



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

***Elementos
para una Filosofía Latinoamericana
de la Justicia Comunitaria***

Tesis para optar por el grado de
Doctora en Estudios Latinoamericanos, en el área de Filosofía

Presenta:
Alicia Hopkins Moreno

Comité Tutorial:
Dr. Enrique Dussel Ambrosini (UAM-I)
Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado (CEIICH)
Dr. Carlos Salvador Ordóñez Mazariegos (Posgrado en Estudios Latinoamericanos)

Ciudad de México, noviembre de 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta investigación está dedicada a todas las comunidades que día con día resisten la etnofagia de la Modernidad y la expansión voraz del capitalismo, a todas esas formas de organización que están luchando por la reproducción de la vida y que nos enseñan la importancia política de la restauración de lo común.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	1
--------------------------	----------

CAPÍTULO I

EL LIBERALISMO Y LA JUSTICIA. COMPRENDIENDO EL PROCESO HISTÓRICO Y LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS	27
--	-----------

I. MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA E IDEOLOGÍA JURÍDICA LIBERAL: LA HISTORIA.....	28
---	-----------

I.I.I. EUROPA	31
1. Fase temprana en la configuración de la ideología jurídica burguesa. La adaptación a la sociedad feudal (1200-1400)	31
2. El ascenso de la burguesía (1400-1600)	34
3. El triunfo de la burguesía. La hegemonía de la ideología jurídica liberal (1600-1804)	38
I.I.II. AMÉRICA LATINA: MÉXICO Y PERÚ	51
1. De la Conquista a la promulgación de las Leyes Nuevas: la voz que clama en el desierto y la compulsión económica de la encomienda	54
2. De las Leyes Nuevas a la Recopilación de 1680: la humanidad del indio, la justificación de la guerra y el avance del despojo.	68
3. De la Recopilación a las Constituciones de Independencia de Perú y México: las haciendas, el proceso de extinción de la vida comunitaria y el monopolio político-jurídico del Estado-nación	80
4. Apuntes finales sobre el derecho y el ascenso del capitalismo en América Latina	88

II. LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS	90
---	-----------

II.I. DERECHO MODERNO Y RACIONALIDAD.....	90
II.II. LA FILOSOFÍA LIBERAL Y LA JUSTICIA. LA CARTOGRAFÍA DE UN DEBATE QUE PRECISA SER REBASADO.....	93
1. Estado liberal y administración de justicia	95
2. Rawls y la justicia como imparcialidad.....	96
3. Antinomias en el debate liberal sobre la justicia	100
I.III. APUNTES FINALES.....	107

CAPÍTULO II.

LA JUSTICIA COMUNITARIA. UNA MIRADA FILOSÓFICA A EXPERIENCIAS EN MÉXICO Y PERÚ	112
---	------------

I. PERÚ. LAS RONDAS CAMPESINAS DE CAJAMARCA	115
--	------------

I.I. CONTEXTO EN EL QUE SURGEN LAS RONDAS CAMPESINAS DE CAJAMARCA	124
I.II LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LAS RONDAS CAMPESINAS	130
1. La cuestión de la identidad	130
2. El Estado, los partidos políticos, la guerrilla y las ONG	133
3. Rondas campesinas y poder político local.....	137
4. La defensa del territorio.	140
I.III. DIMENSIÓN NORMATIVA	146
1. Funcionamiento de la justicia rondera	152
2. La sanción en la justicia de las rondas campesinas.....	154
I.IV. DIMENSIÓN FILOSÓFICA. EL PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD COMO FUNDAMENTO HIPOTÉTICO.....	156

II. MÉXICO. ORGANIZACIÓN POPULAR FRANCISCO VILLA DE LA IZQUIERDA INDEPENDIENTE EN LA CIUDAD DE MÉXICO: “LA JUSTICIA QUE QUEREMOS”	160
--	------------

II.I. EL HORIZONTE DE LUCHA DE LA ORGANIZACIÓN, UNA SOMERA REVISIÓN HISTÓRICA	160
II.II. LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA AL INTERIOR DE LA CIUDAD, SU POTENCIA Y SUS LIMITACIONES.....	164

II.III. LA JUSTICIA QUE QUEREMOS: UNA JUSTICIA ANTICAPITALISTA COMUNITARIA EN LA URBE	168
III. BALANCE CRÍTICO DE LAS EXPERIENCIAS DE JUSTICIA COMUNITARIA.....	183
III.I. LA TENSA RELACIÓN CON EL DERECHO Y EL ESTADO	184
III. II. LAS RELACIONES DE PODER EN LAS EXPERIENCIAS DE JUSTICIA COMUNITARIA	189
III.III. EL CAPITALISMO EN LAS COMUNIDADES	192
CAPÍTULO III.	
HACIA UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA JUSTICIA COMUNITARIA	194
I. EXTERIORIDAD Y PRINCIPIO MATERIAL DE LA VIDA COMUNITARIA	195
I.I. EL MOMENTO ARQUITECTÓNICO DE LA JUSTICIA. EL NIVEL POLÍTICO INSTITUCIONAL DE LA COMUNIDAD	196
1. Las esferas de la comunidad	197
A. Esfera material de la política comunitaria.....	197
B. Esfera de factibilidad sistémico-institucional de la comunidad	198
C. La esfera formal de legitimidad	199
2. Los principios fundamentales de la vida común	200
3. Pretensión política de justicia	201
I.II. EL MOMENTO CRÍTICO DE LA COMUNIDAD	202
I.III. EL MOMENTO CRÍTICO POSITIVO-CREADOR DE LA JUSTICIA COMUNITARIA.....	209
I.IV. CONCLUSIONES.....	210
II. LA ANALÉCTICA DE LA LIBERACIÓN: SABER ESCUCHAR, SABER INTERPRETAR Y SABER SERVIR. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA JUSTICIA COMUNITARIA	212
II.I. GENEALOGÍA DEL MÉTODO DIALÉCTICO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO OCCIDENTAL.....	214
II. II. EL MÉTODO ANALÉCTICO. SABER ESCUCHAR, SABER INTERPRETAR Y SABER SERVIR	218
II.III. CONSIDERACIONES FINALES SOBRE EL MÉTODO	220
III. DISTINCIÓN Y SEMEJANZA: EL VÍNCULO ANALÓGICO EN LAS EXPERIENCIAS DE JUSTICIA COMUNITARIA	223
IV. LAS DIMENSIONES DE LA JUSTICIA COMUNITARIA: NORMATIVA, POLÍTICA Y FILOSÓFICA	226
IV.I. DIMENSIÓN NORMATIVA.....	228
IV. II. DIMENSIÓN POLÍTICA	236
IV.III. DIMENSIÓN FILOSÓFICA.....	243
IV. IV. ANOTACIONES FINALES	247
V. CONCEPTOS PARA PENSAR LA JUSTICIA DESDE LA COMUNIDAD: ACUERDO, RESTAURACIÓN Y REEDUCACIÓN.....	251
CONCLUSIONES	257
BIBLIOGRAFÍA	273

Agradecimientos

Toda producción teórica, creativa, tiene su origen fuera de la elucubración mental de quien aparece como autora. Fue una asamblea del aniversario de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de Guerrero donde surgió por vez primera la inquietud de concebir una filosofía que diera cuenta de esa justicia tan otra que atestiguamos. Fue en las conversaciones con mis maestros, con mis compañeros y compañeras de militancia y de aula, con quienes la pregunta que guió esta investigación, cobró forma y fue dando los primeros indicios de una discusión oportuna. Fueron las lecturas acercadas por tutores, colegas, amigas y amigos las que la nutrieron. Fueron las comunidades mismas que aparecían en el escenario político las que me posibilitaron comprender otros horizontes desde los cuales era posible pensar, las que alimentaron ese espíritu que subyace a la búsqueda, a la inquietud subjetiva que redondea el proceso cognitivo y el compromiso filosófico. Fue la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente que me permitió conocerles y acompañarles en sus procesos colectivos de reflexión sobre la justicia. Fue la estancia de investigación en Perú y el apoyo de las compañeras y compañeros del Instituto de Justicia Intercultural de Cajamarca, lo que me facilitó el acercamiento a una de las experiencias más emblemáticas de la región latinoamericana. Fueron los compañeros y compañeras de las Rondas Campesinas con quienes compartimos espacios diversos de reflexión y diálogo. Para todas y todos ellos, va mi más sincero agradecimiento por el aprendizaje que, espero, pueda verse reflejado en estas páginas.

Especialmente, quiero agradecer a mi maestro Enrique Dussel, por su confianza y su impulso, por las discusiones que siempre me provocaron la necesidad de seguir trabajando, argumentando, desde una responsabilidad discipular que, ahora intenta, con esta Tesis, responder, de algún modo, a su entrega y a su apoyo. A mis tutores y amigos Carlos Ordoñez y José Gandarilla que ofrecieron su tiempo, su disponibilidad, sus orientaciones, sus referencias bibliográficas, e incluso su biblioteca, para complementar y nutrir esta investigación. A mi querido amigo John Gitlitz, con quien tuvimos la suerte de coincidir en Cajamarca, por compartir su experticia sobre las Rondas Campesinas, por todas las largas conversaciones y debates que alimentaron sustancialmente nuestras reflexiones y aprendizajes, pero también por su cariño y esa vitalidad curiosa que contagia.

Más acá o más allá de la academia, es preciso, también, agradecer, sobre todo, a mi madre, que comprende estoicamente las ausencias y las distancias de esta búsqueda en la que me he embarcado y, por supuesto, también a mi padre, esa figura siempre presente en la memoria, que ha animado cada uno de los esfuerzos, sobre todo, intelectuales. Al resto de mi familia, que siempre llevo, añorante, en mi corazón. A mis compañeros y compañeras de vida y de militancia con quienes, desde la afectividad y la organización, hemos tejido lazos, hemos compartido sueños, derrotas, desencuentros, a quienes siguen y a quienes se fueron, les agradezco enormemente el camino y el aprendizaje a su lado.

Por último, esta Tesis no hubiera sido posible sin el resultado de históricas luchas populares que han logrado mantener la educación como un derecho, exigiendo los recursos necesarios para su financiamiento.

Introducción

Tres aristas centran nuestra investigación. La manera más clara de enunciar sus problemas será a partir de preguntas básicas que, a primera vista, genera: ¿por qué una filosofía latinoamericana? ¿por qué de la justicia? Y, por último: ¿por qué comunitaria? Nuestra investigación pareciera requerir, de inicio, la respuesta a tales interrogaciones.

Cuando a finales de la década de los sesenta Augusto Salazar Bondy se preguntó sobre la existencia de una filosofía en nuestra América, se hizo patente la necesidad de establecer una relación directa entre la producción del pensamiento y el “desde-dónde” se piensa¹. Bondy mostraba la imitación de la filosofía europea y lo fuera de sitio que se encontraba el pensamiento en estas latitudes, ya que su contenido no era sino producto de experiencias y razonamientos situados del otro lado del Atlántico o en el norte anglosajón. Esta dependencia generada histórica y económicamente hacía imposible, entonces, pensar en la posibilidad de una filosofía propiamente latinoamericana.

La provocación dio pie a un campo de reflexión que, a la fecha, se mantiene fértil y en muchos sentidos, inexplorado. La resistencia de una academia basada en los cánones tradicionales de la verdad, establecidos por los centros productores del conocimiento —que no casualmente están ubicados en los grandes países colonizadores— ha mantenido esta veta latinoamericanista casi siempre en los márgenes. Mientras que, de manera hegemónica, la filosofía europea, supuesto “receptáculo de lo universal”, sigue dando el contenido de los planes de estudio, de nuestras investigaciones y de las publicaciones que se producen en las universidades.

Ahora bien, esto no quiere decir que el problema sea académico, al menos no de manera exclusiva. El problema trasciende las decisiones intramuros de las universidades. Si pensamos en la desconexión injustificada que hay entre el trabajo académico en la filosofía

¹ En su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Bondy advierte una cuestión sumamente problemática que sigue teniendo eco en nuestros días: “la filosofía ha comenzado entre nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana. Ésta tiene así el carácter de un árbol trasplantado, no de una planta que surgiera de la conjunción de factores propicia a un brote original y vigoroso del pensamiento. Frente al respaldo con que la filosofía cuenta en Europa, apoyada como está sobre una larga evolución del pensamiento y de la cultura tradicionales, en Hispanoamérica no ha encontrado ningún apoyo de la comunidad histórica básica, del fondo popular del espíritu de nuestros pueblos, y vive de la tradición europea, que le es, en este sentido, extraña” (1968:27).

y la realidad que lo circunda y, además, añadimos que nuestra producción tiene como referencia otros horizontes que no son los nuestros, la complejidad del problema cobra una dimensión mucho más amplia.

En Nuestra América y, fundamentalmente, en México, la academia filosófica —en términos muy generales— no suele mirar la realidad del país con el fin de aportar en su transformación, sino se debate entre conceptos y problemas que son relevantes, quizás, para el pensamiento europeo, pero que, con base en su pretendida universalidad, se muestran también relevantes para el nuestro, ignorando, entonces, de manera doble, la propia realidad, eso que Enrique Dussel llama “el desde-donde” se piensa y se hace filosofía.

Este “desde-donde” no es meramente geográfico, sino que, además, abarca una dimensión histórica, antropológica y cultural. La necesidad de pensar desde América Latina, desde el Abya Yala, ha emergido como un motivo insoslayable para la reflexión en esta región del orbe. El positivismo, el relativismo y el nihilismo al que llegó buena parte de la filosofía hegemónica, aparecen en este tiempo como síntomas de una crisis profunda en el proyecto civilizatorio de Occidente. La centralización, la universalización provinciana del pensamiento europeo o norteamericano negó durante siglos otras voces, otras maneras de hacer filosofía que se encontraron siempre silenciadas².

En la vorágine de un mundo que se desploma por el avance invivible de la destrucción de la naturaleza, de las relaciones de dominio y explotación entre los seres humanos, de la técnica al servicio del capital y del consumo imparable, se necesitan nuevas respuestas para las mismas preguntas —e incluso para otras que nunca antes se habían hecho— y, esas periferias, esas exterioridades que no habían jugado un papel trascendente para el pensamiento “universal” cobran una relevancia inaudita.

² Como sostenía Leopoldo Zea en su *Filosofía y cultura latinoamericanas*: “no podemos ya hablar de una filosofía americana a la manera como ayer los filósofos europeos hablaban de una filosofía universal... francesa, inglesa o alemana. Esto es, no se trata ya de formar nuevos estancos con la doble pretensión de originalidad y universalidad. No se trata de hacer otra filosofía que, al igual que las otras en el pasado, haga de sus problemas y soluciones los únicos problemas y soluciones del hombre, de todos los hombres. Esto es, no se trata de elevar al hombre de América y sus experiencias a la categoría de paradigma de lo Humano. No se trata de que ahora sea el americano, como ayer el europeo, el que conceda o regatee la humanidad de acuerdo con su propio ideal del Hombre. No, de lo que se trata es de orientar la filosofía, y con ella la acción del filósofo, hacia una meta auténticamente universal, por su reconocimiento de lo humano en cualquier forma en que se haga patente, sin discriminación social, cultural, religiosa, política o racial alguna. En este sentido, el problema de la filosofía americana lo es ya también de muchas de las expresiones de la filosofía europea u occidental, y lo es también de muchas formas de filosofar no occidental en nuestros días. (2014:11-12)

Es como si salieran de entre las profundidades, como si en la oscuridad empezaran a delinarse otras formas. Esa voz callada durante tanto tiempo vuelve a contarse y a contarles a esos que nunca han querido escucharla, su propia historia. Esta es la voz —que aparece a los oídos tradicionales, como mero ruido o apenas un balbuceo— de las africanas y los africanos, de las asiáticas y los asiáticos, de nosotras las latinoamericanas y los latinoamericanos, de quienes no habíamos sido considerados —mucho menos consideradas— nunca como sujetos de conocimiento, capaces de creación y no sólo de imitación o adaptación. Es en esta polifonía de voces en donde deseamos incorporar nuestra investigación, nutrir el campo discursivo de la filosofía política con la experiencia y la voz latinoamericana.

Hablamos aquí de una voz latinoamericana y no solamente indígena porque buena parte de las experiencias de justicia comunitaria que hemos revisado no se concentran en visiones de mundo puras sino en una imbricada relación híbrida entre las formas tradicionales de las comunidades de los pueblos originarios —y aún entre las urbanas— y las formas heredadas de la tradición del colonialismo europeo. Además, cabe la advertencia de que decimos “latinoamericana” no sin obviar los debates que a la sazón se han dado sobre cuestiones identitarias en una región por demás plural y diversa, como es la nuestra. ¿Qué es eso que llamamos “latinoamericano”? ¿Hay, acaso un “ser” de lo latinoamericano? Dos aclaraciones: Primeramente, no estamos partiendo del supuesto de una identidad esencialista que subyace a las diferentes naciones y pueblos, una especie de “ser” de lo latinoamericano que se esconda detrás de lo diverso. Tampoco quisiéramos rescatar el sentido de lo latinoamericano a partir de una herencia “latina”. Nada más lejano de nuestras intenciones³. Cuando nosotras hablamos de una filosofía latinoamericana, lo hacemos más bien, en contraposición a las filosofías del centro, hegemónicas, tanto la europea como, recientemente, la norteamericana, ambas modernizantes y autocentradas. Pero también reconociendo que la producción de nuestro pensamiento nace de eso que ha sido llamado “la herida colonial”: todos los pueblos ahora latinoamericanos a pesar de su multiplicidad y diversidad, comparten una historia común de destrucción de formas de vida precolombinas

³ Como lo sostiene Boaventura de Sousa en *Una epistemología del Sur*: “Las identidades son el producto de juegos de espejos entre entidades que, por razones contingentes, definen las relaciones entre sí como relaciones de diferencia y atribuyen relevancia a tales relaciones. Las identidades son siempre relaciones pero raramente son recíprocas. La relación de diferenciación es una relación de desigualdad que se oculta en la pretendida inconmensurabilidad de las diferencias.” (de Sousa, 2012:296)

y de la conquista y colonización a las que fueron sometidos, una historia de la que aún hoy, luchan por liberarse.

La filosofía latinoamericana nace en un territorio que ha sido marcado históricamente por la colonización⁴ y en condiciones complejas de construcción de identidades y de mundos de organización a partir de la destrucción y de la ruptura con las identidades y los mundos previos a la conquista, pero también a partir de la “transculturación”⁵ —como la llamó en 1940, en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, el antropólogo cubano Fernando Ortiz— no equitativa⁶ que se dio entre quienes habitaron desde finales del siglo XV esta región y a partir de la modernización forzada⁷ a la que fueron sometidos los pueblos dominados, tanto los que habitaban el continente como los que fueron trasladados desde el África para ser esclavizados.

Es una filosofía que se encuentra, entonces, en el pliegue conflictivo de la Modernidad y que lo reconoce. No se autoconcibe como una filosofía originada sólo en los pueblos originarios ni africanos o en sus más recientes herederos, pero tampoco es propiamente europea. En este sentido, no es un tipo de filosofía que se entienda latinoamericana por una cuestión meramente geográfica, ya que sabemos que el hecho de hacer filosofía en la región no necesariamente implica una reflexión ajena a la matriz europea, sino que se comprende, más bien, en términos discursivos, como una distinción política, en el sentido de un quehacer reflexivo que nace de la necesidad de pensar más allá de los paradigmas heredados del colonialismo, aunque sin deshacernos completamente de ellos, y de

⁴ Salazar Bondy (1968:20) habla de la unidad “hispanoamericana” como un fenómeno histórico que se despliega en una diversidad de pensamientos en países alejados geográfica y culturalmente unos de otros.

⁵ “Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es en lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturatio*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*”. (Ortiz, 1987:123). Esperamos ser capaces de teorizar la compleja realidad desde este presupuesto.

⁶ “Transculturación fracasada para los indígenas y radical y cruel para los advenedizos” le llama Fernando Ortiz (1987:120).

⁷ Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización. (Malinowski en Ortiz, 1987:27)

establecer horizontes distintos para un diálogo filosófico intercontinental que nos permita pensar desde donde la opresión ha sido una constante histórica que devela, de manera irrefutable, la violencia que la Modernidad incubó en su seno⁸ y, además, escudriñar prácticas, discursos que, se conciban —o no— políticos o filosóficos, juegan un papel fundamental en la hora de la crisis civilizatoria que nos aqueja, mostrándonos otras construcciones de mundo, otras epistemologías (De Sousa, 2009), otro “espíritu” (Martí, 2009:66) desde donde aún podemos aprender para resistir la embestida de más de quinientos años de colonialismo y capitalismo y para recrear distintas relaciones que nos permitan, por lo menos, alentar el ritmo de la catástrofe.

Ahora bien, nuestras áreas de mayor interés en la filosofía son la ética y la política. La filosofía nunca será —desde nuestra perspectiva— un fin, sino siempre un medio. Nosotras, similar a lo que piensa Nietzsche de los historiadores, no concebimos la filosofía como el entretenimiento lujoso del que se pasea por el jardín del pensamiento (Nietzsche, 2000), sino como un acto que surge de la necesidad, un acto de amor pero también de rebeldía; para nosotros el pensamiento es lucha, está en constante contradicción no sólo con otros pensamientos, sino con lo que aparece en el mundo como “lo dado”. En este sentido, la filosofía es un medio, pero no para engrandecer la figura del genio, actividad practicada con bastante recurrencia en la academia —aun cuando en las artes esta tendencia ha venido decreciendo—, sino para facilitar, junto con otras disciplinas y trabajos, la transformación de la realidad, ya que nos permite teorizar sobre aquello que hacemos en nuestra cotidianidad, sobre las luchas desde diversos frentes que se mantienen en pie en la construcción de un mundo distinto.

