 2005.
- Nussbaum, Martha C. *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Reyes Mate, Manuel. *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos, 1997.
- Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- La justicia como equidad, una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2001.
- Spelman, Elizabeth V. *Fruits of sorrow. Framing our attention to suffering*. Boston: Beacon Press, 1997.
- Strawson, Peter. "Freedom and resentment" en *Free will*, ed. Gary Watson. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Todorov, Tzvetan. *Hope and memory. Lessons from the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Young, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.