Las áreas filosóficas que, a nuestro juicio, están más cercanas a esta posibilidad son la ética y la política. Áreas que, no está de sobra decir, comparten, de manera transversal, muchos de sus problemas y de sus conceptos⁹. Uno de ellos es la justicia y, es sobre éste, que estará enfocada nuestra investigación.

⁸ De manera contundente, lo decía Césaire: “Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente. Una civilización que escoge cerrar ante sus problemas más cruciales es una civilización herida. Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda [...] Lo grave es que Europa es indefendible” (Césaire, 2015:13)

⁹ Ya el maestro Dussel (2009) ha establecido una relación fértil partiendo de la subsunción de la ética (principios abstractos) en la política (campo práctico de intersubjetividad en la construcción de lo común) señalando la fundamentación de esta última en la primera, lo que delimita, incluso, su propio campo.

Básicamente, son dos razones por las cuales hemos elegido el problema de la justicia, una meramente teórica y otra política. La primera tiene relación con la tesis de maestría, una investigación que buscaba repensar la categoría política de «mesianismo» con el fin de justificar una relación de desobediencia del sujeto frente a la ley y un quehacer de la justicia que recaía en el pueblo y no en la ley o en sus ejecutores estatales. Al finalizar, se aseguraba que había un más allá de la ley: la justicia. Uno de los límites de la investigación que realizamos para obtener el grado de maestría en Filosofía Política está, precisamente, en la idea de “justicia”, que es descrita muy brevemente, no problematizada ni trabajada con profundidad.

Considerando de suma importancia ahondar y dar seguimiento a este problema, buscamos generar un concepto de justicia pero que no se dedique a repetir lo que ya se ha dicho desde la Filosofía Política griega hasta la contemporánea. Tampoco mantuvimos la línea de investigación que nos guiaba previamente y que consistía en un estudio del pensamiento semita a partir de los textos de Pablo de Tarso inscritos en la *Biblia*. Ahora, más bien, buscamos repensar el problema, pero desde este marco referencial tan singular que es Nuestra América, sobre todo en esas experiencias donde la reproducción social de la vida resiste en formas de organización comunitarias.

Comentábamos al inicio del planteamiento del problema la necesidad que había de vincular y de crear un lazo efectivo entre la filosofía y la realidad que circundaba al quehacer filosófico. La filosofía latinoamericana, que está situada y posicionada, que, incluso, habla —como señalan los pensadores decoloniales— desde la propia “herida colonial”, parte necesariamente de este vínculo. Busca hacer filosofía, pero no desde una abstracción desincorporada y a-histórica. De aquí surge, precisamente, la razón que es más bien política.

En América Latina, la experiencia del dominio colonial y su continuidad en el tiempo a partir de la imposición de la lógica de acumulación y extracción capitalista, forma parte esencial en su configuración social, cultural y política. Es, en gran medida, el origen y una de las causas fundamentales para las desigualdades, la marginación y la violencia que se sufre por una buena parte de la población. Frente a esta experiencia, necesitamos pensar —y no sólo pensar sino poner en acción— prácticas que sean capaces de hacer justicia. ¿Pero cómo podemos pensar en esa justicia que necesitamos si los conceptos de justicia los

hemos heredado de nuestros propios colonizadores, de aquellos que aún nos dominan con su ideología y con sus modelos económicos? ¿Cómo podemos pensar en esa justicia que necesitamos si los conceptos de justicia que utilizamos fueron pensados para otras sociedades radicalmente distintas a la nuestra?

Si pensamos en el problema de la justicia, es común que nuestras referencias, de manera casi inmediata sean Platón, Aristóteles¹⁰, Immanuel Kant, John Rawls. Pero es claro que ninguno de ellos la concibe desde una perspectiva liberadora, sí liberal —al menos los últimos—, pero no liberadora, en el sentido en el que se comprende desde América Latina, luego de la crítica puntual de la Filosofía de la Liberación. Ninguno de ellos parte de esta misma experiencia histórica que nos conmina a las y los latinoamericanos. Por lo que, la justicia en una sociedad justificadamente esclavista, o la justicia en una “sociedad bien ordenada” como la piensa Rawls, no son los conceptos de justicia que necesitamos para América Latina.

La teoría juega un papel importante para la lucha, es, afirmamos, un momento de la misma¹¹. El campo de la filosofía es un ruedo en donde se llevan al debate las ideas, se ponen a discusión; hay una lucha intra-discursiva que se encarga de legitimar o de criticar lo que ocurre en el mundo (o de ignorarlo que, al final, es otra forma de legitimación). En esta guerra discursiva, los latinoamericanos llevamos apenas unas décadas en un trabajo de sistematización de nuestra herencia crítica para producir más conocimiento a partir de ella y de la propia realidad a la que nos enfrentamos¹². Es preciso el ejercicio de escrituración de

¹⁰ Aunque una breve revisión del debate sobre «lo común» y «los comunes» en Europa, ha traído consigo un resurgimiento de la teoría política aristotélica con el fin de confrontar, desde su propia tradición teórica, los presupuestos y las contradicciones del liberalismo —la obra *Común* del filósofo Christian Laval y el sociólogo Pierre Dardot (2015) da cuenta de ello—, mantenemos un acercamiento al problema de la comunidad y lo común, desde las reflexiones críticas de los propios pueblos originarios y de la teorización que se ha hecho desde las prácticas políticas anticapitalistas en la región.

¹¹ Un agradecimiento a las compañeras y a los compañeros de jóvenes en resistencia alternativa (en adelante jra) por el acercamiento a estas reflexiones.

¹² Es interesante el recorrido que hace Salazar Bondy del pensamiento filosófico moderno en la región a partir de diversas fases, desde el siglo XVI hasta su contemporaneidad. Lo que muestra es que el pensamiento en la región estuvo influido por la producción filosófica en Europa y se comportaba de manera imitativa. Aunque no las esquematiza de esta manera, la sucesión por siglos que hace en la narración, nos permitiría hablar de cuatro fases:

1) En los siglos XVI y XVII, la Escolástica y las meditaciones filosófico-teológicas sobre la humanidad del indio, el derecho a la guerra y el justo título para dominar América eran las que premiaban en la región. En esta época encontramos pensadores como: Antonio Rubio (México), Diego de Avendaño (Perú), Agustín de Quevedo y Villegas (Venezuela) y Alfonso de Briceño (Chile).

2) Durante el siglo XVIII y principios del XIX, lo que movió al pensamiento hispanoamericano fue el Renacimiento (que en Europa ya había dado, con anterioridad sus frutos), la Ilustración y el liberalismo.

nuestras ideas para lanzarlas al ruedo y discutir con aquellos para quienes el pensamiento que no se ajusta a sus formas, no es propiamente filosófico. Rebatir y desarrollar teorías debe servir para enriquecer el diálogo y el debate mundial, que haga visibles también otras experiencias humanas y otras realidades paralelas a las hegemónicas, que son capaces de sentido y que no sólo se reafirman como legítimas y como válidas, sino que se presentan como una ruptura sustancial a la legitimidad del dominio que aún se mantiene. Por otro lado, la filosofía puede ser una herramienta de apoyo para quienes luchan, puede servir para la sistematización de su pensamiento, para coadyuvar en su proceso de reconocimiento, de reafirmación de su identidad y facilitar la autorreflexión (ahondaremos en este punto más adelante).

Esta investigación busca rastrear elementos para una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria porque, de manera negativa, no quiere ser liberal y porque, de manera afirmativa, busca repensar y refrendar la experiencia de “lo común” y “lo comunitario” como una experiencia política de enorme trascendencia para el pensamiento contemporáneo, tan propenso a pensar la desarticulación, lo fragmentario, las individualidades. En un momento donde el mundo está siendo parcelado en individuaciones inconexas, pensar en aquello que es propio de lo común, en aquello que nos interpela a todos, se ha convertido, incluso, en una reivindicación de lo político, en un reclamo por lo político, enfrentándose a la tendencia generalizada de hacer de la política una mera administración económica y social dirigida por el Estado y el mercado capitalista.

Aquí Bondy menciona a Benito Díaz de Gamarra (México), Pedro de Peralta y Barnuevo (Perú), José de la Luz y Caballero (Cuba), Andrés Bello (Venezuela), José Vitorino Lastarria (Chile) y Juan Bautista Alberdi (Argentina).

3) En el siglo XIX, el proceso de independencia acercará a la filosofía con el Romanticismo y, en las últimas décadas se acogerá al positivismo -González Prada de Perú, Justo Sierra de México, Enrique José Varona de Cuba y José Ingenieros de Argentina, son los nombres más representativos para Bondy-, al evolucionismo, pero también hará manifiesta su crítica. Es en este período en el que nace la filosofía académica, cuyos fundadores serían Alejandro Korn (Argentina), Carlos Vaz Ferreira (Uruguay), Enrique Molina (Chile), Alejandro O. Deustua (Perú), José Vasconcelos y Antonio Caso en nuestro país.

4) Por su parte, el siglo XX se nutre del marxismo, del pensamiento católico neotomista y de la fenomenología; pero también, luego de 1940, de las reflexiones del positivismo lógico y de la escuela analítica. Concluida la Segunda Guerra Mundial, el existencialismo se convierte también en una de las fuentes del pensamiento filosófico en la región.

Como vemos, la influencia del pensamiento filosófico europeo era fundamental, y aunque es verdad que la aplicación, la interpretación que se hacía de él desde América Latina tampoco puede entenderse como mera repetición, sí muestra el grado de dependencia al que ha estado sujeto históricamente el pensamiento filosófico latinoamericano. (Salazar Bondy, 1968:11-19)

La teoría de la justicia que es, hoy por hoy, hegemónica, es la liberal. A nuestro juicio y siguiendo, de alguna manera, la propuesta dusseliana, una de las tareas que como pensadores y pensadoras latinoamericanas tenemos es la de acrecentar la crisis de las categorías políticas de la modernidad burguesa. Una de esas categorías fundamentales es la de “individuo”. Se trata de empujar la crisis hasta un punto desde donde no haya posibilidad de dar marcha atrás pero, también, de reinventar teóricamente, en el terreno político, categorías que nos sirvan para pensar “desde abajo” y desde nuestra América.

El pensamiento liberal que reflexiona no desde lo común, sino desde lo individual, concibe la justicia partiendo del conflicto entre individuos y concibiendo a la sociedad como el medio a partir del cual esos individuos puedan alcanzar su desarrollo y satisfacer sus deseos. Esta manera en la que funciona el pensamiento liberal, difícilmente puede verse aplicada o reflejada en algunas experiencias de organizaciones sociales y de pueblos originarios en Latinoamérica que presentan formas de regulación y de toma de decisión sobre lo común.

En este sentido, algunas experiencias en estas latitudes pueden ofrecernos material valiosísimo para pensar en una idea de justicia que no parta de los mismos fundamentos que los teóricos de la modernidad burguesa han establecido. La posibilidad de pensar en una justicia que no sea liberal, que no sea burguesa, que no sea propiamente “moderna”, ni tampoco delegada al Estado. Una justicia que, por el contrario, tenga sus bases en una ética y en una política comunitaria que ha logrado, a partir del consenso, de la construcción de sus propias instituciones, del ejercicio de sus propias filosofías, establecer lineamientos sobre de los cuales se le entienda y se le practique.

Partimos de la hipótesis de que esas instituciones comunitarias tienen, en realidad, de manera subyacente, una filosofía propia sobre el equilibrio, la armonía, el orden, el conflicto, la restauración, la reciprocidad, la reeducación, que no sólo vuelven a su manera de aplicar la justicia algo distinto a las sociedades no originarias o comunitarias, sino que, además, puede pensarse esta experiencia como una alternativa para los límites que el propio ejercicio de la ley y las reflexiones sobre la justicia tienen en el mundo occidentalizado.

Uno de los objetivos primordiales de nuestra investigación es contribuir, aunque sea de manera modesta, en el diálogo filosófico que existe acerca de la noción de «justicia» con una reflexión situada desde Latinoamérica. Para lograrlo, necesitamos llevar a cabo una

investigación que exponga un posicionamiento claramente situado en esta región del orbe con el fin de mostrar esta experiencia teórica como una experiencia dispuesta para el diálogo inter-mundial sobre el problema de la justicia. Buscaremos, también, demostrar de qué manera la teoría sobre la justicia que está escrita hasta hoy es insuficiente para abordar los problemas históricos de nuestra región y cómo un abordaje latinoamericano se diferencia de otros y aporta elementos importantes para continuar en el debate sobre el tema.

Otro objetivo es acercar esta investigación, a modo de instrumento, y como responsabilidad histórica y académica, la teoría a la lucha, hacer de la teoría un momento más de la lucha para quienes siguen resistiendo. Además, por supuesto, del objetivo primordial de aprender y generar en este proceso intelectual y militante, una subjetivación que nos permita mantener la acción congruente con aquello por lo cual peleamos.

El supuesto del que partimos es que, si logramos armar un cuerpo teórico coherente que presente elementos a partir de los cuales desde Latinoamérica se ha abordado el problema de la justicia desde una perspectiva no liberal, no eurocéntrica ni centrada en la experiencia griega o romana, y si, además, logramos una justificación teórica del mismo, esta experiencia de la justicia comunitaria se presentará no sólo como un hecho sociológico o histórico que debe ser considerado —esto ya ocurre— sino, además, como una propuesta para pensar el problema de la justicia desde una perspectiva filosófica alternativa.

Las hipótesis de las que partimos para elaborar nuestra investigación son básicamente las siguientes:

(1) Es posible y necesario llevar a cabo una reflexión filosófica latinoamericana del problema de la justicia. Las teorías de la justicia que se han desarrollado hasta hoy, parten histórica y sociológicamente de experiencias que no se corresponden con las latinoamericanas, en este sentido, partiendo de que la teoría debería estar en relación directa con la realidad y no en relación con principios abstractos deshistorizados desde los cuales ubicar la experiencia humana, sostenemos que no sólo es deseable, sino posible, llevar a cabo una reflexión filosófica del problema de la justicia desde la experiencia propiamente latinoamericana.

(2) Una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria puede generar herramientas teóricas valiosas para el diálogo filosófico sobre el problema de la justicia. Sin perder de

vista que una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria es un proyecto ambicioso que rebasa las posibilidades de esta investigación, nosotros pretendemos que es posible aportar elementos para la misma, con el fin de ir caminando en esa dirección en futuras investigaciones. Además, partimos de la hipótesis de que esta experiencia singular latinoamericana será capaz de ofrecer herramientas valiosas que enriquezcan el diálogo filosófico, que lo nutran pues, provocando su pluralidad en este pensar juntas y juntos desde diferentes espacios geográficos y desde diferentes necesidades históricas.

(3) Una investigación filosófica latinoamericana acerca de la justicia comunitaria puede generar herramientas teóricas valiosas para las propias luchas que defienden los sistemas comunitarios de justicia en Latinoamérica. El abordaje sociológico, histórico y jurídico que se ha dado al fenómeno de la justicia comunitaria en Latinoamérica tiene como función exponer el hecho mostrando sus orígenes, su funcionamiento y la necesidad de regular el conflicto legal que surge con el Estado. Un abordaje filosófico tendría la función de justificar teóricamente y comprender la dimensión del sentido de estas otras formas de entender y aplicar la justicia, con el fin no sólo de equipararla en términos de validez con las teorías de la justicia basadas o fundamentadas en la figura del Estado y en principios liberales, sino de fracturar —como decíamos previamente— categorías burguesas de la Modernidad que siguen siendo útiles a la dominación. Esto con el firme objetivo de contribuir y de aprender de estas formas comunitarias de organización, que se posicionan frente a las iniciativas de los diferentes estados que buscan regularlas y subsumirlas bajo sus propios esquemas legales, o incluso desaparecerlas.

Hoy por hoy, la filosofía más aceptada, pero también más discutida sobre el asunto es la teoría de la justicia de John Rawls, filósofo estadounidense, profesor de Harvard, que propuso en 1971, en su obra *A theory of justice*, una teoría de la justicia basada en principios kantianos, contractualistas y liberales. Su teoría ha tenido un fuerte eco y ha generado una discusión en muchos espacios académicos sobre la pertinencia de sus argumentaciones y de sus presupuestos. Su obra se ha mantenido, de manera hegemónica, como una fuente inevitable para pensar el problema de la justicia. Podemos rastrear dos posiciones a partir de las cuales su teoría ha sido mayormente debatida: una corresponde a la veta denominada “comunitarista” ubicada en el norte del continente americano, fundamentalmente en Canadá y en Estados Unidos representada por Charles Taylor,

Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer. La otra está ubicada del otro lado del globo, en la India, con Amartya Sen, galardonado con el Premio Nobel de Economía en 1998 por sus aportaciones para pensar en las causas de la hambruna y de los problemas del desarrollo humano. Abordemos de manera sucinta y por separado estas tres variaciones del problema de la justicia en la filosofía actual: la liberal, la “comunitarista” y la teoría económica del desarrollo.

La teoría liberal de la justicia, inspirada en los principios de la Ilustración y representada, al menos por John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel y T.M. Scanlon, es considerada en el mundo académico como una de las filosofías políticas más importantes del mundo occidental hoy, sino es que la más importante. Aunque no se puede hablar de una sola teoría liberal, ya que la manifestación de esta tradición tiene sus propias vertientes dependiendo del abordaje que cada autor le da, podemos rastrear tres supuestos fundamentales a partir de los cuales quienes pertenecen a esta tradición están pensando:

a) El individuo. En gran medida, la tradición liberal parte del supuesto de que la sociedad está conformada por la suma de sus individuos. Lo primordial son éstos últimos, y es desde ellos que el problema de las relaciones humanas materiales e intersubjetivas es pensado. La sociedad estaría ahí para que, al final, cada individuo logre alcanzar su propia realización, es decir, es una visión de algún modo instrumental de la sociedad. Esta noción de individuo está transida, además, de una caracterización racionalista, herencia también del paradigma del iluminismo.

b) La universalidad. El liberalismo, basado en el supuesto de la universalidad de la razón —esto es, que el ser humano tiene como característica una racionalidad única de la que, por cierto, ellos son los mejores valuartes—, parte de la incompreensión de otras formas de comprender y de ser, que no se sujetan a un entendimiento propiamente racional, sino que está nutrido de otras fuentes del conocimiento de las que muchos pueblos conquistados no fueron absolutamente despojados. Además, este principio de universalidad, supone la necesidad de pensar sin “contaminarse” de la historia y de la antropología, con tal de que el conocimiento pueda ser útil y verdadero para cualquier ser humano en cualquier región del planeta. En este sentido, mientras más abstracto sea ese pensar, mayor mérito teórico alcanza porque, de esa manera, mayores posibilidades tiene de presentarse como no condicionado a ninguna cultura y, por tanto, universal.

c) La democracia representativa como la mejor forma de gobierno. Otra de las características fundamentales del liberalismo político es la defensa de la forma de gobierno republicana legitimada a partir de una democracia representativa. El individuo, en ejercicio pleno de su autonomía y de sus derechos vota y elige a sus gobernantes y a quienes elaborarán, en representación suya, las leyes que habrán de regirlo. La afirmación que defiende la democracia representativa como la mejor forma de gobierno, se deriva de un supuesto: que el pueblo es incapaz de gobernarse a sí mismo. Las alusiones que encontramos en los escritos filosóficos europeos del siglo XVIII y XIX sobre el pueblo, el vulgo, muestran ya una clara posición de clase frente a las masas obreras que poblaban las ciudades y las fábricas y de las que se decía sólo obedecían irracionalmente a sus inclinaciones¹³.

Por su parte, la llamada teoría “comunitarista” nace como una respuesta precisamente a estas tres características previamente mencionadas del liberalismo político. Entrecorramos el epíteto de “comunitarista” porque nos parece que esa acepción nos puede llevar a equívocos, ya que comúnmente se habla de “la discusión entre liberales y comunitaristas” y, esta manera de presentarla aparenta un debate entre dos corrientes ideológicas distintas cuando, lo que sostendremos en este trabajo, junto con Luis Villoro, Héctor Díaz Polanco y otros, es que los llamados “comunitaristas” son, a su vez, pensadores liberales. Esta discusión, tan presente en el mundo académico anglosajón versa sobre la necesidad que sostienen estos últimos, de pensar el problema de lo político y de la justicia ya no desde el fundamento individualista del liberalismo.

Por ejemplo, sobre el individualismo rawlsiano, Alasdair MacIntyre sostendrá que es una visión moralmente empobrecida del bien humano; sobre la pretensión de universalidad del modelo, Michael Walzer defenderá la necesidad de hacer visibles los ricos aportes que pueden provenir de diferentes sociedades y culturas y, por último, sobre el carácter democrático de la sociedad, tanto Michael Sandel como Walzer coinciden en que es preciso un concepto más rico de «bien», que incluya la participación y el autogobierno (Taylor, 1994:64).

¹³ Habría que decir que la civilización occidental, reconstruida por los románticos en una narración que incluye al pensamiento griego antiguo, ha mantenido una especie de prejuicio de clase a la hora de concebir al pueblo. Ya el poeta Horacio, en el siglo I a.C. en la Oda I del Libro Tercero inicia con un: *Odi profanum vulgus, et arceo* “odio al pueblo ignorante, y me alejo de él”.

Si bien el enfoque “comunitarista” puede generar un diálogo paralelo con lo que buscaremos definir en los elementos de la justicia —entendida desde la experiencia latinoamericana—, tendremos que ser capaces de establecer los marcos categoriales e históricos que nos permitan localizar claramente nuestras diferencias. Más adelante, intentaremos proponer un adjetivo menos ambiguo a este conjunto de teorías críticas del liberalismo individualista-racionalista rawlsiano.

Ahora bien, la alternativa al utilitarismo que proporcionó la filosofía rawlsiana de la justicia ofreció a Amartya Sen un camino para pensar, desde la economía, una manera singular de entender la justicia. En su artículo “Prioridad de lo justo e ideas del bien” que aparece en *Liberalismo político*, Rawls sostiene que para considerar a los seres humanos libres e iguales, éstos deberían tener de manera igualitaria —o casi— los siguientes bienes primarios: a) derechos y libertades básicas, b) libertad de desplazamiento y de elección de ocupación, c) poderes y prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica, d) ingresos y riqueza y, por último, e) las bases sociales de respeto a sí mismo (Rawls, 1996:177).

Frente a esta idea de los bienes primarios, Sen establece la necesidad de pensar más bien en “capacidades”, ya que, sostiene:

(...) la diversidad interpersonal en la conversión de bienes primarios en libertad para conseguir cosas introduce elementos de arbitrariedad en la teoría rawlsiana de las posibilidades respectivas que gozan diferentes personas; tal cosa puede constituir una fuente de desigualdad injustificada y de iniquidad (Sen, 1997:110).

En este sentido, para Sen, los bienes primarios que sostiene Rawls como aquellos deseables por cualquier ser humano racional en una sociedad bien ordenada, donde la justicia sea entendida como imparcialidad, sólo plantean los medios a partir de los cuales un individuo puede alcanzar cierta libertad, pero no se fija en la diferencia en términos de capacidades que una persona puede tener para convertir esos medios en libertades reales y efectivas (Sen, 1997:115), lo cual deviene, a final de cuentas, en una ocultación de las desigualdades originarias dentro de la sociedad.

El planteamiento de Sen se posiciona críticamente frente a la tradición filosófica europea que va desde Hobbes hasta Rawls y que busca dar cuenta de las instituciones perfectas y de una idea de lo que la justicia es, para ofrecer, de manera más modesta,

algunas propuestas con el fin de reducir el margen de la injusticia. Aunque coincidimos en el sentido de la imposibilidad de encontrar la institución y la idea en la que se actualice, de manera perfecta, la justicia; aunque partimos, también, de una mirada crítica frente a las desigualdades que le dan forma al mundo, nuestra investigación sí está buscando aprender de la institucionalidad de experiencias de justicia comunitaria que, sin ser perfectas, aminoran las injusticias derivadas de la opresión colonial y capitalista y, además, ofrecen, también, símbolos, categorías, memoria, para repensar la idea de la justicia como un problema filosófico de gran envergadura.

A estas teorías políticas y económicas del mundo académico hegemónico que abordan el problema de la justicia, se ha dado respuesta desde diferentes disciplinas como la antropología y la sociología jurídicas —y, en menor medida, de la filosofía del derecho—, que desde América Latina posicionan el debate sobre el pluralismo jurídico, el comunismo jurídico, la crítica jurídica, los entramados comunitarios y el acceso de las mujeres a la justicia en los sistemas normativos de los pueblos originarios y otros estudios que han alimentado la reflexión jurídica en la región. Nosotras pensamos que la filosofía política latinoamericana y la filosofía de la liberación pueden nutrirse del conocimiento y de las construcciones teóricas que se han producido desde estas disciplinas para reflexionar, siguiendo su propio camino, sobre el problema de la justicia.

De inicio habríamos de señalar que, no obstante las características positivas señaladas arriba, entendemos que ni la crítica que hace la teoría “comunitarista” a Rawls, ni la crítica que le hace la teoría económica del desarrollo, logran pensar políticamente el problema de la justicia de una manera radicalmente distinta a la liberal. De algún modo, pareciera —y esto deberá probarse en el curso de la argumentación de este trabajo de investigación— que más que ser sus detractoras son, de algún modo, sus versiones mejoradas. Ninguna pues, logra salirse de las propias fronteras del liberalismo, ninguna, por tanto, se confronta de manera directa con el capitalismo en búsqueda de su superación.

Es por eso que, para nosotras, la tarea de pensar la justicia comunitaria desde Latinoamérica, supone recuperar filosofías propias que se presentan de frente a la colonización epistémica y a las teorías que sirven para el mantenimiento de la reproducción de las relaciones capitalistas. ¿Qué tienen que decirnos estas experiencias sobre la justicia, sobre la institucionalidad, sobre la organización comunitaria? Habrá que investigarlo.

Los trabajos de investigación de los cuales nos nutriremos están ubicados en áreas del pensamiento tales como la antropología, la historia, la sociología o la ciencia jurídica. En gran medida, el tema principal es la disputa de poder entre el Estado y su monolítico sistema de justicia con otros que funcionan también dentro del territorio que supuestamente el gobierno y sus instituciones deberían controlar. Los Estados nación que ratificaron el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales¹⁴, si bien legalmente reconocen las instituciones indígenas, establecen siempre un condicionamiento: que no se opongan al espíritu de la Constitución y que respeten los derechos humanos. La ambigüedad de este condicionamiento ha dado lugar a un menor margen de acción por parte de las comunidades que tienen sus propias instituciones de justicia e incluso les ha llevado a confrontarse directamente con el sistema jurídico oficial y con su criminalización. La cohesión territorial del Estado Moderno es fundamental para el mantenimiento de una estructura de poder centralizada, generando una ocultación y subordinación de los poderes no estatales, derivados de otras formas de organización de la vida y del trabajo. Más adelante nos dedicaremos a analizar con mayor detenimiento estos problemas.

Lo que nos interesa recalcar es que frente al individualismo y a las formas de gobierno impuestas desde la colonización, las formas comunitarias de organización, herencia de los pueblos originarios o de la propia necesidad de las clases bajas frente a la incapacidad del Estado para resolver sus problemas¹⁵, se plantean como una manera alternativa de pensar y de hacer política desde esta región. En México podemos encontrar, por ejemplo, las reflexiones que han hecho Floriberto Díaz, Carlos Manzo y Jaime Martínez sobre el concepto de «comunalidad» y los estudios que han realizado a partir de las experiencias comunales en Oaxaca. Además, la amplia literatura sobre la historia y el funcionamiento de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) de

¹⁴ Argentina (2000), Bolivia (1991), Brasil (2002), Chile (2008), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Ecuador (1998), Guatemala (1996), Honduras (1995), México (1990), Nicaragua (2010), Paraguay (1993), Perú (1994) y Venezuela (2002)

¹⁵ Es significativo que existan experiencias de justicia comunitaria que no están circunscritas a “pueblos indígenas o tribales” sino que, además, es posible encontrarlas en la periferia o en las ocupaciones populares en las grandes ciudades. Esto nos llevará a otro problema con implicaciones más profundas, ya que si bien se reconoce que existen diferentes matrices culturales conviviendo en los estados colonizados latinoamericanos, y que, a partir de la organización y de la lucha se ha logrado aunque sea un precario reconocimiento de las mismas, no sucede lo mismo con las formas de organización comunitarias que no se autoidentifican como herederas de pueblos indígenas o tribales, para ellas no hay aún ningún marco legal de reconocimiento. Abordaremos este asunto, a nuestro juicio, más político que jurídico, en el curso de la investigación.

la Costa Chica y Montaña de Guerrero es una clara muestra de que esta experiencia es fundamental para pensar la justicia comunitaria en nuestro país, pero formando parte de las reflexiones sobre el tema, incluso más allá de nuestras fronteras. Una idea de la justicia que no contempla la noción de castigo, que se centra en la restauración a quien sufre el daño y en la reeducación de quien lo ha provocado. Lo mismo sucede con la experiencia de la “justicia autónoma” zapatista, que gracias al trabajo de recopilación de entrevistas que ha hecho Paulina Fernández (2014), aparece como una de las organizaciones con plena autonomía del Estado mexicano.

Los aportes que, por su parte, ha realizado la crítica jurídica desde una tradición marxista, cuestionando la legitimidad del derecho estatal y estudiando experiencias locales y regionales desde una filosofía crítica del derecho. El trabajo que ha hecho el maestro Oscar Correas articulando desde un seminario y una revista las diversas posiciones y reflexiones sobre el tema desarrolladas en América Latina. El «comunismo jurídico» y el «derecho de lo común» de Carlos Rivera Lugo, que desde Puerto Rico ha producido una filosofía del derecho marxista que busca subvertir la forma jurídica burguesa desde un paradigma alternativo y antagónico del derecho y el estado moderno capitalista (Rivera, 2010:129). El «derecho profano» de Rosembert Ariza desde Colombia y, en general, el trabajo que desde 1997 se ha hecho por quienes conforman la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) constituyen aportaciones que han generado una corriente crítica, fundamental para quienes estamos interesadas en el problema de la justicia desde la Filosofía. Ahora bien, el interés que se ha generado para pensar la comunidad y lo común, se ve nutrido por una reflexión sobre los entramados y los vínculos sostenes de la vida comunitaria, que podemos rastrear en el trabajo de Raquel Gutiérrez en Puebla, y por las aportaciones que se han hecho desde el CIESAS con Teresa Sierra, sobre las mujeres y el acceso a la justicia comunitaria y las contribuciones al estudio de experiencias mexicanas como la de la CRAC y la del Tribunal Indígena Totonaco, entre otras.

Nosotras consideramos que las corrientes y reflexiones aquí citadas, incluyendo la sociología jurídica de Boaventura de Sousa Santos que ha acompañado procesos de justicia en las favelas y en las comunidades indígenas de Bolivia, buscan y nos permiten pensar la emancipación del paradigma jurídico moderno, uno de los objetivos centrales de la investigación, nacido de nuestra formación en la filosofía de la liberación dusseliana.

Aunque en la estructura de la tesis no aparecen estas investigaciones en un espacio particular destinado a su estudio, conforman el horizonte de sentido teórico desde el cual nos ubicamos.

No podríamos imaginar un proyecto de investigación como el que nos hemos propuesto, sin aprender de las propias experiencias de justicia comunitaria. Luego del reconocimiento del Convenio 169° de la OIT —declarado por la ONU en 1989— por la mayoría de los países latinoamericanos, el auge en la defensa por el reconocimiento de los sistemas normativos legitimados por comunidades y pueblos originarios, ha hecho cada vez más visibles algunas experiencias emblemáticas. La imposibilidad de recorrer toda la región y conocer a cabalidad la diversidad y la complejidad de dichas experiencias nos conmina, no obstante, al acercamiento teórico a algunas de ellas buscando rasgos generales.

Desde nuestro país, el Tribunal Indígena Totonaco de la Sierra Norte de Puebla, la justicia autónoma zapatista de Chiapas, la organización de las rondas en el pueblo purépecha de Cherán, en Michoacán y la de la Cooperativa Acapatzingo de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII) —una experiencia de construcción de justicia comunitaria que no obedece a la reivindicación de una identidad proveniente de la cultura de algún pueblo originario, sino que se comprende eminentemente urbana, en el contexto de una vida marginal, en la enorme y desigual Ciudad de México— serán fuente de nuestra reflexión, especialmente la última, con la que hemos realizado trabajo de campo.

Además, hemos decidido realizar una estancia de investigación en la ciudad de Cajamarca, en Perú, con el fin de conocer de cerca la experiencia de las Rondas Campesinas, quienes desde los años setenta han implementado su propio sistema de justicia que, al igual que la OPFVII, no nace fundamentada en un discurso identitario indígena¹⁶, sino como un ejercicio popular comunitario —y, en este caso, campesino— para resolver los problemas de seguridad y de conflictos internos que les aquejan.

Debido a que la justicia comunitaria en Latinoamérica no ha sido en gran medida abordada desde la filosofía como una alternativa política, rastreamos el tema de manera transversal en el campo teórico de la teoría decolonial y en las investigaciones que han

¹⁶ Aunque, como veremos más adelante, después de la ratificación del Estado Peruano del Convenio 169° en 1994, será fundamental en su reivindicación.

hecho sobre las nociones de «comunidad», «democracia directa» y «autonomía», con el fin de nutrir nuestra reflexión de las bases teórico-políticas que incluyen el problema de la justicia en el pensamiento latinoamericanista.

Como señalábamos anteriormente, gran parte de lo que se ha escrito corresponde al conflicto legal entre diversos sistemas jurídicos o normativos al interior de los Estados Nación. Una de las luchas fundamentales de algunas comunidades se basa en el reconocimiento de su propia forma de entender y de hacer justicia por parte del Estado Nación al que pertenecen. En este sentido, se recurren a leyes internacionales sobre las cuales cobijar legítimamente su demanda, sobre todo al citado Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Las teorías que trabajan en este sentido, buscan fortalecer la idea de un pluralismo jurídico que sea capaz de recoger las diferentes expresiones de justicia que se dan al interior de un Estado Nación. Nuestra investigación, si bien reconoce la importancia fundamental del ámbito jurídico en el problema de la justicia comunitaria, no se centra en él, sino, más bien, en el reconocimiento y en el aprendizaje de una propuesta alternativa de entender la justicia desde otra forma de hacer política que está anclada en la herencia histórica de nuestros pueblos originarios y en la apuesta política por la organización comunitaria que, a diferencia de la concepción liberal no parte del individuo ni tampoco se fundamenta en el Estado, lo cual puede ofrecernos un campo amplísimo de oportunidad para repensar la justicia incluso con otro vocabulario, con otras bases y nuevos alcances teóricos.

Ahora bien, concebir la filosofía como un campo de lucha, como un ruedo a donde se llevan las ideas para ser socializadas y discutidas, no debería resultar en una polémica meramente discursiva que nos distraiga de nuestro objetivo esencial. En el amplio espectro del quehacer filosófico hay una lucha entre las ideas que legitiman o critican el mundo dado de las cosas y, aunque es en esta lucha en la cual quisiéramos insertar nuestra producción teórica, no lo hacemos con el objetivo de reducirla a una instancia inmaterial de producción del discurso, sino de inscribirnos en eso que nuestro maestro Bolívar Echeverría denominaba “discurso crítico”. Asumir que el código lingüístico con el que hablamos, y con el que, por tanto, construimos nuestras ideas, nuestros argumentos, no es un código libre, y que la lengua no está allí limpia, pura, desinteresada, sino que ella misma está ya subcodificada, es decir, que el código de la lengua tiene un dispositivo que la hace

funcionar en un sentido apologético de los intereses dominantes (Echeverría, 2012:79), implica el reconocimiento de que “las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante” tal y como lo formulaba Marx en *La ideología alemana*.

No se trata sólo, como bien señala Echeverría, de enfrentarnos a los aparatos y a la fuerza ideológica de la clase dominante —y en este sentido, aceptar que no es la idea mejor argumentada ni la más racional la que gana el campo en disputa que es la opinión pública— sino de ver a cabalidad de qué manera contrarrestar que “el proceso mismo de producción de significaciones, y por lo tanto, de significaciones lingüísticas, está marcado por el hecho de que lo capitalista se ha impregnado ya en la propia estructura técnica de los medios de producción” (Echeverría, 2012:80). Esta descripción tan pesimista que pareciera afirmar que por más que quisiéramos otra cosa, estaremos siempre haciendo loas a la modernidad capitalista tiene, no obstante, sus límites. Límites que se vislumbran en las fracturas de la crisis civilizatoria en la que vivimos, que permite la anormalidad y la disrupción liberadora, límites donde el discurso crítico tiene su cabida. Para Bolívar Echeverría, la estrategia que nos enseña la producción teórica de Marx consiste no

en ponerse nada más a gritar en contra de lo que vemos como modernidad capitalista, sino de saber exactamente de qué manera formular las aseveraciones, para que éstas afecten en verdad a lo que está siendo dicho por el aparato ideológico de la sociedad moderna capitalista (Echeverría, 2012:81).

En este sentido, el discurso crítico debe ser capaz de enfrentarse a un enemigo más difícil de enunciar y de localizar, un enemigo invisible que de alguna manera se encuentra “infiltrado en las mismas armas con las que él pretende atacarlo” (Echeverría, 2007:11) y que se muestra en el aparato conceptual o categorial de la modernidad burguesa capitalista que aparece aún en los discursos que buscan combatirla.

Así pues, el discurso crítico es aquel que logra refuncionalizar los medios de producción discursiva con el fin de “invertir el sentido procapitalista que ellos traen inscritos” (Echeverría, 2015:12) de tal manera que logra salir del mero orden polémico entre las ideas y se conecta con el movimiento social y político que lucha por subvertir el dominio del capital.

En este sentido, el discurso crítico no estaría basado en la elaboración teórica de una

impugnación al tipo liberal de gestión de la vida económica moderna, en tanto que podría ser

conducida por un tipo de gestión diferente, más eficiente y más justa (...) sino en una actitud mucho más radical y mucho más profunda que es la afirmación de que esta vida económica, en tanto que vida económica capitalista, bien podría ser sustituida por una vida económica de un orden totalmente diferente y superior, un orden poscapitalista o comunista. (Echeverría, 2007:6)

Es decir, el discurso crítico tiene que partir del rompimiento con el dogma del presente eterno del capital, de la imposibilidad de generar otro mundo distinto al que vivimos hoy y, en nuestro caso, de la idea de que los pueblos, los barrios, las comunidades no tienen capacidad para ejercer por su cuenta la justicia necesaria para la reproducción social de su vida. No busca, en este sentido, generar herramientas para que la modernidad capitalista siga su camino de un modo menos salvaje o para que el modo de producción capitalista adquiera rasgos humanistas o cuidadosos de los ciclos naturales del planeta. A pesar de la ideología hegemónica que naturaliza y eterniza al modo de producción capitalista, el discurso crítico se levanta desde los márgenes afirmando un mundo otro, “totalmente diferente y superior”.

Así pues, no buscamos encontrar en la reflexión sobre la justicia comunitaria, elementos que nos permitan mostrar una especie de lista de remedios para los vicios y los errores del sistema de justicia oficial del Estado, ni ablandar la dominación colonial que en su seno persiste, sino poner en entredicho la legitimidad del mismo, apostando por los procesos en los que la capacidad normativa de una comunidad es ejercida de manera directa sin delegarla en instituciones que no les son propias. Además de atender a la potencialidad de resistencia y de liberación que constituyen estas experiencias en tanto que quiebran la hegemonía jurídica liberal sostenida desde el Estado y las lógicas de reproducción del capital que, no obstante, hay que decirlo, también les atraviesan.

Si buscamos que nuestra producción discursiva en el campo filosófico se inscriba en esta tradición de pensamiento crítico, deberemos estar atentas y atentos a las estrategias que nos permitan no encerrarnos en la lucha de las ideas, sino apuntar precisamente a eso que Echeverría llama la “refuncionalización de los medios de producción discursiva” (2007:12), que nos permitiría conectarnos con el movimiento social y político que está escribiendo su historia en los intersticios de la crisis civilizatoria que vivimos y que ha venido apuntalando algunas rutas de escape y de construcción de un horizonte de liberación. No se trata de una pretensión teórica —que podemos o no alcanzar por nuestras propias capacidades, sino de una responsabilidad política que se nos vuelve, a estas alturas, insoslayable.

Somos conscientes de las dificultades epistemológicas y metodológicas a las que nos enfrentamos. Desde muchos espacios de conocimiento sigue sosteniéndose que, en la región, más allá del mundo académico, no hay propiamente filosofía, sino cosmovisiones, mitos populares, supersticiones. Que la filosofía “propiamente dicha” es aquella que se hace, sobre todo, en Europa y en Estados Unidos. Desde otra perspectiva, hay quienes consideran que la producción reflexiva de los pueblos no es filosofía, no en el sentido de que no cumple con determinados requisitos para serlo, sino porque enmarcarlos como “filosofía” sería una tarea colonizadora, al buscar comprenderlos desde dimensiones que no son propias. Nosotras sostenemos que la capacidad reflexiva filosófica no es exclusiva de alguna civilización o cultura determinada, sino que es parte constitutiva de la creación de mundo y de sentido que los pueblos y los seres humanos necesitan y producen para vivir y que esta capacidad puede adoptar diversas maneras simbólicas, míticas, intuitivas, incluso lo que llamaríamos “teológicas”. La fragmentación del conocimiento en disciplinas es propia de la Modernidad y la normalización de lo que es hacer filosofía y de cómo debiera aparecer lingüística, narrativa y performativamente el discurso filosófico, es el resultado de un proceso histórico político que no podemos obviar.

No obstante, quienes queremos estudiar la filosofía inscrita en estas formas comunitarias de concebir la justicia, nos encontramos, de inicio, con un primer problema: la herencia del pensamiento filosófico helénico, europeo, moderno y liberal con el que nos hemos formado, nos ha acostumbrado no sólo a una manera de hacer filosofía, sino, incluso, a sus categorías, sus conceptos y su lenguaje y, a decir verdad, nuestra pretensión no es olvidar ni negar todo este bagaje —¿es posible?—, sino utilizarlo críticamente, con todas las dificultades que esto implica y que reflexionábamos antes, siguiendo a Bolívar Echeverría.

La comprensión de la forma hegemónica de hacer filosofía establece que, mientras más alto sea el grado de abstracción, más “profundas” serán nuestras reflexiones, mientras menos “contaminados” estén nuestros pensamientos con los contextos culturales e históricos, más filosóficos serán. Sin embargo, como sostiene Maurice Dobb en *Economía política y capitalismo*, esto conlleva el riesgo de alejarse —e incluso— traicionar la realidad:

Con frecuencia se afirma que una teoría tiene mayor grado de generalidad que otra; y, frente a ella, ese dictado nos parece bastante convincente. Pero lo mejor en estos casos es una actitud un tanto escéptica respecto a ese dictado, por lo menos hasta convencerse de que la mayor generalidad no ha sido obtenida con grave detrimento de la realidad. (Dobb, 1974:91)

El resultado de un proceso de pensamiento circunscrito a las reglas de la abstracción y la universalidad eurocéntricas ya ha sido señalado desde diversas latitudes colonizadas —por eso no nos detendremos a ahondar en detalles—: Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Silvia Rivera Cusicanqui, Walter Dignolo, Edward Said, Ranajit Guha, Gayatri Spivak, entre otras y otros, han mostrado que aquello que es considerado como “racional”, como “filosófico”, no fue delimitado de manera neutral, sino que ha sido producto de una cultura y un contexto particular que, a su vez, ha sido producto de la Modernidad colonial, capitalista, racista y patriarcal¹⁷.

Si nosotros, desde esta América Latina, herida colonialmente, quisiéramos hacer una filosofía de la justicia, ¿cómo podríamos hacerlo? De nuevo, la pregunta que guía nuestro proyecto de investigación: ¿Cómo podríamos pensar en esa justicia que necesitamos si los conceptos de justicia que utilizamos fueron pensados desde y para otras sociedades radicalmente distintas a la nuestra?¹⁸. Hacer consciente la historia de dominación que nos atraviesa y vencer los asideros que la justifican nos implica un trabajo doble: por una parte, necesitamos conocer y criticar lo que filosóficamente se ha establecido como verdad desde el centro y, por otra, construir con herramientas propias de interpretación y con los contenidos de la realidad a la que nos enfrentamos, nuestro discurso filosófico. No se trata sólo de partir del estudio de otras sociedades o formas de socialización, sino de contrarrestar desde una posición política epistemológica, la manera de “hablar” del capital, de la sociedad de clases.

Uno de los supuestos en los que se basaría un estudio de este tipo es que las diferentes experiencias que encontramos de justicia comunitaria en América Latina, que implican el uso —en diferentes niveles y con diferentes grados— de la facultad de autodeterminarse y autogobernarse, si bien tienen expresiones culturales distintas, a partir de lo que Dussel

¹⁷ En nuestro país el antecedente de una primera generación de pensadores como Leopoldo Zea, José Gaos, Edmundo O’Gorman, a quienes siguieron después Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, entre otros y otras.

¹⁸ Como lo veremos más adelante, ya el maestro Villoro en su obra *Los retos de la sociedad por venir: Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (2007) nos conminaba a estudiar la justicia más allá de los marcos del liberalismo desde lo que él denominó “la vía negativa de la justicia”.

denomina el «método analéctico crítico»¹⁹ es posible encontrar rasgos que comparten, formas de organización y de hacer política que nos permiten concebir la justicia más allá del discurso moderno y liberal.

De alguna manera, reconocemos la tensión que se juega, por ejemplo, en el peso que se pone en la cultura hegemónica al individuo propietario y capitalista frente a las visiones en las que el punto de partida es la comunidad. También las diferencias entre el humanismo de la Modernidad, liberal y racionalista, que concibe al humano como un ente superior frente a todo lo vivo y estas otras maneras que le dan un lugar más bien como parte y no en ninguna instancia superior. Además, los modos de producir comunitarios que no se ajustan, sino que, por el contrario, se contraponen al modo capitalista confirman, a su vez, el antagonismo de estos dos mundos que perviven. No se trata sólo de dos formas distintas de enunciar el derecho y la normatividad reguladora, se trata de dos modos antagónicos de concebir al humano, a la propiedad y a la vida.

Necesitamos generar una filosofía que sea herramienta y momento en nuestra propia lucha por la liberación y ¿a qué podemos recurrir para conseguirlo? Dos son las fuentes, unas directas otras indirectas. Las directas habría que rastrearlas en la propia experiencia de movimientos y de pueblos originarios en nuestra América, las indirectas en las fuentes que trabajan, describen y analizan tales experiencias. Sin ningún afán esencialista, ni desde un indigenismo antropológico ingenuo, nosotros sostenemos que en los núcleos ético míticos²⁰ de los pueblos originarios en Abya Yala, subyace una filosofía alternativa con una potencia transformadora y regeneradora que la cansada filosofía eurocéntrica es incapaz de ofrecernos y que, además, es posible encontrarla, también, en la respuesta que otras comunidades no indígenas han dado al Estado-nación colonial, capitalista y neoliberal, cuando incluyen, en sus objetivos de lucha por su autodeterminación, la construcción de una justicia propia.

¹⁹ Entendemos con Dussel que el método analéctico crítico permite acercarnos a la comprensión de fenómenos buscando semejanzas entre ellos sin caer en la univocidad que los concibe de manera cerrada, diferente y jerárquica ni tampoco en la equivocidad del relativismo que simplemente muestra la diversidad de los mismos, sin buscar ni encontrar las articulaciones que pueden vincularlos y desde las cuales pueden ser comprendidos con mayor sentido.

²⁰ Aquí adoptamos la categoría que Dussel recupera de Ricoeur y que entiende como “el complejo orgánico de posturas concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (éthos).” (Dussel, 1975:19)

Las fuentes indirectas serían propiamente aquellas que se constituyen como herramientas de análisis y de comprensión que estudian las experiencias de justicia comunitaria en nuestra América, es decir, los estudios que desde la militancia y la academia han venido formando un cuerpo teórico sobre el tema. Sin embargo, para llegar aquí, necesitamos dar unos pasos previos, sin los cuales los objetivos que nos hemos planteado no podrían cumplirse.

Nuestra estrategia metodológica consistirá en hacer un camino para la investigación que parta, en términos generales, del conocimiento de la teoría liberal y de sus límites. En este sentido, habremos de estudiar el pensamiento rawlsiano pero, también, las críticas que la llamada teoría “comunitarista” le ha hecho. De esta manera, seremos capaces de reconocer los límites del pensamiento liberal que se han visibilizado desde otros espacios del pensamiento. Una vez que contemos con los recursos teóricos y las herramientas necesarias para comprender y analizar la discusión que se tiene sobre el problema de la justicia en los centros académicos del continente americano, por lo menos, en donde de manera hegemónica se produce el conocimiento, seremos capaces de abordar y generar nuestro propio conocimiento latinoamericano desde la exterioridad y desde la distinción²¹.

Es decir, pensamos que el inicio de nuestra investigación nos debe llevar a conocer de la manera más concisa las teorías liberal y comunitarista, con el fin de que, a la hora en la que se presenten las maneras en las cuales ha sido pensada la justicia y la política desde nuestra América, seamos capaces de identificar aquello que es distinto en los fundamentos últimos del pensamiento y, por lo tanto, de generar las consecuencias finales de una propuesta que muestre y recupere experiencias teóricas y prácticas que dan vida a la pluralidad de maneras desde las cuales un problema filosófico como el de la justicia puede ser abordado.

Hemos dejado, por lo pronto, para un posterior estudio, la Teoría Económica del Desarrollo, de Amartya Sen. Fundamentalmente por dos razones, una práctica y otra política: La primera es que, dado que la tesis queremos centrarla en las experiencias de

²¹ Aquí entendemos la noción de «distinción» y no de «diferencia», atendiendo a la posición dusseliana en la que la diferencia estaría siempre en función de una totalidad ontológica que la constituye, mientras que la distinción sería dada desde la propia positividad exterior. En este sentido, no buscamos recrear un discurso de la Totalidad pero visto desde otra perspectiva inherente a la misma; sino observar, hacer, pensar y escribir desde la exterioridad de la comunidad, lo originario, lo campesino, lo popular; desde la propia injusticia de la dominación, para mostrar no sólo la fractura de la totalidad, sino la positividad creativa de las experiencias que aún no han podido ser del todo subsumidas por ella.

justicia comunitaria y en la producción teórica que se deriva de las mismas, dedicaríamos un espacio significativo al estudio del liberalismo que restaría no sólo espacio sino tiempo en la investigación si consideramos, también, el estudio a fondo de la propuesta de Sen. La segunda porque consideramos necesario analizar con mayor detenimiento la corriente “comunitarista” con el fin de distinguirnos de sus planteamientos que, por el epíteto alusivo a lo comunitario, pudiera ocurrir que nuestro pensamiento fuera entendido a partir de sus premisas o en acuerdo con las mismas y nos interesa mostrar, justo, lo contrario.

Por un interés propiamente de nuestra formación en el proceso de investigación le hemos dado en esta Tesis un espacio específico al desarrollo histórico del problema, ya que consideramos que nos permite comprender las raíces ideológicas y su conexión con los acontecimientos que dieron paso a la violencia producida por el acenso del capitalismo y sus efectos en el campo de lo jurídico. También porque apostamos a que la recuperación histórica nos permita desnaturalizar las propias relaciones de poder que se dan en la regulación normativa que no sólo no es ajena a los modos de producción hegemónicos, sino que son resultado de una relación de mutua co-determinación.

Por último, planteamos que la investigación se lleve a cabo bajo principios metodológicos propios de una investigación militante, en donde nuestra posición como investigadoras no repita las prácticas objetivizantes de las experiencias de estudio, en donde sea posible establecer, a su vez, relaciones políticas e intersubjetivas con las personas con quienes se trabaje para comprender los procesos de justicia comunitaria. En este sentido, nos nutriremos de las discusiones y propuestas que hay, para hacer de la investigación un acto de militancia y no sólo teórico-científico.

Capítulo I.
El liberalismo y la justicia. Comprendiendo el
proceso histórico y los fundamentos teóricos

I. Modo de producción capitalista e ideología jurídica liberal: la historia

Necesitamos encontrar algunas claves que nos permitan comprender de dónde surge el aparato categorial y conceptual del derecho moderno, de tal manera que seamos capaces de hacer una crítica al mismo mostrando, primero, su relación con las propias condiciones históricas en las cuales nació y, después, cómo sus estructuras hegemónicas se justifican con principios filosóficos que deben ser rebatidos o, al menos, repensados. En este largo apartado, nos dedicaremos a ello, a partir del estudio del proceso que ha seguido la producción ideológica del liberalismo en el derecho, partiendo del hecho de que, como sostiene Mascaro en su *Crítica del derecho desde América Latina*:

Existe una relación necesaria entre derecho y capitalismo. El derecho no es un conjunto de técnicas neutras ni la manifestación de ideales elevados o pretendidas dignidades humanas. La cuestión jurídica no se cierne, elevada o inmaculada, sobre la explotación del capital. Desde su fundamento y estructura, el derecho se presenta como forma social refleja y derivada de relaciones sociales específicas (Mascaro, 2016:34).

Como nuestra tesis parte del hecho fundamental de que hay otras formas de organización del mundo de vida posibles y que en ellas se inscribe un peculiar sentido de la justicia y de su institucionalización que, resulta, en gran medida, más ventajosa²² e, incluso, más cercana a principios de la Filosofía Política de la Liberación —desde la que nos inscribimos en el pensamiento latinoamericano—, quisiéramos hacer un recorrido previo que nos permita comprender cómo fue el proceso que se dio en la conformación del derecho moderno en relación con el ascenso del capitalismo, visto desde Europa, pero también desde la constitución de América Latina, para poder dar cuenta de cómo estas otras formas de actualización de la justicia en las experiencias comunitarias han sido relegadas y subordinadas.

En este sentido, repasaremos la historia que proponen Madelaine Levy y Michell Tigar en su obra *El derecho y el ascenso del capitalismo* (1981), en la que rastrean genealógicamente la relación del derecho moderno con el capitalismo, dando cuenta de cómo las transformaciones legales que se iban sucediendo en Inglaterra y en Francia desde

²² Sobre todo, estoy pensando, en las comunidades que conciben al derecho y al sistema jurídico del Estado-nación como una institución ajena, cara e ininteligible, como las que estudiaremos en el capítulo II de esta Tesis.

el siglo XI al XVIII, estuvieron motivadas, sobre todo, por las propias necesidades del mercado que estaba en expansión²³. Pero también agregaremos la propia historia del derecho indiano y su evolución en esta región del orbe como una historia de pugnas y resistencias, de estructuración de las relaciones de poder presentes entre quienes habían llegado a estas tierras a conquistar y que exigían un mérito por su “pacificación”, la Corona española —que cada vez centralizaba más el poder en la constitución de una forma estatal-nacional pero aún bajo el esquema mercantilista, funcionando como máquina de guerra imperial contra Francia y Gran Bretaña— y, por último, los propios pueblos originarios que dieron la lucha en la defensa de sus bienes, sus territorios y sus formas de vida, tanto contra la realeza como contra los impulsos señoriales que movían a los encomenderos, a quienes se les había repartido y para quienes hacían servicios personales y trabajo forzado.

Al debate sobre la constitución del derecho moderno, centrado en la evolución que ha tenido en Europa y en Estados Unidos, le debemos el conocimiento sobre cómo la burguesía fue colocando en la agenda jurídica las normas dispuestas a favorecer sus intereses. Una lucha que le costó al menos siete siglos. Es interesante porque nos permite comprender de qué manera se constituye el derecho moderno, desde una perspectiva

²³ Guardando las proporciones pertinentes de la comparación, podríamos decir que los efectos jurídicos que respaldaron los estados monárquicos y el liberalismo con la colonización de América, tienen su antecedente en los siglos III y II a.C. con la colonización que hizo el Imperio Romano en las costas del Mediterráneo. El elemento común de tales efectos jurídicos: la expansión del comercio. El establecimiento del *Jus Gentium* en el derecho romano, que aparecía como producto de la razón natural y guía de todos los pueblos por igual, fue la ideología jurídica que los mercaderes de entonces impusieron sobre las otras formas de organización social que fueron colonizadas, permitiendo la flexibilidad necesaria para el flujo de este nuevo comercio. Tigar y Levy señalan que: “una economía agrícola de base aldeana se vio rápidamente reemplazada por la estructura de clase propia del Imperio, en que las figuras dominantes eran comerciantes, banqueros, mercaderes terratenientes, y el poder militar que protegía sus intereses. La mano de obra que alimentaba el sistema era esclava o semilibre, reclutada sobre todo entre los pueblos conquistados y colonizados. El poder de la clase dominante hacía posible al Estado romano poner en vigencia un derecho comercial que permitía el comercio. Las prácticas que habían desarrollado al ejercer el comercio en el Mediterráneo constituían el fundamento más lógico de esa legislación. La adopción del término *Jus Gentium* reflejaba la conquista, por la nueva clase dominante romana, de sus enemigos exteriores e internos. (1981:26) Por su parte, el derecho romano, según Laval y Dardot en su interesante obra *Común*, establecen que el derecho romano fue el primero que supo aislar la igualdad y la libertad como “presupuestos” de la relación de intercambio entre sujetos propietarios, como características de la “persona jurídica”, en cuanto que son particularidades del “individuo del intercambio” y, es en esto, en lo “que el derecho romano “se anticipa” al derecho de la sociedad industrial, aunque sea relativamente a un estadio de desarrollo del intercambio muy rudimentario (2015:293).

histórica, visibilizando, con ello, las relaciones de poder²⁴ en juego durante la construcción de un discurso de poder que gira en torno a la idea de justicia.

De qué otra manera podemos desfetichizar el derecho si no es haciendo una historia de sus propias categorías, un análisis no dogmático, sino crítico, que tome en consideración las relaciones materiales y de poder que se configuraban para actualizar una norma y justificarla. De ambos lados del Atlántico encontramos el empuje de una nueva clase, en la América Latina conquistada por España, quizás una clase aún muy señorial, pero, igualmente, ya con rasgos propiamente capitalistas. Ambas historias nos muestran de qué manera la ideología del derecho moderno se fue construyendo con una narrativa no sólo nacida en la realidad social europea, sino también en la latinoamericana. La idea abstracta de justicia ha cobrado letra en el discurso del derecho moderno a partir de relaciones concretas que se daban por cuestiones de poder, de propiedad de la tierra, de trabajo. En ese terreno la ideología liberal logró construir sus pilares fundamentales: la forma Estadonación basada en la democracia burguesa, la propiedad privada y el “trabajo libre” que, hoy por hoy, parecen naturalizados como la mejor de las formas de organización del mundo de vida posibles.

²⁴ El contenido que se expresa en las normas jurídicas guardará siempre una estrecha relación con las formas de poder que se presentan en una sociedad histórica dada. La burguesía trajo consigo el advenimiento de un nuevo mundo que necesitó de reglas que le dieran legitimidad y fuerza. Una perspectiva histórica nos permitirá vincular más claramente el derecho con las relaciones de poder vigentes, puesto que “las leyes expresan mediante palabras, formuladas en forma de órdenes, los derechos y deberes para cuya preservación o imposición un determinado grupo empleará el poder que posee, y proporcionan un medio previsible de solución de los conflictos que surjan dentro de ese contexto”. (Tigar y Levy, 1981:256)

I.I.I. Europa

No es casualidad que los redactores, liberales, del Código Napoleón acudieran al *Jus Gentium* en busca de “los verdaderos principios del derecho natural de la libertad”. Cuando el Imperio Romano cae, el canon del derecho se conserva en Bizancio, la civilización árabe será la que preserve la ciencia jurídica romana y las prácticas mercantiles que caerán en desuso en Occidente. Este derecho mercantil fue lo que encontraron los comerciantes que se abrieron paso con la invasión de las Cruzadas alrededor del siglo XI y fue su recuperación, reapropiación y refuncionalización lo que estuvo en juego en la expansión del comercio, en las transformaciones políticas de la monarquía y en la posterior destrucción del feudalismo²⁵. Siguiendo a Tigar y Levy, podemos describir este proceso en tres fases.

1. Fase temprana en la configuración de la ideología jurídica burguesa. La adaptación a la sociedad feudal (1200-1400)

En esta primera fase, la importancia de las Cruzadas no puede dejarse de lado. A pesar de que la ideología liberal no se cansa de repetir que el comercio se basa en la paz o que, incluso lleva la paz consigo²⁶, la verdad es que la historia nos muestra esa relación imbricada y de complicidad entre la guerra y los intereses mercantiles. El caso de las Cruzadas, aún revestido de motivos religiosos, no constituye, realmente, una diferencia, sino más bien, un ejemplo de lo que decimos. Cuando los turcos musulmanes se convirtieron en un peligro eminente para la cristiandad oriental, el Papa Urbano II, apelando al Evangelio de Mateo exclamó “renuncia a ti mismo, toma tu cruz y sígueme”. Muchos se armaron con la cruz y con la espada para defender la Tierra Santa, pero la mayor parte de las incursiones en los dos siglos que duraron las ocho cruzadas, fueron un fracaso. Sin embargo, los defensores de la Tierra Santa no iban solos, quienes seguían sus rutas y las

²⁵ Aunque, coincidiendo con Mascaro “La *facultas agendi*” de los romanos, el “*statu quo*” medieval e incluso de los modernos antes de las revoluciones burguesas, son condiciones sociales de privilegio no comparables al derecho subjetivo, universal, genérico y abstracto, que surge recién en relaciones sociales capitalistas” (Mascaro, 2016:38)

²⁶ Recordemos las valoraciones que, por ejemplo, hacía Montesquieu en el libro XX “De las leyes con relación al comercio, considerado en su naturaleza y sus distinciones”, en donde afirma que “el efecto natural del comercio es inclinarse a la paz... El espíritu de comercio produce cierto sentimiento de justicia rigurosa, opuesto por una parte al latrocinio y por otra a las virtudes morales, que hacen a los hombres no mostrarse siempre rígidos respecto de los propios intereses y hasta descuidarlos en aras de los ajenos” (Montesquieu, 1906:475).

aprovechaban mucho mejor fueron los comerciantes. Para ellos, las Cruzadas fueron un rotundo éxito.

Según Tigar y Levy, los efectos de las Cruzadas, se pueden describir en tres aspectos:

En primer lugar, los mercaderes de las ciudades-Estado italianas comenzaron a luchar por el poder gubernamental o por la protección que les permitiera comerciar. En segundo término, ese poder se emplea para validar mecanismos, tales como la *societas maris* de Génova, que permitían la explotación de las oportunidades financieras abiertas por el aumento del comercio con Oriente. En tercer lugar, los principios del derecho romano sobre la contratación y la propiedad reaparecen para proporcionar un marco a las relaciones mercantiles en expansión. (1981:76)

Antes de las Cruzadas, el derecho feudal occidental no aludía al comercio o le era hostil²⁷, porque era consuetudinariamente considerado deshonroso. Pero estos dos siglos vieron las primeras transformaciones en la ideología jurídica y en las formas de organización de una nueva clase compuesta por mercaderes que buscaron la manera de “acomodarse dentro del derecho feudal, y los puntos débiles del mismo” (Tigar y Levy, 1981:65), no con el fin de destruir la sociedad a la que pertenecían, sino de incorporarse a ella en mejores términos y con mayores ventajas.

En esta etapa temprana, la ideología burguesa estaba compelida por las técnicas de producción a buscar un lugar para las empresas corporativas de pequeña escala, y para métodos comerciales relativamente simples. Los burgueses procuraban el reconocimiento de una clase teóricamente homogénea de trabajadores, propietarios, vendedores y compradores —muchos de ellos siervos con anterioridad— que por lo general deseaban rehacer más que destruir, la sociedad feudal. Los violentos antagonismos entre elementos de la nueva clase, y la comprensión de su irremediable conflicto con la estructura social, son cosas que llegaron más tarde. (Tigar y Levy, 1981:65)

Fue así que entre 1200 y 1400, el derecho empezó a responder a los requerimientos del comercio de gran escala y a gran distancia. “Si el siglo XI había visto la creciente importancia del derecho comercial romano en la vida económica de Europa, el período comprendido entre 1200 y 1400 vio el desarrollo y la adaptación del derecho público romano” (Tigar y Levy, 1981:118). La formación de las ciudades y la ampliación del comercio empujan la creación de lo que Harold Berman llama una “revolución” en las instituciones legales:

²⁷ Sabemos que todo lo contrario ocurría en Bizancio, en Constantinopla, que era el punto nodal de las rutas de comercio con Oriente y en donde el desarrollo comercial, artístico, filosófico y cultural se encontraba en gran auge.

At the same time, there emerged in many parts of Europe free cities, each with its own governmental and legal institutions, forming a new type of urban law. Also in these centuries feudal and manorial legal institutions underwent systematization, and a new system of mercantile law was developed to meet the needs of merchants engaged in intercity, interregional, and international trade. The emergence of systems of feudal law, manorial law, mercantile law, and urban law strongly indicates that not only political and intellectual but also social and economic factors were at work in producing what can only be called a revolutionary development of legal institutions. (Berman, 1983:896)

Es en este período de tiempo cuando las ciudades medievales empiezan a transformarse en algo muy parecido a lo que son ahora. Ya desde el siglo XI se decretaron en cartas reales algunas zonas de autonomía, burgos, ciudades, en las que artesanos y comerciantes se organizaban en contra de sus antiguos señores. Su principal lucha era que “todas las funciones de fabricación y comercio se separasen del conjunto de la vida feudal y quedaran fuera de los vínculos feudales” (Tigar y Levy, 1981:87). Se organizaban a partir de un juramento que se denominó “comunal”. Estos fueron los primeros bastiones de la burguesía, las ciudades, comunas o corporaciones, territorios organizados en los que se reclamaba el derecho de trabajar y comerciar. En un primer inicio, la idea de la ciudad aparecía como una posesión común de sus pobladores, pero ya para el siglo XIII, con los efectos de la expansión del comercio y la seguida acumulación de la riqueza que trajo consigo, la desigualdad empezó a hacer mella y una nueva clase encontraba las estrategias para hacerse del poder político y mantener su dominio al servicio de la ganancia. Esto trajo consigo una resignificación del concepto de “corporación” o “comuna”, que ya no aludía al total de sus pobladores, sino, específicamente, a la entidad jurídica de aquellos que tomaban las decisiones y que “trataban la propiedad de la ciudad como suya, vendiéndola y apropiándose de su valor” (Tigar y Levy, 1981:183). El sistema jurídico funcionaba como mediación de la separación entre economía y política que se realizaba en el seno de la incipiente clase burguesa.

El historiador Lamberto de Waterloo, hacia el 1200 hablando de Cabrai, una comuna en Francia, se lamentaba de la siguiente manera:

En un comienzo, [la comuna] fue recibida con gran favor, porque había sido instituida por hombres tenidos en gran estima, cuyas vidas eran justas, honorables, y sin avaricia. Cada cual estaba conforme con lo que poseía; la justicia y la concordia reinaban; la avaricia era rara. El ciudadano respetaba al ciudadano; el rico no desdeñaba al pobre; todos evitaban los conflictos, la discordia, los pleitos... ¡Qué cambio ha sobrevenido en la comuna! Se ha vuelto súbitamente deshonorables, aquellos justos comienzos han conducido a un estado de vergüenza y perversidad

cuyas razones están sobradamente claras. Los ciudadanos se han quedado aturridos por la prosperidad; se han alzado unos contra otros; han dejado impunes el pecado y el crimen, nadie piensa sino en su propio enriquecimiento por medios deshonestos. Poco a poco los grandes se han dedicado a oprimir a los pobres mediante la mentira, el perjurio, y la fuerza abierta; el derecho, la equidad y el honor han desaparecido (Tigar y Levy, 1981:98).

Por su parte, Philippe de Beaumanoir, un jurista destacado del siglo XIII que se esfuerza por reconciliar la nueva ideología burguesa con las instituciones del derecho feudal, y a quien Tigar y Levy le dedican un capítulo en su obra, tampoco tiene una perspectiva muy aliciente sobre el decurso de las ciudades.

Hemos tenido en las buenas ciudades muchas luchas de un grupo contra otro, como los pobres contra los ricos, o un grupo de pobres contra otro, cuando no fueron capaces de ponerse de acuerdo sobre un alcalde o representante, o procurador... Vemos muchas buenas ciudades en que los ciudadanos pobres o medios no tienen voz alguna en la administración de la ciudad, sino que todo el poder es detentado por los ricos; por su dinero o por su linaje son el poder decisivo. Ocurre también que determinados ciudadanos son los alcaldes, o los concejales, o los tesoreros, y al año siguiente eligen a sus hermanos o a sus sobrinos o a otros parientes próximos, de modo que en diez o doce años todos los hombres ricos se han apoderado de la administración de la ciudad; y cuando llega el momento de revisar las cuentas de la ciudad, se encubren entre ellos afirmando que unos han verificado las cuentas de los otros. Tales cosas no deben tolerarse, pues las finanzas comunales no deben ser revisadas por los encargados de administrarlas... muchas discordias nacen en las comunas debido al impuesto real que grava la ciudad, pues sucede a menudo que los hombres ricos que tienen a su cargo la distribución del impuesto pagan menos de lo que debieran, y del mismo modo eximen a sus parientes y a otros hombres ricos... de ese modo todo el peso del gravamen recae sobre la comunidad pobre. Por este medio se comete un agravio; los pobres no desean sufrirlo, pero no conocen modos útiles para hacer valer su derecho sino mediante la fuerza; por causa de lo cual se han producido muchas veces numerosas muertes. (Tigar y Levy, 1981:131)

Fue así que los ricos en las ciudades empezaron a hacerse de los cargos municipales, convirtiendo las instituciones que habían surgido para la consecución de metas comunes frente a enemigos comunes, en instrumentos de opresión. La comuna se convirtió en la “encarnación del poder estatal” (Tigar y Levy, 1981:113) y en este sentido, fue separándose del pueblo y conformándose en una conjunción de intereses de los más grandes comerciantes.

2. El ascenso de la burguesía (1400-1600)

Una vez que su campo de acción creció lo suficiente como para crear instituciones de comercio, entraron en confrontación directa con los intereses económicos y políticos de los

señores feudales, sobre todo por las restricciones para vender la tierra y la prohibición de conformar asociaciones. Aunque el burgués no estaba en contra de la nobleza en sí misma —sobre todo en Inglaterra—, ya que aspiraba a ser parte de ella, sí luchaba en contra de las prescripciones que limitaban los acuerdos comerciales y la enajenación de la tierra. En este período, las economías de Europa occidental sufrieron una profunda alteración.

En el lapso comprendido entre 1400 y 1600 encontramos un fenómeno nuevo: el crecimiento, y eventualmente el predominio, de la manufactura, que involucra la coordinación y sistematización de la producción artesanal (...). El mercader antiguo tenía una vinculación puramente “externa” con el modo de producción, comprándole al productor y transportando los bienes al lugar donde encontrarán el precio más elevado. Gradualmente los mercaderes comenzaron a invertir directamente en la producción, integrando los procesos separados que conducían a la creación del producto elaborado; al mismo tiempo, un sector de los productores acumulaba capital y comenzaba a organizar la producción sobre una base capitalista libre de las restricciones de los gremios. (Tigar y Levy, 1981:176)

Cuando finalmente cae Constantinopla en poder de los turcos a mediados del siglo XV, el dominio italiano del comercio cede su lugar a Inglaterra y otros países de Europa occidental que iniciaron el desarrollo de sus mercados internos y la búsqueda de nuevas rutas comerciales, búsqueda que llevará a los reyes de Portugal y España a la invasión del territorio que después será conocido como América Latina.

Las transformaciones económicas estaban a la orden del día, los gremios perdieron su sentido práctico y empezaron a abrirse los espacios para la aparición de empresarios que lucraban con la manufactura de los textiles; la vida aldeana y pastoril sufrió una embestida atroz con el *boom* de los cercamientos de las tierras comunes. Los campesinos no podían pagar el nuevo precio de la tierra que habían heredado de los comuneros juramentados. Arrebatados los medios de reproducción de su vida, se convirtieron en una clase trabajadora en potencia, a la espera de que el proceso de producción los absorbiera para lograr subsistir.

En el campo del derecho, la sociedad feudal se caracterizaba por una multiplicidad de instancias, frecuentemente enfrentadas entre sí, a las cuales se recurría con el fin de resolver un litigio. De manera esquemática, podemos decir que había dos tipos de tribunales: los eclesiásticos y los seculares. Los tribunales eclesiásticos, estaban basados en el derecho canónico y habían ayudado bastante —no sin tensiones y no sin contradicciones con sus propios preceptos morales— al estudio y a la formación en el derecho romano del cual habían sido repositorios desde las Cruzadas. Los tribunales seculares, podemos dividirlos

en tres: aquellos que eran propios de los mercaderes (tribunales de las ferias que se establecían regularmente para el intercambio de productos y tribunales de marina, que fueron quienes iniciaron un proceso de homologación del derecho mercantil internacional); aquellos que aplicaban los señores feudales, siguiendo las costumbres y la conveniencia (sin perder de vista la preservación de sus poderes políticos) y, por último, los tribunales reales, o tribunales del derecho común, que estaban organizados desde la Corona con el fin de ir ganando terreno en la centralización de su poder y frente a las diferentes subversiones de algunos señores feudales²⁸. En realidad, esta división corresponde, de manera clara, a la tensión de los diferentes poderes que estaban en juego en la época: el poder feudal, el eclesiástico, el real y el comunal y, sin embargo, en estas tensiones se juega una buena parte de la raíz de la tradición legal occidental, como sostiene Berman:

These three elements —the rediscovery of the legal writings compiled under the Roman Emperor Justinian, the scholastic method of analyzing and synthesizing them, and the teaching of law in the universities of Europe— are at the root of the Western legal tradition (1983:899).

En estas ríspidas tensiones entre los diferentes actores de la época, era notable la coincidencia que había entre los monarcas y los mercaderes: ambos aspiraban al control de territorios y a su ampliación. Para los monarcas, el control territorial estaba inscrito en la competencia frente a otros Estados, para los mercaderes, significaba la ampliación de sus mercados. Lo que necesitaban estos últimos era unificar legislativamente esos territorios para facilitar el intercambio que les redituaba en el incremento de sus arcas, lo que necesitaban los reyes era el dinero para financiar sus guerras. Ambos coincidieron en la pertinencia de su alianza. Sin embargo, como bien señalan Tigar y Levy,

esta alianza nunca fue establemente pacífica, porque junto con el respaldo de la Corona llegaba el control de la Corona, ya fuera en la forma del “capitalismo de estado” de los Tudor ingleses, o en la de los pesados impuestos de los Borbones franceses. Estas medidas irritaban a los desprotegidos, que se apartaban de la esfera del amparo especial del rey para construirse posiciones de poder y destruir desde ellas el sistema de privilegios patrocinado por la Corona, o bien pesaban sobre la clase en ascenso globalmente, generando un fuerte descontento y fomentando la convicción de que el buen gobierno es aquel que gobierna poco en el terreno de los asuntos financieros. (Tigar y Levy, 1981:55)

²⁸ En el siglo XI cuando Guillermo “el Bastardo”, después reconocido como “el Conquistador” consumó la invasión normanda a Inglaterra, se enfrentó a una multitud de poderes locales con los cuales debía lidiar y, una de sus primeras estrategias, fue centralizar en la Corona el poder de juzgar. Nos parece que es un buen antecedente de la centralización del Estado moderno.

A pesar de las dificultades propias de la alianza, en la Inglaterra del siglo XVI²⁹, la dinastía Tudor se alió a los poderes mercantiles en contra de la resistencia feudal. Con un poder absoluto que unificó el mercado nacional de Inglaterra, los mercaderes lograron avanzar mucho más rápidamente en la introducción de sus propios conceptos e ideología jurídicos en el derecho que respaldaba la Corona. Quienes hicieron “el trabajo sucio” fueron los juristas. Conocedores de los vacíos legales y de la complejidad de las diferentes instancias jurídicas, ofrecieron a los mercaderes su sapiencia para llevar a cabo todos los artilugios necesarios con el fin de ir ajustando los preceptos jurídicos a las necesidades de la clase mercantil. Para 1600, el derecho común se había convertido en el derecho “del país” y había incorporado principios desarrollados en las jurisdicciones marítima y mercantil (Tigar y Levy, 1981:204-205).

Donde se encontró mayor resistencia a estas modificaciones legales fue en el campo, en el derecho agrario, porque quienes se encontraron menos favorecidos en esta correlación de fuerzas fueron, precisamente, los poderes de la Iglesia cristiana y los de los señores feudales que se basaban en el derecho de la tierra, propiamente feudal y antagónico a la lógica que estaba legitimándose. Los primeros desaparecieron después de 1534, luego del rompimiento con la Iglesia de Roma y la confiscación de bienes y tierras de los monasterios. Los segundos, siguieron tenazmente peleando por sus derechos feudales, ganando en algunas ocasiones; aunque en otras se lanzaron a la competencia feroz de las relaciones mercantiles o perecieron ante la incapacidad de dar respuesta a la inflación y a la pobreza a la que estaban siendo sometidos por las nuevas relaciones comerciales.

Por su parte, los mercaderes del siglo XV al XVII que habían “redescubierto” el derecho romano, aspiraban ya a la liquidación de los vínculos feudales y a una nueva forma de organización social basada en la libertad de contratación y de propiedad³⁰. Tanto en

²⁹ Este fenómeno no sólo se presentó en Inglaterra, como bien señalan Tigar y Levy, “la creación por la burguesía de un orden jurídico adecuado a su propio desarrollo tuvo lugar a partir de 1500 casi exclusivamente en Francia e Inglaterra... estas dos naciones crearon los modelos jurídicos destinados a ser adoptados por otros Estados que entraban en la vía capitalista una vez lograda su unidad política” (1981:176).

³⁰ “La forma jurídica —sostiene Mascaró—, no es así normativa, pues los sujetos en intercambio existen antes de que exista una universalización de la categoría técnica de sujeto de derecho o una teorización jurídica sistemática al respecto, que extraiga derechos subjetivos y deberes de normas jurídicas estatales. La forma de la subjetividad jurídica no es estatal ni jurídica, si se asume a esto como el hecho de haber sido creada o sustentada por instituciones internas del derecho. Es una forma social derivada de la forma-mercancía” (2016:42)

Inglaterra como en Francia se habían aliado a la Corona y, si bien habían conseguido que el derecho común reconociera las nuevas relaciones basadas en el contrato y en una nueva manera de concebir la propiedad, aún encontraban en los condicionamientos de su alianza con la Corona muchas limitantes. La interferencia del poder real dificultaba la circulación de mercancías y de dinero, ya era hora de que la burguesía se desprendiera del tutelaje y del dominio que el rey ejercía sobre ella. Como señalan Tigar y Levy en el caso de Inglaterra,

las instituciones de los Tudor habían servido como herramienta de la burguesía contra la resistencia feudal, pero la difusión de las relaciones económicas basadas en el contrato y la protección de las relaciones de propiedad alcanzadas durante la Reforma significaban que no había ya necesidad de tudorismo después de 1600. Como había de ocurrir más tarde en Francia, la burguesía consideró que [la Corona] podía retirarse de todas las funciones salvo la defensa militar, la conservación de los sistemas de comunicaciones internas y externas y la policía interna del país, y hacerlo en nombre de la libertad. (Tigar y Levy, 1981:244)

Los nuevos aliados de la burguesía serían ahora los abogados. Su actitud benevolente durante los últimos tiempos les había redituado muy bien en sus bolsillos. Los frutos de esta alianza aparecieron en la revolución inglesa de mediados del siglo XVII y en la francesa del siglo XVIII.

3. El triunfo de la burguesía. La hegemonía de la ideología jurídica liberal (1600-1804)

En esta larga lucha iniciada desde el siglo XI, los burgueses consiguieron, ya para el XIX redactar sus propias leyes y moldear el sistema jurídico según sus intereses; crearon sus propios tribunales, establecieron zonas de libre comercio y, finalmente, se hicieron del poder sobre las naciones. Las tensiones con los monarcas ya no encontraban tregua, la circulación de mercancías y esclavos que había tenido lugar luego de la invasión del territorio después denominado como América, había generado una extraordinaria cantidad de riquezas por las que ahora competían. No querían rendir cuentas, no querían pagar impuestos. Quienes antes habían sido sus aliados, les significaban, ahora, el peor de los obstáculos.

En 1660 se extirparon del derecho inmobiliario, por ley, los últimos elementos feudales. Los tribunales de derecho común pasaron de una disposición esporádica a recibir pruebas sobre la costumbre mercantil a una incorporación abierta del derecho mercantil. “El derecho mercantil —pudo escribir lord Mansfield a fines del siglo XVIII— es el derecho del país”. Florecieron las

sociedades por acciones y otros mecanismos de confluencia de capitales. Las empresas comenzaron a crecer fuera de las ciudades tradicionales, al margen de los privilegios burgueses y en la proximidad de las fuentes del carbón, de los cursos de agua, los puertos o del nuevo sistema de canales. (Tigar y Levy, 1981:249)

Si bien para entonces su triunfo no era total, los cambios fundamentales en la estructura social y las nuevas leyes les permitían sacar partido y revolucionar el proceso de la producción. Las prerrogativas y los excesos de la monarquía se volvieron más chocantes y acumulaban, cada vez, mayor descontento. Acompañando estas transformaciones, filósofos y juristas se dedicaron a construir una nueva visión del ser humano acorde con las transformaciones que se estaban suscitando. Thomas Hobbes y John Locke —en Inglaterra—, Jean Jacques Rousseau³¹, François Voltaire y el Barón de Montesquieu, Charles Louis de Secondat —en Francia—, entre otros, cada uno en su tiempo y bajo su contexto, expresaron al “hombre moderno” que sería, luego, el sujeto de las revoluciones. En la Francia revolucionaria, a la Asamblea se le hizo hincapié en la creación de un derecho de propiedad, uniforme e indivisible, de usar y abusar de aquello que se posee. Se instauraba entonces no sólo un nuevo derecho de propiedad que creaba una supuesta relación entre la persona y la cosa, sino, paralelamente, un derecho subjetivo y, por tanto, un sujeto.

De un lado, la filosofía moderna y renacentista puso acento en una visión del ser humano desposeído de todo vínculo comunitario, haciendo aparecer como natural un derecho subjetivo y glorificando al comercio como una fuerza civilizatoria y unificadora a nivel global³². De otro, los juristas de la burguesía construyeron sistemas jurídicos basados en dos pilares fundamentales: la propiedad privada y el contrato. Ambos justificados bajo la

³¹ Aunque hay que aceptar que existe toda una discusión sobre el carácter político de las doctrinas roussonianas —que algunos ubican en el liberalismo, mientras que otros lo acercan más a una especie de socialismo, gracias a la crítica feroz que hace en su obra *El origen de la desigualdad*—, también es cierto que Rousseau pensó en el individuo y en el contrato y que gran parte de sus fundamentos políticos están coherentemente enmarcados en la producción teórico-ideológica del liberalismo.

³² “Habéis de convenir que antiguamente los diversos pueblos solían comunicarse muy poco entre ellos, que no existían relaciones entre Estados, que los pueblos se encontraban únicamente para hacerse la guerra, es decir, para exterminarse unos a otros”. Es a esos tiempos pasados a los que el autor de *El espíritu de las leyes* atribuye “los derechos insensatos de la reversión y del naufragio”. “Los hombres —escribió— pensaban que los extranjeros no estaban ligados con ellos por ningún lazo de derecho civil; nada les debían, por un lado, por vía de la justicia y nada les debían, por otro, por vía de la clemencia”. Pero el comercio, con su desenvolvimiento, nos curó de aquellos prejuicios bárbaros y destructivos. Unió y agrupó a los hombres de todos los países. La brújula abrió el universo. El comercio lo civilizó” (Tigar y Levy, 1981:235).

premisa de un derecho natural³³, incluso divino³⁴, con el que cobraban sentido. La filosofía y la ideología jurídica liberal no pueden entenderse separadas de este largo proceso de ocho siglos en la consolidación de la clase mercantil y burguesa como dominante. No surgen de una racionalidad que alcanzó alguna cumbre luego de que la “edad oscura” tuvo su fin, no aparece como una luz que ilumina los nuevos senderos de la libertad y del progreso de la humanidad. Son el resultado directo de las condiciones materiales en las cuales surgieron.

La Revolución Inglesa que culminó en 1688 dio como resultado el *Bill of Rights*, la Carta de Derechos; la Revolución Francesa de 1789 produjo el Código Napoleón³⁵. Ambas producciones jurídicas son notablemente similares porque reflejan los mismos intereses de la burguesía que estaba triunfando.

El Estado capta los cambios profundos del siglo XVIII que se manifiestan en la Revolución; se racionaliza y centraliza; crea la ideología y los mitos que lo legitiman. La nueva ideología emergente del Iluminismo y del proceso revolucionario establece un lazo indisoluble entre Estado,

³³ Como sostenía el jurista británico William Blackstone en sus *Comentarios sobre las leyes de Inglaterra* (1765): This will of his Maker is called the law of nature. For as God, when he created matter, and endued it with a principle of mobility, established certain rules for the perpetual direction of that motion, so, when he created man, and endued him with free-will to conduct himself in all parts of life, he laid down certain immutable laws of human nature, whereby that free-will is in some degree regulated and restrained, and gave him also the faculty of reason to discover the purport of those laws (1893:40-41).

³⁴ Recordemos la conveniencia de los argumentos que daba Locke en el §33 de *Segundo tratado sobre el gobierno civil*: “Dios a los hombres en común dio el mundo, pero supuesto que se lo dio para su beneficio y las mayores conveniencias vitales de él cobraderas, nadie podrá argüir que entendiera que había de permanecer siempre común e incultivado. Concediólo al uso de industriosos y racionales, y el trabajo había de ser título de su derecho, y no el antojo o codicia de los pendencieros y contenciosos”.

³⁵ El tratamiento de la producción normativa de las comunidades indígenas como “usos y costumbres”, como señala Oscar Correas, viene, precisamente de dicho código: “El llamado Estado-nación, no era sino el intento de ocupar un territorio y una población, fingiendo que eran uno: un territorio, y una población. Lo cual chocaba notablemente con la realidad: ni había un territorio, ni había una población; no había, a las fechas napoleónicas, un sistema normativo que unificara tales cosas. El mercado único —el estado-nación no es sino el mercado sin el cual no se puede reproducir el capital— no existía. Francia ni siquiera era un conglomerado de habitantes que hablaran el mismo idioma, pero la clase social que inspiraba a Napoleón, tenía muy claro que la edificación de un estado moderno —un mercado—, requería un sistema jurídico sin rivales para la población y el territorio que alcanzara a dominar su ejército. Y eso estaba muy claro para los juristas que le hicieron a Napoleón su código: la ley tenía que ser igual para todos, y había que hacer desaparecer todo vestigio medieval de autonomías (...). Pero, también sabían, esta destrucción no puede lograrse de un golpe normativo y, con sabiduría, el código aceptó que las obligaciones debieran cumplirse conforme con este código, “o conforme con los usos y costumbres del lugar” *siempre que no contravengan las disposiciones de este código* (...). Como puede notarse, la expresión “usos y costumbres” tiene, en su origen, un sentido peyorativo: sólo se aplicarán estas normas “no oficiales” —la misma existencia del código las hacía no oficiales, siendo que habían venido siendo muy “oficiales”— cuando los jueces decidieran que no contradecían el código. En suma, una deferencia momentánea para normas cuya efectividad era imposible destruir inmediatamente, pero que tampoco alcanzaban la categoría de “derecho”. Puede verse, ahora, la trampa ideológica que consiste en nombrar a los sistemas jurídicos indígenas, con la expresión que tradicionalmente los juristas descalifican cualquier norma que no sea producida por los funcionarios del estado hegemónico” (2007:130-131)

razón, pueblo, nación. Tras este velo ideológico, el Estado es promotor y productor de la nación más que a la inversa; hace converger los caracteres locales y regionales, los homogeneiza y absorbe en la identidad colectiva de lo territorial y lo nacional. (Kaplan, 1993:109)

Ambas experiencias aparecen, vistas desde abajo, como el resultado de un ajuste de la clase dominante para proteger sus intereses; por eso es comprensible que la radicalidad de los discursos y de las acciones fuera tornándose cada vez más moderada, apelando a formas “más civilizadas” de hacer política, pero, al mismo tiempo, desdeñando las demandas por la nivelación de las riquezas y la real distribución de la tierra. Portalis, jurista y político francés, construía la versión oficial de la lucha burguesa y del código civil de la siguiente manera:

Para suprimir el sistema odioso de los privilegios y las preferencias y precaver su renacimiento, algunos procuraron nivelar todas las fortunas tras haber nivelado todos los órdenes sociales... Pero luego se destacaron ideas más moderadas; las primeras leyes se enmendaron, se exigieron nuevos planes: se comprendió que un código civil debe prepararse con sapiencia, y no imponerse con furor y prisas. (Tigar y Levy, 1981:217)

Estas dos experiencias han sido la inspiración de todas las demás revoluciones burguesas que se sucedieron con posterioridad. En América Latina, los movimientos independentistas del siglo XIX también hicieron uso de las fuerzas más radicales que buscaban la transformación real de las condiciones materiales y espirituales en las que se vivía bajo el dominio colonial y, en el momento de la victoria, no sólo les dieron la espalda sino que lucharon contra ellas. El caso de México y el triunfo de los constitucionalistas y la victoria sobre las reivindicaciones más campesinas e indígenas es paradigmático. También en relación con la producción jurídica, muchos códigos civiles redactados una vez conseguida la independencia de las metrópolis, son virtualmente idénticos al Código Napoleón. No se trata de una cuestión menor, como suele enseñarse en las escuelas de derecho. No es ignorancia, ni un cierto infantilismo que copia lo que otros ya han hecho. Es más bien la muestra de que han servido a intereses que son similares. Es completamente racional y estratégico.

Desde nuestra perspectiva, estas luchas, tanto las que se dieron al interior de los países europeos como las que ocurrieron en tierras americanas, dadas sus respectivas particularidades, llevan inscritas diferentes maneras de concebir la justicia, que parte de una posición antagónica a los intereses de la clase burguesa. Lo que ocurrió es que, aquellos

que llegaron a hacerse del poder del Estado y de la creación del derecho, construyeron una versión de la justicia apegada a una nueva visión del ser humano y de la relación que establece con el mundo en el que vive y del que forma parte.

Por encima y más allá de las especificidades nacionales, el moderno Estado liberal, en su organización y en su funcionamiento, presupone e implica, induce o coproduce premisas, fuerzas y estructuras, tendencias y cambios, de la economía capitalista y de la sociedad burguesa, que contribuyen a configurar a la vez su naturaleza y sus funciones, sus bases y los contenidos de sus políticas, sus realizaciones y sus límites. (Kaplan, 1993:109)

Dos son los pilares sobre los que se sostienen los diferentes sistemas jurídicos nacidos en la fase del triunfo de la burguesía: el contrato y la propiedad privada. Detengámonos a analizar cada uno de ellos, para después estudiar de qué manera la ideología jurídica, con el discurso del “derecho natural” logró hacer que cobraran una fuerza casi divina no sólo en la codificación normativa de los sistemas jurídicos, sino, fundamentalmente, en la comprensión y construcción de las relaciones sociales.

La idea jurídica del contrato ha sido, quizás, la más importante desde el siglo XI para la clase mercantil que empezaba a dar sus primeras batallas en Occidente. Del siglo XI al XVII la burguesía estuvo luchando por incorporar formalmente las relaciones contractuales en el derecho común, la dificultad estribaba, sobre todo, en que

las relaciones feudales se derivaban de la noción de supremacía y sumisión: unos eran más débiles que otros; los más fuertes peleaban a caballo y conducían a la batalla a los débiles —a pie— y así sucesivamente [...] El derecho contractual, por el contrario, tiende a tratar a todas las partes como iguales. Cuanto más complejo es el sistema comercial, más anónimas se vuelven las partes a ojos de la ley (Tigar y Levy, 1981:146).

Y, en este sentido, las resistencias de los señores feudales para mantener las relaciones de sumisión sobre las cuales basaban su existencia fue enorme. Reconocían la fuerza demoledora del contrato en las relaciones que sostenían todo su poderío; incluso podría afirmarse que es el contrato la fuerza motriz de la burguesía que provocó la transición del feudalismo al capitalismo. El contrato aparece, pues, como un arma de doble filo: por un lado, logra cortar las relaciones jerárquicas impuestas en el feudalismo pero, por otro, oculta las nuevas relaciones de clase que van construyéndose conforme la burguesía asciende en sus alianzas con la Corona y en sus logros jurídicos. Esta idea de que el contrato obedece a un acuerdo libre de voluntades individuales, está cargada de

presupuestos que el derecho canónico, la filosofía y los juristas burgueses buscaban de una u otra manera justificar.

Para empezar, la idea del ser humano como individuo con una voluntad volcada hacia sí mismo y libre “abre dispositivos de relación social (...) La posibilidad de relacionarse mediante vínculos contractuales es lo que le otorga al dispositivo psíquico la percepción de portarse a sí mismo y no tener, necesariamente, lazos orgánicos de solidaridad con el otro o con los grupos y las clases, bastando por tanto que se tenga únicamente a sí mismo” (Mascaro, 2010:43-44) Cuando recorremos nuevamente la historia, los conceptos aparecen como elucubraciones meramente ideológicas. Los campesinos que eran contratados como mano de obra en las nuevas manufacturas textiles en Inglaterra, en muchos casos, acababan de sufrir la liquidación de sus identidades y de sus formas de vida comunitarias a partir del cercamiento de las tierras que compartían con otros. Sin poder pagar por las tierras donde antes cultivaban o pastaban, sin ser capaces de recurrir ya a ningún señor que hiciera “el favor de rescatarlos” de las malas cosechas, se vieron obligados a ofrecer su fuerza de trabajo. No eran “libres” de hacerlo, por el contrario, no podían no hacerlo, si querían sobrevivir en las nuevas circunstancias en las que habían sido arrojados por las fuerzas reales aliadas a la clase mercantil. En el contrato, como bien señala Marcos Kaplan,

Cada uno persigue sus “intereses”. Es decir, que todos los lazos de “comunidad” solidaria que reposaban sobre el principio de “todos para todos” están rotos, y sólo en la familia continúan arrastrando todavía una existencia lánguida, que lenta e indeclinablemente va extinguiéndose. Relaciones sociales contractuales unen a unos con otros, y todos se inclinan ante el principio “cada cual para sí”. Lo que significa que los hombres ya no se sienten recíprocamente unidos por sentimientos, simpatías o deberes, sino por “intereses” de toda especie, o sea por problemas cuya raíz se encuentra en el propio provecho. (Kaplan, 1993:112)

Ya hemos visto cómo van transformándose las primeras ciudades en Inglaterra y Francia, cómo el espíritu de la competencia y de la búsqueda de beneficio personal fue apareciendo conforme el comercio fue expandiéndose y las riquezas acumulándose. No es que la teoría o la ideología de los contratos transformaran las relaciones sociales, “la transformación es cuestión de poder, de apropiación y dirección de un sistema de producción” (Tigar y Levi, 1981:200); la ideología de los contratos, aparece, más bien, como el resultado de sistemas de mercantilización y de producción capitalista, que terminaron volviéndose hegemónicos.

Incluso esa manera anónima del aparecer del sujeto ante la ley, del “sujeto de derecho” será el reflejo de lo que en la filosofía conoceremos como “el hombre” en abstracto, el ser humano desposeído de todas las condiciones materiales e históricas que condicionan su subjetividad; escondiendo, así, las diferencias de clase³⁶ presentes en toda relación contractual y presentando a las partes como “iguales”³⁷. La clásica igualdad formal de los liberales que nada tiene que ver con la igualdad por la que los niveladores en Inglaterra, los *sans coulottes* de la Revolución Francesa o posteriormente los de la Comuna estaban luchando ni, tampoco, la “igualdad” de aquellos que en estas tierras clamaban sin ser, propiamente, reconocidos como “humanos”.

Otra particularidad fundamental del contrato es su carácter de legislación privada que, para los juristas de las instituciones feudales, resultaba sumamente controversial. La facultad que podría llegar a tener “cualquiera” para crear derecho a partir de su propia voluntad sin que se ajustara necesariamente a las relaciones jerárquicas acostumbradas, ya mostraba sus peligros. Esta esfera privada, ajena a las estructuras feudales, pero también a la administración real, será una de las demandas fundamentales de la ideología jurídica burguesa. La invención de la dimensión privada, no sólo ayudó a la destrucción de las relaciones feudales sino que, además, configuró el papel de los gobiernos en el Estado moderno: “crear un conjunto de instituciones que obliguen a las partes a cumplir sus contratos o a indemnizar por su incumplimiento” (Tigar y Levy, 1981:148).

La idea del contrato también generó una serie de suspicacias dentro de la Iglesia,

para algunos teóricos canonistas, además, esas reglas rígidas se apartaban del elemento moral de la promesa y podrían emplearse para oprimir a los pobres. Los tribunales reales también se

³⁶ Ahora, añadiríamos, también, la diferencia de género y de raza que quedan ocultas en esa igualdad formal. La crítica al patriarcado y al racismo propios de la modernidad, acusa también esta igualdad formal, sobre todo aquella que ha nacido en la periferia. El feminismo blanco, europeo, de lo que se ha dado en llamar la “primera ola”, buscaba el reconocimiento de la igualdad frente a la ley y el disfrute de derechos, a la par que los hombres; pero desde la periferia, las voces afrodescendientes, “indígenas” y contestatarias del género y de la normalización de la sexualidad, que surgen en el Caribe y en América Latina, que han sido sometidas a la colonización, a la esclavitud y condenadas a la pobreza, el reclamo nace transido de una experiencia de opresión múltiple que puede ser ubicada en un grado de «exterioridad» mayor —apoyándonos en la categoría dusseliana—, desde el cual se evidencian las zonas más oscuras de la imagen que la modernidad ha construido de sí misma, enseñándonos que el problema ha dejado de ser un problema meramente de inclusión y se ha convertido en un cuestionamiento directo al orden de las cosas, una apuesta política por la destrucción del mundo de dominación moderno, capitalista, blanco, heteropatriarcal, racista y burgués y, al hacerlo, permite, además, la preconfiguración de otro mundo por venir.

³⁷ Como sostiene el maestro Correas en su *Crítica al derecho moderno*: “Lo cierto es que los contratos son intercambios, que la voluntad subjetiva es sólo la expresión de la voluntad objetiva de las mercancías” (2013:93)

resistieron a llevar a sus últimos límites la teoría puramente objetiva de los contratos, por la cual el documento escrito resultaba de eficacia suprema independientemente de su justicia o de la fuerza relativa de las partes, lo que llevó a que los profesionales del derecho protestaran contra la “equidad” de los parlamentos (Tigar y Levy, 1981:148-149).

Sin embargo, muy pronto, los intereses eclesiales en la acumulación hicieron que el derecho canónico fuera también flexibilizándose y aceptando moralmente al contrato como parte de las nuevas relaciones. Incluso la idea del libre arbitrio viene a jugar un papel fundamental para corresponderse con la idea de la libertad que cada persona tenía para llevar a cabo contratos con otras. Como sostiene Mascaro: “Nociones como las cristianas de salvación por los actos, por fe o gracia, relacionadas a cada individuo y no al grupo ni al pueblo pasan a ser reconfiguradas para que la subjetividad y su voluntad resulten como elementos centrales de la socialidad contemporánea.” (2016:43)

Cuando el contrato terminó por instalarse dentro del derecho común en el siglo XVII, mostró de manera mucho más clara las ventajas de clase que traía consigo, haciendo aparecer la relación entre los dueños de las manufacturas nacies y los trabajadores como una relación individual. Se prohibió, así, la asociación de los trabajadores y cada uno tenía que verse directamente con su patrón, con las numerosas desventajas que esto trae consigo. A pesar de las evidentes causas de la reaparición de la figura del contrato desde el siglo XI, los juristas burgueses buscaron acomodarlo en los principios del derecho natural, haciéndolo pasar como “la expresión de verdades eternas en que descansa la ley moral de todos los pueblos” (Tigar y Levy, 1981:232). Sus leyes, afirmaban, nacían de la conciencia y de la razón. Sin embargo,

el derecho contractual no surgió a la vida ni se estableció sobre la base de la justicia intrínseca evidente de sus principios. El campo de operación de los contratos está limitado por el sistema de relaciones económicas, y este sistema a su vez está determinado por el nivel técnico, por la fuerza de las clases contrapuestas y, en general, por el grado de evolución de las fuerzas productivas. (Tigar y Levy, 1981:199)

La idea del contrato pues, es el reflejo de las relaciones sociales y económicas que reproduce la clase mercantil y se han ido adaptando conforme las condiciones económicas lo van requiriendo. Las maneras de entender el contrato y de justificarlo teóricamente no sólo se juegan en una dimensión jurídica o incluso económica, sino que necesitan la construcción de una visión sobre lo humano y sobre el mundo. Una de las grandes virtudes

del *Jus Gentium* para el Imperio Romano era que ampliaba la noción de “hombre” y permitía el comercio con aquellos que no fueran propiamente romanos.

Hay que decir, además, que las relaciones contractuales se consolidaron con fuerza ahí donde las relaciones económicas de un mercado comercial en expansión se volvieron hegemónicas. Sucedió en el Imperio Romano, en Bizancio y después en España, Holanda, Inglaterra y Francia. Luego de las oleadas de colonización que dieron vida al comercio entre Europa y el resto del mundo, todos los demás continentes adoptaron, también, las relaciones contractuales como la base para explicar de manera general, las relaciones que los individuos crean entre sí y que mueven la producción de la riqueza en la sociedad.

Algo que nos queda claro es que la noción dieciochesca del Estado del *laissez-faire*, ha implicado una paradoja en la historia del liberalismo. Desde siempre el Estado ha tutelado las relaciones comerciales, ofreciendo su fuerza para contener los poderes que se les oponían o ayudando a resolver los problemas financieros que aparecían en el curso de las inversiones. Cuando nacían las primeras ciudades y comunas, los juristas que les eran favorables pedían al rey que intercediera por ellas como lo haría por un niño; cuando las comunas encontraron la resistencia de los señores feudales para la adecuación del derecho común a los principios burgueses del derecho mercantil, los Tudor dieron también su apoyo a la clase comerciante. En todo caso, esas relaciones económicas de las que el contrato era una expresión, precisaron de un poder político fuerte y centralizado que mantenía las condiciones necesarias para la acumulación de la riqueza en ciertas manos.

Ahora bien, en la fase de ascenso de la burguesía, las nuevas relaciones contractuales empezaban a confrontar de manera más clara las relaciones de vasallaje y de sumisión sobre las que se sustentaban los poderes feudales en Occidente. La destrucción de estos poderes conllevaba, necesariamente, la modificación del derecho inmobiliario, del derecho a la tierra, que era el principal elemento de esas relaciones jerárquicas.

La propiedad feudal, como señala Kaplan,

se encontró a menudo insertada en restricciones del uso y de la disposición, y en complicaciones del título mismo. La tierra sobre todo se ahogaba bajo un tejido denso de derechos incompatibles de enajenación y de usufructo, tanto oficiales como consuetudinarios, que formaban un potente obstáculo a la explotación productiva. Pero con el tiempo, las naciones de Europa occidental vieron una proporción creciente de la riqueza nacional tomar la forma de la plena propiedad – plena, en el sentido que los diferentes componentes de la posesión se unían en la persona o personas del poseedor, que podía servirse del objeto de la posesión y disponer de él como le

plugiera. Concomitante a esta evolución, e incluso contenida implícitamente en ella, la garantía de propiedad se iba afirmando —condición indispensable de la inversión productiva y de la acumulación de las riquezas—. (Kaplan, 1993:132)

El reinado de Enrique Tudor en Inglaterra, convenientemente aliado a las clases mercantiles, logró acumular en sus manos “una sexta parte de las tierras de Inglaterra, con una renta igual o mayor que la que hasta entonces obtenía” (Tigar y Levy, 1981:193). La confiscación de los bienes de la Iglesia puso a disposición enormes cantidades de tierra a los intereses del mercado. Estas tierras se encontraban principalmente fuera de las ciudades y

no habían sido cultivadas por los monjes que las poseían, sino por arrendatarios que residían en las aldeas y hacían pastar a sus escasos animales en las tierras comunes. Pero la explotación eficiente de estas propiedades para propósitos comerciales exigía reunir la producción de lana en bruto con la manufactura textil; esto a su vez implicaba el cercamiento de las tierras comunes y la transformación de los aldeanos en obreros asalariados. (Tigar y Levy, 1981:194)

Fue esta la razón por la que granjeros y pañeros tomaran las armas contra la confiscación de las propiedades eclesiales, no porque defendieran a la Iglesia, sino porque era el uso comunal de estas tierras lo que ayudaba a la reproducción su vida³⁸. El Estado sofocó las rebeliones y la concepción burguesa del derecho de la propiedad logró, mediante la fuerza, imponerse. Por su parte, el cercamiento de las tierras también trajo consigo una serie de levantamientos campesinos que luchaban para que sus tierras de uso común no fueran puestas en venta. De nuevo, la fuerza del Estado logró derrotar las rebeliones y los campesinos tuvieron que abandonar los campos para convertirse en obreros jornaleros. Después de la Revolución Francesa, un campesino exclamaba: “¿Qué habremos ganado con destruir la aristocracia de los nobles para sustituirla por la de los ricos?” (Tigar y Levy, 1981:227). La concepción burguesa de la propiedad había triunfado y los más desventajados fueron, desde entonces, los más pobres, que no encontraron en ninguna de las dos revoluciones, ni en la inglesa ni en la francesa, la liberación de sus males sino nuevos sometimientos.

Esta concepción se basa, principalmente, en la idea de que la propiedad es un vínculo entre la persona y la cosa, sin otras obligaciones que la de poseer y usar en beneficio

³⁸ Algo similar a lo que ocurrió en nuestro país, siglos después, como respuesta a la ley Lerdo y a la confiscación que hizo Juárez, el “indígena” liberal, de las propiedades de la Iglesia.

personal (Tigar y Levy, 1981:194-195). La propiedad recibe su forma puramente económica, como enseña Marx, descartando todos sus atractivos y asociaciones políticos y sociales.

La institución de la propiedad, en el sentido que adquirió en el derecho burgués, sitúa a una persona y una cosa ligadas por una norma jurídica llamada propiedad o dominio. La sociedad humana se descompone en individuos aislados, y el mundo de las cosas se disgrega en artículos separados. No puede hablarse ya del deber de usar la propiedad, ni de comportarse respecto de los demás en una forma determinada: todos esos deberes, en cuanto pueden ser impuestos por la ley, constituyen *prima facie* derogaciones del “derecho de propiedad” fundamental. (Tigar y Levy, 1981:187)

Las tierras de la Iglesia pasaron a mano de la burguesía y los hospicios y otras instituciones fueron sustituidas por cárceles y talleres que buscaban hacer del campesinado expulsado de sus tierras, la fuerza de trabajo motriz de las nuevas relaciones capitalistas. Muchos señores feudales, bajo este nuevo contexto, optaron por desechar el sistema feudal a cambio de “un pago en efectivo cuatro veces por año y una suma única que podía ser en efectivo o en especie” (Tigar y Levy, 1981:162). La nobleza estaba en decadencia y empezaba a sufrir los efectos del capitalismo en el empobrecimiento de sus arcas. La burguesía no sólo se hacía de las tierras que los Tudor ponían a su disposición luego de la confiscación a la Iglesia, sino que también lograron ir adquiriendo las tierras de esa nobleza empobrecida, aumentando así su poderío económico, territorial y político.

Desde muy temprano, fue clara la manera en la que el burgués lucraba con el empobrecimiento de los señores feudales y con la destrucción de la vida comunal de los campesinos. Pero, bajo el manto de las nuevas leyes que fundamentaban las relaciones contractuales, este afán de lucro no correspondía a ninguna falta jurídica que pudiera ser castigada. La ideología que hacía de la propiedad un derecho natural, fue sustentada, sobre todo, por aquellos

que ya poseían tierras o estaban en proceso de adquirirlas en el curso normal del comercio; era un modo de afirmar que quienquiera hubiera conseguido hacerse de una porción de la superficie terrestre... debía poder conservarla. (Tigar y Levy, 1981:196)

Así como decíamos del contrato, también la idea de la propiedad va modificándose conforme las relaciones económicas y políticas lo van requiriendo. Si bien la idea de propiedad dentro del sistema feudal acertaba en considerarla como una relación entre

personas, la sumisión que traía consigo mantenía una estructura de dominación que mantuvo a pueblos enteros bajo el yugo de sus señores, impidiendo la capacidad comunitaria de reproducir su vida; pero, también, constituía una especie de tutelaje o garantía en tiempos de guerras continuas por el control de los territorios en las todavía incipientes naciones.

La idea de propiedad burguesa parte, como la del contrato, de otra ficción o supuesto: que los individuos nos relacionamos con las cosas. Esta idea ayuda también a fragmentar la sociedad en individuos inconexos y a crear un mundo de cosas aparte de ellos con el cual nos relacionamos. Es en este sentido que Locke puede justificar el cercamiento de las tierras y la apropiación de los baldíos a partir del trabajo, sosteniendo que no hay ningún perjuicio en contra de los demás individuos, ya que la propiedad no representa ninguna relación entre ellos sino, simplemente, el derecho natural que el humano hace valer a partir de su trabajo³⁹.

En la sociedad preindustrial, basada en la producción de materias primas, en la acción más o menos directa y elemental sobre y contra la naturaleza, y sometida a la ley de rendimientos decrecientes, la institución básica es la propiedad. Respecto a ella, la evolución a partir y a través de la modernidad, ya bajo la monarquía absoluta, es cada vez más favorable a su reconocimiento y garantía, y sólo aguarda su consagración plena y definitiva en el Código Napoleón. Con la sociedad industrial, organizada en torno a la energía y al capital, la institución de la propiedad se extiende y enriquece su contenido. Pero es el contrato lo que se vuelve la institución básica. (Kaplan, 1993: 132)

Ninguno de estos dos pilares, el contrato y la propiedad, hubieran cobrado tanta fuerza si no se hubiera apelado al derecho natural, que hacía de las ficciones que hemos hablado previamente, verdades universales justificadas por la naturaleza racional del ser humano o por Dios. También el derecho positivo, que abandonaba las pretensiones de justificar con elementos trascendentes, fue utilizado siglos después con la finalidad de conseguir una legitimidad humana, temporal, de las relaciones de dominación que ya se había vuelto hegemónicas.

³⁹ En el §31 sostiene que: “Dios y su razón le mandaron sojuzgar la tierra, esto es, mejorarla para el bien de la vida, y así él invirtió en ella algo que le pertenecía, su trabajo. Quien, en obediencia a ese mandato de Dios, sometió, labró y sembró cualquier parte de ella, a ella unió algo que era propiedad suya, a que no tenía derecho ningún otro, ni podía arrebatarle sin daño”.

En estas tres fases que hemos descrito del desarrollo de la ideología jurídica burguesa, es posible observar cómo la propia producción toma la forma de relaciones jurídicas y políticas particulares, que, como bien señala la historiadora estadounidense Ellen Meiksins Wood:

no son meros reflejos secundarios, ni siquiera apoyos externos, sino componentes de estas relaciones de producción. La “esfera” de la producción es dominante, no en el sentido de que se ubica aparte de estas formas jurídico-políticas o que las precede, sino más bien en el sentido de que éstas son precisamente formas de producción, los atributos de un sistema productivo determinado. (Meiksins Wood, 2000:34)

Sistema productivo que dio a luz una serie de nuevas instituciones jurídicas que fueron creadas para y por la burguesía, con ayuda de los filósofos y de los juristas, los productores de las ideas que estarían reforzando, incluso hasta hoy, la producción material de la vida basada en la acumulación de la riqueza y la organización política y social en manos de una clase.

I.I.II. América Latina: México y Perú

Siguiendo la propuesta de Madelaine Levy y Michel Tigar, nosotras también quisiéramos hacer una especie de periodización por fases que muestre las pugnas, el ascenso del capitalismo en el orden jurídico y la manera en la que se fue despojando poco a poco la capacidad política, regulativa, productiva y hasta espiritual de los pueblos que se encontraron en la región conquistada. Marcar las líneas de inicio y fin de dichas fases no es sencillo, es tan complejo el ir y venir de los conflictos, sus avances, sus contradicciones, sus reveses entre los diferentes actores —la Corona, los encomenderos y los pueblos originarios—, que hemos decidido delimitar las fases a partir de diferentes legalidades que muestran, al final de cuentas, las relaciones de poder que van enunciándose en ellas.

Es así que hemos dividido el proceso en tres fases: la primera que inicia con la Conquista y la Capitulación de Santa Fe y abarcaría hasta la promulgación de las Leyes Nuevas, no como una etapa propiamente dicha —porque en todas las etapas se sucedían de manera simultánea diferentes intereses con diferentes grados de actualización en las estructuras de poder que gobernaban el mundo hispanoamericano de la época—, sino más bien como un momento que concretiza las diferentes tendencias en algunas legislaciones claves en las que se dirimía el conflicto por el poder en las Américas.

La segunda, que va desde 1542 con las Leyes Nuevas y la victoria en letra de Las Casas y los dominicos, hasta la Recopilación de 1680, que refleja ese espíritu evangelizador e imperialista, al mismo tiempo, del Estado monárquico español. La Corona estaba legitimada a exigir tributo de los pueblos considerados ahora, por la “guerra justa”, como “vasallos” y, ese tributo era como la sangre que le daba vida al cuerpo burocrático, que cobró forma en los virreinos con el objetivo político-económico de sostener la soberanía de la Corona Española en estos territorios. La pugna con los encomenderos se dirimiría, ahora, por dos razones: no sólo por la controversia ética filosófica y teológica que los discípulos de la Escuela de Salamanca habían planteado; sino, además, por una crisis del sistema tributario que obligó a los doctos en derecho a replantearse el funcionamiento y las instituciones que mantendrían sana la Hacienda de la Corona.

La tercera fase la ubicamos desde la Recopilación de 1680 hasta las constituciones de independencia tanto de México (1824) como la de Perú (1823). Se da una contradicción frontal: por un lado, la posición regalista, centralizadora, de un Estado cada vez más

moderno y racionalizado que manda extinguir las encomiendas pero que no logra detener la concentración de poder político que una burguesía muy peculiar en ambas regiones, no estaba dispuesta a perder; de ahí, el germen republicano que daría lugar a las constituciones de independencia.

Es tan compleja la historia en cada una de las fases que consideramos necesario caracterizarlas, deteniéndonos de manera sintética en algunos rasgos sobre los cuales quisiéramos llamar la atención. Este será nuestro análisis del proceso histórico, que llevó al derecho indiano, como derecho moderno, a la legitimación de las leyes que sostienen la balanza de la justicia hacia la normalización de las relaciones capitalistas. Nuestro argumento, en la tesis, para este punto, es que la idea de justicia nace de un contexto histórico que nos permite leer las pugnas que se dieron por la facultad de juzgar, por el principio político de la soberanía y por la territorialización del poder gubernamental y regulativo en la jurisdicción. También nos da la posibilidad de comprender cómo estas pugnas se constituyeron en un proceso imbricado, no lineal, de una especie de ideología jurídica liberal bajo la que se sostiene la dependencia y el neocolonialismo —y, algo que nos interesa de manera fundamental en nuestra investigación: el despojo de las capacidades político comunitarias y de las reproductivo comunitarias⁴⁰— continuando, así, esta tarea de desfetichización del derecho moderno y de sus categorías burguesas pero desde una mirada latinoamericana —una tarea a la que el maestro Dussel siempre nos conmina—. No estamos, como Levy y Tigar analizando solamente de qué manera la ideología jurídica liberal se fue introduciendo a lo largo de los siglos en las legislaciones europeas y adquiriendo cada vez más peso político, sino que, además de eso, nos correspondería hacer una crítica propiamente colonial, puesto que acá no podemos caracterizar a los actores en pugna como si fueran una réplica de aquellos que había en Europa.

Si bien es cierto, por ejemplo, que los encomenderos, como clase burguesa o protoburguesa en la colonia, tenía pretensiones señoriales, y peleaban por el derecho a una jurisdicción que le hacía semejarse al señor feudal en España, también es verdad que la exigencia de un derecho de perpetuidad sobre la encomienda, le acercaba, básicamente, a gozar de la propiedad privada de la misma, como un nuevo empresario salido de las

⁴⁰ E incluso, como nos ha enseñado un compañero cajamarquino, acérrimo crítico del colonialismo, el despojo de la propia espiritualidad de los pueblos y las comunidades.

entrañas del propio colonialismo. Señor feudal o empresario, el encomendero, además, debía evangelizar, pero, al mismo tiempo, esclavizar y enviar a las minas. La encomienda es una especie de pliegue que se da entre el despotismo tributario, la esclavitud, el trabajo forzado, la servidumbre y, en algunos momentos, hasta el trabajo asalariado, y que da origen a las relaciones capitalistas; así, con esa complejidad que nos ha mostrado Semo en su *Historia del capitalismo en México*:

A diferencia de lo que sucede allí, en la Nueva España la gran propiedad feudal privada no constituye la base del sistema de explotación. Predomina en cambio la propiedad inmanente del Estado. Basándose en una tupida red de burócratas, el Estado restringe los alcances y limita el desarrollo de la gran propiedad feudal y del señorío en sus diversas formas; impone a la comunidad un sistema de explotación tributario. En el siglo XVI, el Estado español no es un instrumento de los señores feudales novohispanos: se encuentra más bien en conflicto con ellos. Los intereses de la Corona, la Iglesia y las comunidades coinciden en su lucha contra el desarrollo de las grandes propiedades feudales; a pesar de su expansión a partir del siglo XVII, éstas siguen subordinadas al dominio tributario de la Corona. La propiedad “inmanente” de ésta condiciona la propiedad privada, y no es sino en la segunda mitad de los siglos XVIII cuando ésta comienza a adquirir el predominio y su victoria se sella tan sólo después del advenimiento de la independencia. (Semo, 1980:98)

Nosotras, que apostamos por una justicia comunitaria, vemos cómo en este proceso las comunidades fueron perdiendo con la fuerza, pero también con la legalidad, sus capacidades político reproductivas. Si bien es cierto que las formas comunitarias lograron sobrevivir mientras la Corona “les protegía”, no podríamos asumir que durante el proceso de conquista y colonización los despojos hayan sido menores o más justificables (en relación con el contexto de independencia y la República), como en algún momento lo sugiere Mariátegui en sus *Siete ensayos...* (2007:36), sino que, la Corona, al depender económicamente del tributo de las comunidades, legislaba a favor de las mismas, manteniendo a raya las pretensiones de acumulación (a costa de la fuerza de trabajo explotado y esclavizado de los pueblos originarios, pero también de afrodescendientes) y expansión (a costa del territorio que, en gran medida, había sido previamente habitado por los originarios) de los encomenderos.

Es decir, en el cuerpo del derecho se fueron instaurando nuevas formas de organización y de institucionalización del poder real y de los poderes locales que, por una parte, nos permiten hacer visible de qué manera se da el despojo y, por otra, cómo se va construyendo un nuevo sentido de mundo con sus propias nociones de justicia, sus propias

instituciones y su propia normatividad que negará, pues, otros sentidos, con otras nociones de justicia, otras instituciones y, por supuesto, diferente normatividad; los negará e, incluso, desde su posición jerárquica de poder, que en su origen no es racional sino colonial, determinará sobre si deben o no ser juzgados, como si, de manera efectiva, sólo existiera un modo y una manera de concebir la justicia que, por razones racistas, coloniales, económicas, no va a ser, propiamente, el comunitario —que en la mayoría de los casos y no por casualidad, se le relaciona con lo indígena—, sino el que da forma al Estado-nación moderno y a sus fundamentales principios de legitimidad, monopolio de la violencia y de la administración de la justicia.

1. De la Conquista a la promulgación de las Leyes Nuevas: la voz que clama en el desierto y la compulsión económica de la encomienda

Esta primera fase la iniciamos con la Capitulación de Santa Fe (17 abril de 1492), en la que los reyes católicos otorgan a Colón, no solo la calidad de Almirante, sino de “visorrey y gobernador general en todas las dichas tierras firmes e islas que como dicho él descubriere” (Capitulación, 1492), lo que le daba derecho a un diez por ciento de las ganancias obtenidas:

Que de todas y cualesquiera mercaderías, siquiera sean perlas, piedras preciosas, oro, plata, especiería y otras cualesquiera cosa y mercaderías de cualquier especie, nombre y manera que sean, que se comparen, trocaren, hallaren. Ganaren y hubieren dentro de los límites de dicho almirantazgo, que desde ahora vuestras altezas hacen merced al dicho Cristóbal, y quieren que haya y lleve para sí la decena parte de todo ello. (Capitulación, 1492)

Y era precisamente esta calidad de comerciante y los beneficios que su trabajo le otorgaría a la Corona, lo que la haría ceder no sólo este diez por ciento de las riquezas que despojaban u obtenían de la explotación de los pueblos originarios, sino que, con los cargos que le otorgó, le permitió tener jurisdicción y gobierno; aunque, supeditado, claro está, a los deseos de la Corona.

(...) a causa de las mercaderías que él trajera de las islas y tierras, que así como dicho es se ganaren o se descubriere, o de las que en trueque de aquéllas se tomaran de otros mercaderes naciere pleito alguno en el lugar donde el dicho comercio y trato se terná y hará, que si por la preeminencia de su oficio de Almirante le perteneciera conocer de tal pleito, plega a vuestras altezas que él o su teniente y no otro juez conozcan de tal pleito. (Capitulación, 1492)

Aunque la política de los reyes católicos cambió en relación con su trato hacia Colón y fue retirándole sus favores hasta arrebatarle todo el honor concedido, esta primera tensión entre quien invade, hace el trabajo de conquista y explotación, por un lado y, por otro, la orden real, estará manifiesta en todo el recorrido de las distintas fases hasta la independencia. Vale la pena señalar que estas pugnas, aunque eran de carácter político, pues tenían que ver con la conformación de las nuevas estructuras territorializadas de poder y las relaciones que ahí debían establecerse, realmente se dirimían, por la costumbre de la época, en el ámbito jurídico. En marzo de 1503, los Reyes dieron instrucciones a Zaragoza que

(...) hablaban de la reducción de los indios a pueblos regidos por un administrador español y un capellán; el administrador debía ser persona conocida que tuviera el lugar a nombre del rey, mantuviera a los vecinos en justicia, defendiera sus personas y sus bienes y vigilara que los indios sirvieran en las cosas cumplideras al servicio Real. El capellán debía enseñar a los naturales a pagar el diezmo a la Iglesia y al rey: “los tributos que de derecho debieren como vasallos”. Los Reyes pedían a Ovando informes sobre los servicios personales de los indios, a fin de determinar la mejor manera de utilizarlos en provecho propio y de los particulares: que viera si convenía que el rey diera de comer a los indios de servicio o que les pagara sueldo, por días o a otro plazo mayor; si debían enviarse los indios a las minas por cuenta de la Corona, o era mejor que trabajaran libremente, acudiendo al rey con una parte de lo que cogieran. Sobre los repartimientos en favor de los españoles particulares había la siguiente cláusula: “hemos sido informados que para haber más provecho del dicho oro (de la Isla), convenía que los cristianos se sirviesen en esto de los mismos indios; mandamos al gobernador y oficiales vean la forma que se deba tener en lo susodicho, pero los indios no sean maltratados como hasta ahora, *e sean pagados de sus jornales*, e esto se haga por su *voluntad*⁴¹, y no de otra manera. (Zavala, 1935:3)

La instrucción muestra cómo las políticas de la Corona se juegan entre un intento por llevar a la práctica los principios y la evangelización cristiana, además de las propias necesidades financieras y la ambición imperial. Por un lado, se asumía la libertad natural de los indios, pero, por otro, la relación de vasallaje propia de la conquista les daba, según, la legitimidad de obligarles a ofrecer tributo, por lo que, independientemente de tal libertad, debían ser compelidos al trabajo, sólo que —y aquí sí, en un dejo de ingenuidad o cinismo por parte de los reyes— sin usar el maltrato y considerándoles como trabajadores a los cuales debe darse un salario.

Esto en marzo, porque meses después, en diciembre, una vez recibidos los informes de Ovando, la reina Isabel dictó en Medina del Campo una cédula que consagraba legalmente

⁴¹ Cursivas en el original.

los repartimientos de indios, aceptando contra lo mandado en la instrucción anterior de marzo, el trabajo forzoso de los indígenas, aunque se les debía pagar salario por ser hombres libres, como se había declarado desde los primeros años de la colonización. La cédula de Medina del Campo explicaba, que habiéndose declarado la absoluta libertad de los indios conforme a las primeras instrucciones dadas a Ovando, huían de la comunicación de los cristianos y no querían trabajar ni con paga y que tampoco se les podía adoctrinar; que además, faltando a los cristianos de la Española quien les trabajara en sus labranzas y en coger el oro, no podían sostenerse. (Zavala, 1935:4)

Se aceptó, pues, el principio de la compulsión por encima del régimen contractual para el trabajo y la tasa salarial del jornalero quedaba a cargo del Estado. La relación laboral, en este sentido, se daba entre el poblador “indígena” y la Corona, no con el encomendero. La Corona, como bien sabemos, priorizaba sus intereses políticos y económicos por encima de los espirituales. En este mismo período empezó a discutirse la temporalidad de las encomiendas. La cesión que la Corona había hecho de su poder a los conquistadores, debía tener alguna temporalidad. La pregunta era: ¿debía ser perpetua, es decir, les pertenecían los encomendados de por vida? ¿tal derecho se heredaba?

Aunque Fernando el Católico había decidido renovar las encomiendas cada dos o tres años, argumentando también la libertad de los originarios, los resultados poco benéficos, ya que “retardaban las labores de las minas, con perjuicio de los colonos y de la Corona” (Zavala, 1935:6) le llevaron a dictar, en 1509, una sobre-carta a don Diego Colón, para que los españoles que tenían “indios” decidieran si se querían quedar con ellos, “pagando un castellano por cabeza [y que si] había personas meritorias sin indios, se les dieran de los nuevos traídos de las islas comarcanas, pagando también el castellano por cabeza” (Zavala, 1935:6). Para 1514, según testimonio de Bartolomé de las Casas, existían repartimientos por dos vidas (Zavala, 1935:9). Esto nos muestra el alcance que las encomiendas tuvieron gracias a que eran la base de la economía antillana.

El primer punto de quiebre realmente trascendental, se presentó en Santo Domingo hacia finales de 1511, cuando Fray Anton de Montesinos (que había llegado un año antes), enunció frente a los encomenderos aquella polémica homilía en defensa de los pobladores originarios, criticando ferozmente, desde los principios cristianos, el trato pecaminoso que los españoles tenían con ellos.

Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes

que estaba en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas con muertes y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿cómo los tenéis tan opresos y fatigados sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades en las que, de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decís los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿estos, no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño letárgico, dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis salvar más que los moros o turcos, que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (De las Casas, 2011:7)

¡Es tan potente este discurso! El sentido de justicia se encuentra de manera implícita en todo él: 1) juzga la crueldad y la tiranía, cuestiona la legitimidad de la servidumbre y la autoridad para hacer guerra a pueblos de paz; 2) hace presente eso que Dussel llama la “corporalidad viviente”: no les dan de comer y no les curan sus enfermedades, lo cual no puede ser sino injusto y, por último, sumamente fundamental: 3) hace la pregunta por la humanidad: “¿estos, no son hombres, no tienen almas racionales?”. Los dominicos en América, en diálogo con la secularización de la Modernidad hacen del «alma» una categoría racional; el propio grado de evangelización de los pueblos mostraba precisamente, el desarrollo de esa capacidad racional (al mismo tiempo que un alma) que los seres humanos poseen de manera universal y a partir de la cual es posible dar a conocer y comprender la palabra de Dios, el mensaje de salvación y la condena del pecado. 4) Pero también juzga la muerte del justo por el oro. Quien mata al justo, al inocente, mejor dicho, al que no tiene culpa porque “no conoce a Dios ni a su palabra”, no merece salvación. Se suponía que a los conquistadores se les encomendaba la evangelización de los “indios” pero lo que sucedía, realmente, era el abuso, el maltrato a los originarios que, en algunos lugares, sobre todo en las Antillas, terminó con el exterminio de los pueblos que ahí vivían, pueblos con historia, con experiencia humana que han sido acallados para siempre y, aunque otros sobrevivieron, la mortandad en masa, la sujeción forzada, el mestizaje, les forzó a transformarse en un proceso de adaptación y resistencia.

No hay nada que justifique tal dominación, ese el mensaje redentor y mesiánico de Montesinos que calará hondamente en pensamiento de Bartolomé de las Casas quien, por entonces, era encomendero, y renunció para dedicarse el resto de su vida a la defensa de los pueblos originarios, interviniendo una y otra vez sobre todo con Carlos V (1542-1552) para que dictara leyes que pusieran trabas y castigos al trato que los encomenderos les daban.

Dos notas más sobre el discurso: 5) la obligación de amar y 6) la experiencia ética que se da desde el entendimiento y desde los afectos. La *vox clamatis in deserto*⁴² “¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?”, nos recuerda a Pablo de Tarso cuando en su Carta a Corintios, les decía: “no he venido a hablarles desde el *logos*, sino desde el *pneuma*”. No era, de algún modo, la razón, sino el espíritu la vía por la que el evangelio, la buena nueva venía a ser anunciada, era un discurso político, pero no nacido de una filosofía racional, sino de esa especie de inteligencia otra que es la espiritual. Montesinos pregunta “¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?”, pero claro, ¿por qué tendría que entenderse o sentirse la obligación de amar? Lo que está implícito en esta pregunta es que, si están “despiertos”, es decir, si son *efectivamente* cristianos, entonces no podrían llamarse a sí mismos como tal porque no están cumpliendo con el rasgo esencial de la doctrina cristiana.

No podía tolerarse una falta tan grave, pecado mortal, por eso se les negaba la salvación; un golpe duro si consideramos el grado de consenso alcanzado por la religión católica en la cultura española. Los encomenderos estaban enfurecidos. Llegó a tan altos vuelos la polémica que, en 1512, se reunieron en Burgos diversos teólogos y juristas para hacer un requerimiento que dio lugar a la “Ley de Burgos”, también conocida como “Ordenanzas para el tratamiento de los indios”. Veamos la síntesis que —levemente parafraseada por nosotras por cuestión de espacio— nos presenta el historiador Silvio Zavala en su clásica obra *La encomienda indiana*:

Las leyes de Burgos: a) mantienen la idea de encomiendas de indios hechas a los españoles, limitando su número a un máximo de 150 y un mínimo de 40; b) se advierte en ellas una preocupación por la aculturación de los nativos (...), pretendieron que los poblados indígenas se establecieran junto a los españoles con el fin de que aprendieran de éstos un comportamiento adecuado; c) establecen la cantidad de tierra que debían recibir los indios en plena propiedad, que sirviera para cultivar cinco mil montones o plantas de yuca, dos mil de ajos, cincuenta pies de ajés, cincuenta de algodón, aumentando o disminuyendo según la cantidad de indios; d) se les debía hacer sembrar media fanega de maíz; e) se les debía dar una docena de gallinas y un gallo; f) obligaba a la construcción de bohíos comunitarios para habitación; g) a proporcionárseles una

⁴² Dice Dussel en *Caminos de liberación latinoamericana* (1972), afirmando que Montesinos es el primer profeta latinoamericano: «Sólo en 1511 (...) casi veinte años de inicio de la conquista, Montesinos, aquel gran dominico, el primer gran profeta de América, en el sentido fuerte de la palabra (...) Montesinos predicó la diferencia entre hispanismo y cristianismo. No en vano en aquel domingo tercero de Adviento de 1511 (...) desde el púlpito dijo al pueblo “Yo soy la voz del que clama en el desierto” y a partir de la explicación de este texto se lanzó en una lucha profética, echó en cara a los encomenderos que lo que hacían con los indios era un pecado mortal que no pensaba absolver jamás; es decir, interpretó la historia en su presente y le dio un *sentido*, y lo hizo con las palabras proféticas que habían usado Juan e Isaías». (1972:75)

iglesia con sus ornamentos para servicio religioso dándoseles catequesis (...); se advierte una preocupación pedagógica pues quien tuviese cincuenta indios o más debía entregar un muchacho, de los más hábiles (...) para que aprendieran doctrina cristiana y a leer y escribir de modo que sirviera de monitor a los demás; i) determinaba que los hijos de los caciques que tuvieran 13 años debían ser llevados a conventos franciscanos para que los cuidaran por espacio de cuatro años enseñándoles a leer y a escribir; j) establecía normas para mejorar la educación; y prohibía utilizar a la gente de los pueblos como transporte de carga; k) obligaba al encomendero a hacerse cargo del vestido del encomendado; l) prohibían los castigos físicos y llamarle “perro” a un indio; m) promovieron la monogamia. (Zavala, 1935:34-35)

La llamada “Ordenanza para el tratamiento de los indios” incluía, como nos muestra Zavala, una materia que no era propiamente acerca de cómo tratar a los indios —o no de manera exclusiva, por lo menos—, sino que buscaba resolver un conflicto que se estaba haciendo cada vez más grande entre los encomenderos a quienes se les había otorgado —en virtud de sus méritos militares y de conquista o de favores personales— enormes extensiones de territorio y una cantidad exorbitante de esclavos indígenas y aquellos que no habían sido tan favorecidos. La Corona, como mediadora de los conflictos que se suscitaban entre los propios españoles en el repartimiento del botín, tuvo que mandar administrar de manera menos desigual, sin dejar de otorgar mayores beneficios a quienes, así creyera, lo merecían.

Las Leyes de Burgos, son consideradas, en la historia del derecho, el primer cuerpo legislativo para las Indias. Fue firmada por la Corona en presencia de un consejo de juristas y teólogos que intentaban dar respuesta a la disputa entre los encomenderos de La Española y aquellos que, junto con Montesinos, denunciaban a la Corona sus excesos. Uno de los efectos que tuvo esta reunión en Burgos fue el *Requerimiento que ha de hacerse a los indios para que se sometan*, firmado apenas un año después, en 1513. Este requerimiento, intentaba resolver, por una parte, el problema sobre el desconocimiento que los “indios” tenían del dios cristiano y de la fe, que hacía preciso explicarles de qué manera un dios único le había dado a la Corona española, por mediación de su vicario en Roma, la potestad sobre esas tierras y, cómo, entonces, no tenían mejor remedio que someterse a ser sus vasallos —lo cual les redituaria en múltiples beneficios— o, de lo contrario, estarían aceptando que se les tratara como a enemigos de guerra.

Por ende, como mejor puedo vos ruego y requiero que entendais bien ésto que os he dicho, y tomeis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconocais a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al

Rey y a la Reina, nuestros señores, en su lugar, como superiores e señores y reyes desas Islas y Tierra Firme, por virtud de la dicha donación, y consintais y deis lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo suso dicho. Si ansi lo hicierdes, haréis bien y aquello a que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas, y yo en su nombre, vos recibirán con todo amor y caridad, y vos dexarán vuestras mugeres, hijos y haciendas libres, sin servidumbre, para que dellas y de vosotros hagais libremente todo lo que quisierdes e por bien tubierdes, y no vos compelerán a que vos torneis christianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisierdes convertir a nuestra santa Fee católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende desto, Su Alteza vos dará muchos privilejos y esenciones y vos hará muchas mercedes. Si no lo hiciédes, o en ello dilación maliciosamente pusierdes, certificoos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y disporné dellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen. Y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa, y no de Sus Altezas, ni mia, ni destes cavalleros que conmigo vinieron. Y de cómo lo digo y requiero, pido al presente escribano que me lo dé por testimonio sinado, y a los presentes ruego que dello sean testigos.

El carácter de este Requerimiento muestra de qué manera las quejas que hacían los primeros frailes contra el maltrato de los encomenderos eran aceptadas; pero deja entrever, también, los intereses propiamente mercantiles de expansión, como “máquina de guerra” (Anderson, 2011) que es el Estado monárquico español del siglo XVI. La Corona se hacía garante de dejar en libertad las haciendas, las mujeres y los hijos a los conquistados, a prohibir la servidumbre y la evangelización forzada. Pero hay una salvedad: si se conocía de la doctrina cristiana y de la legitimidad divina que la Corona tenía para dominar y decidieran, no obstante, no someterse, entonces se les declaraba la guerra, amenazándoles con la esclavitud y el yugo de la Corona y de la Iglesia.

El carácter imperialista que impregnaban las Leyes de Burgos se veía matizado, de algún modo, por el reconocimiento de las quejas que hacían Montesinos y otros dominicos como Fray Bernardo de Santo Domingo y por la prohibición de los maltratos a los que hasta entonces habían estado sujetos. Les otorgaba el estatuto de “hombres libres” y se reafirmaba la finalidad primera de la Corona en la evangelización y en la salvación de “almas bárbaras”.

Sin embargo, acá hay algo importante, volvamos a Montesinos. Su argumentación está basada en que los poderes terrenales de la Corona no debían contraponerse a los “poderes celestiales” por llamarlos de algún modo, trascendentes, omnipotentes, de una divinidad

que, obviamente se encuentra por encima de ellos: que, si bien es la base de su fundamento, lo es por consecuencia, también de su crítica. La matriz ética de la racionalidad moderna está imbuida de los principios evangélicos, mesiánicos, apocalípticos, que han nutrido el núcleo mítico liberador de los pueblos latinoamericanos. Por eso es que Dussel y buena parte de la filosofía latinoamericana y de liberación, ha recuperado la figura de Montesinos y de Bartolomé de las Casas⁴³ sobre todo, para evidenciar el nacimiento de una filosofía propiamente moderna nacida en esta región del orbe. El evangelio leído desde América Latina cobraba una interpretación que se dejó ver, muchos siglos después, en la llamada “opción por los pobres” pero que en estos momentos apenas germinaba.

Con este discurso que Dussel considera como profético por su crítica a los poderes terrenales establecidos, que rompían con la ley divina del amor y de la vida, se daría inicio la Protectoría del Indio “no por derecho, sino de hecho (...) fueron los religiosos —hombres de Iglesia— los primeros que levantaron su voz en defensa del indio a partir de principios evangélicos” (Dussel, 1979:36). Junto con Montesinos, fray Pedro de Córdoba y Bernardo de Santo Tomás, los dominicos iniciaron una cruenta batalla contra los encomenderos, a quienes juzgaban por su inclinación al beneficio material y no a su evangelización y salvación que debía ser, en primera instancia, el objetivo de la empresa de los Reyes católicos, al servicio de Dios —aunque la evangelización no dejara de ser una empresa colonizadora—. “¿Quién los adoctrinará?”, atiza Montesinos, al negarles toda calidad moral para ello.

Ya desde 1503, en la Real Cédula a frey Nicolás de Ovando, firmada en Medina del Campo el 20 de diciembre, se intentaba dar respuesta a la controversia fortísima nacida en las Antillas —que mostraba los estragos sobre la población originaria muriendo en cantidades exorbitantes, no sólo por las nuevas enfermedades para las que sus organismos no estaban preparados, sino por la esclavitud a la cual los españoles les sometían— sobre si el “indio” era o no libre, lo que determinaba la facultad de los encomenderos de someterlos a trabajos forzados en las minas o a servirles personalmente.

La disputa es conocida como “el problema de los justos títulos” y básicamente, lo que se discutía, era sobre “la licitud de la presencia de Castilla en Indias y la de sus relaciones

⁴³ Dussel ha recuperado una importante historia de los frailes, dominicos y no, que se dedicaron a la defensa de los pobladores de estas tierras, con una diversidad en el grado de involucramiento, de potencia crítica del discurso y de participación de las esferas altas de poder. (Dussel, 1974)

bélicas y laborales” (Duognac, 1994:34) con los pueblos originarios. Antonio Dougnac, autor del *Manual de derecho indiano*, considera que eran tres los aspectos sobre los cuales se centraba el debate:

a) la averiguación sobre la existencia de bases jurídicas que den valor a la aprehensión de las Indias por Castilla; b) si en esta tarea de aprehensión se podía usar la fuerza, y c) una vez dominados los indios, si se los podía hacer trabajar compulsivamente, incluso en calidad de esclavos (Dougnac, 1994:34)

La respuesta que dio Isabel la Católica fue mandar el trabajo forzoso de los indígenas, algo que había condenado, unos meses atrás, pero con la condición de pagarles salario dada su calidad de “hombres libres”. Esta cédula tuvo diferentes efectos, aunque se apelaba a la misión evangelizadora de España sobre estas “nuevas tierras”, lo cierto es que la capacidad financiera del estado monárquico español y del sostenimiento de la incipiente burocracia en los virreinos del Perú y Nueva España, se ponían en riesgo a partir de la prohibición del trabajo forzoso. Los encomenderos argumentaban que el “indio”, “ocioso” como era, no trabajaría aunque fuese por salario, se iría de las encomiendas y no habría oportunidad siquiera de evangelizarlos. Como sostiene el historiador Severo Martínez:

Tres son los prejuicios que con energía insistencia y maña, se repiten a lo largo de todos los escritos elaborados por los grupos terratenientes (...). Uno es afirmar que los indios son haraganes, que no trabajan si no se les obliga. Otro consiste en decir que son inclinados al vicio, especialmente a la embriaguez, y que aumentan entre ellos las borracheras y los escándalos si no se les tiene ocupados con el trabajo obligatorio. Y el tercero consiste en expresar, en las más diversas y capciosas formas, que los indios no padecen pobreza, que viven conformes y tranquilos. (Martínez, 2015:134)

Además, que ellos, como colonizadores, merecían, de algún modo, recompensas por sus trabajos hechos a la Corona en la extensión de sus dominios, no sólo territoriales, sino económicos.

Todos argumentan que la encomienda en México significa la estabilización del colono, la disciplina del indio en el trabajo, la manera de estar en contacto con los indígenas, la posibilidad de evangelización, la organización de las doctrinas. Si las encomiendas desaparecen, los españoles volverán a España; los indios, a su estado de barbarie, etc. (En todas las zonas se argumentará del mismo modo). (Dussel, 1979:63)

Estos serán los mismos argumentos utilizados una y otra vez en las múltiples disputas que dieron los dominicos contra los encomenderos frente a la Corona española. Había,

además, una carencia de mano de obra, muchos de quienes lograron sobrevivir se escondieron en selvas, en montañas, lejos del dominio de los invasores y esta razón también estaba en juego a la hora de sostener la necesidad de las encomiendas.

En realidad, una de las constantes a la hora de analizar la aplicación de los miles de leyes que la Corona y los funcionarios locales en este territorio, como el Consejo de Indias, dictaron durante siglos —capitulaciones, cédulas, decretos, instrucciones, etc.— es la regla implícita del “acátese, pero no se cumpla”. Bien se sabe que, aunque Isabel hubiera mandado asalariar a los pueblos originarios por considerarlos libres y aunque buscara sostener su relación de dominio bajo una relación de vasallaje justificada por el derecho de conquista y la misión de propagar el evangelio en tierra de bárbaros para salvar su alma, esto, en la vía de los hechos, no fue consumado. Durante las siguientes legislaciones se regresará sobre el mismo asunto, dando cuenta de la falta de vigencia de la propia ley que no se cumplía en este territorio.

Los problemas derivados de la ineficacia de Cédulas como ésta de 1503, pero también de la Ley de Burgos de 1512 —que no logró terminar con la encomienda ni evitar la esclavitud, el trabajo forzado y los servicios personales— no se pueden explicar a partir de un solo factor, pero lo que nos queda claro es que no se trata de un problema jurídico propiamente dicho, por lo menos, no de manera exclusiva. Si bien en los primeros años de conquista, la Corona española no contaba con un grupo de funcionarios leales en este territorio que hicieran cumplir a cabalidad sus mandatos, con el paso del tiempo fue formándose una estructura burocrática capaz de dictar leyes, enjuiciar, fiscalizar. A mayor estructura burocrática, diríamos, más consolidado el despojo que se hacía a los pueblos originarios. Por otro lado, más allá de las instituciones que permitían el reinado de España sobre estas tierras, la clase oligarca que los encomenderos estaban conformando hacían su presión para que las leyes nunca fuera cumplidas a cabalidad. La Corona, a pesar de las apariencias, era cómplice, pues, de la ilegalidad del trabajo forzado y la esclavitud con que se sostenía la mayor parte del trabajo en las minas que, finamente, le estaban dando el oro necesario para confrontarse imperialmente con Francia y con Inglaterra.

En este sentido, el problema no era solamente un problema administrativo o jurídico, sino de poder, político y económico, sobre todo. En un inicio, se consideraba a los conquistadores como funcionarios de la Corona, no eran pues, señores ni tenían

jurisdicción. Los conquistadores que se convirtieron en los encomenderos y en alcaldes, si bien tenían capacidad de resolver algunos pleitos, su función era administrar el negocio de la Corona y evangelizar con la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, muchos de estos conquistadores que se habían arriesgado buscando fortuna en las tierras que recién habían descubierto, no se ajustaban a esta idea del funcionario sometido que la Corona buscaba.

Una constatación clara es lo que sucedió con las *Instrucciones* que, en 1523, le dio Carlos I a Cortés. Cuando el conquistador tomó Tenochtitlan, el rey lo designó Gobernador y Capitán General y de Justicia Mayor. Con este poder, Hernán Cortés se dedica a hacer repartimientos y a establecer encomiendas en las regiones que ya estaban bajo su mando. La experiencia de las Antillas había demostrado que las encomiendas y los repartimientos habían acabado con los pobladores originarios, afectando, sí los principios evangélicos, pero, sobre todo, afectando a la propia Corona, porque la carencia de mano de obra que se producía en el genocidio, disminuía la producción de las minas.

Es por esto que, en las dichas *Instrucciones* a Hernán Cortés, se le prohíbe el establecimiento de las encomiendas en México. Pero en una serie de cartas argumentó que, por su propia experiencia en las Antillas, no permitiría se repitieran los mismos errores y aseguraría el bienestar y el cuidado de los originarios; además, advertía a la Corona del riesgo de que los propios españoles se rebelaran. Con ellas y con la ayuda de la Primera Audiencia —a quien la Corona había depositado su sentido de justicia (Zavala, 1935:95) — logró que, para 1526, es decir, tres años después, en la Provisión de Granada, las encomiendas fueran permitidas. En ella, se hacía incluso un llamado a encomendar a los originarios, a quienes, no obstante, deberían tratarles como hombres libres.

Muestro estos ejemplos como paradigmáticos pero, en realidad, como señala Semo:

Los reales decretos de 1503, 1508, 1511 y 1526 autorizaban la esclavitud de los indios que resistían a los conquistadores y en 1528, esta autorización fue extendida a la Nueva España. A partir de entonces, la legislación fue bastante ambigua y osciló de acuerdo con las necesidades fiscales de la Corona y la relación de fuerzas entre los partidos que en ella influían. (Semo, 1980:198)

Hay que decir también que de este lado del Atlántico se conformaron, a su vez, instituciones propiamente amerindias que dieron legitimidad y fuerza a los intereses que los encomenderos tenían como una especie de señores, ya no meramente feudales, puesto que querían poseer la tierra como propiedad privada, gobernándola y administrándola sin las

trabas que, la Corona como soberana de esas tierras, ponía. Por eso insistimos en el carácter político del problema, porque si bien la Corona pensaba a la encomienda para estabilizar el sistema burocrático tributario, la verdad es que, con los siglos, lo que logrará es destruirlo. Se disputaban el territorio, el mando sobre los pueblos originarios. La Corona no quería perder su relación con los “indios”, pero la intermediación con los encomenderos dificultaba su dominio directo.

¿Quién debía poseer la jurisdicción en los territorios de América? ¿Eran los encomenderos, nuevos vasallos a la usanza medieval, tenían una categoría señorial o eran, incluso, pequeños señores pero menos feudalizados, que emprendían un proceso violento de acumulación originaria, permitiéndoles organizar la mano de obra en los pueblos que formaron y la explotación en las minas alrededor de las cuales se asentaron? Si elegimos la última opción, comprendemos la preocupación por la Corona al observar el riesgo que existía si los encomenderos, como colonizadores, desplazaban el centro de control y de mando al “nuevo continente”.

Esta ofensiva encomendera, que tuvo un enorme impulso en México con Cortés y la Primera Audiencia (1524-1527) se reforzaba, en 1529, con el nombramiento de Pizarro como Gobernador y Capitán General del Perú, consiguiendo que se declarara perpetuo el repartimiento en 1533 y, dos años después, el nombramiento de Antonio de Mendoza como el primer Virrey de la Nueva España, puso desde la más alta esfera de poder colonial, la balanza a favor de las encomiendas.

Otro de los argumentos que tenían los encomenderos frente a la Corona, además del beneficio que se obtenía en términos económicos y de la supuesta evangelización que se dedicaban a hacer, era que, los “indios” tanto en el virreinato del Perú como en el de México, previa la llegada de los españoles, se encontraban también dispuestos en servicio a sus curacas, caciques o tecles, a quienes pagaban tributo y hacían servicios personales. La estrategia colonial, como bien documentado está, no se basó sólo en la supremacía militar (armas, caballos y alianzas con los enemigos tanto de los incas como de los aztecas) de los españoles, sino en una política muy determinada a instalarse en el territorio a partir de su incorporación a las propias estructuras de gobierno que los pueblos originarios habían creado o del traslado de prácticas propias de explotación hacia las “nuevas” tierras.

Casi todas las formas de explotación tienen antecedentes definidos en el precapitalismo de las

sociedades india y española. La esclavitud por guerra justa y rescates fue una institución muy común en la reconquista española y no era desconocida por los indígenas. La encomienda ya se practicaba en el sur de España en la reconquista. El repartimiento tiene sus antecedentes en el cuatequil (sistema de trabajo público al que debían concurrir todos los calpulli) y en los sistemas de trabajo públicos forzados en España. Esto demuestra la continuidad que existe entre la nueva sociedad y sus dos antecedentes directos, pero no nos permite concluir automáticamente que estas formas de explotación cumplen la misma función o tienen el mismo sentido que entre los aztecas o en la España medieval. (Semo, 1980:190)

Una buena parte de la nobleza indígena hizo alianza con los españoles y conservó así su poder territorial con la condición de hacerse vasallos de la Corona y pagar tributo. El papel político, económico e incluso jurídico —de facto— que jugaban los encomenderos convertidos en alcaldes, gobernadores, etc. era similar al que jugó antes la nobleza indígena, pero sólo en la forma; en términos prácticos se constituía, como bien señala Semo, una nueva explotación laboral que ya tiene rasgos capitalistas.

Incluso otra discusión entre la Corona y los encomenderos era si, además, debían seguir cobrando la misma cantidad de tributo que sus antiguos señores o si más bien, por su “infidelidad” y “su disposición natural al ocio”, debían ser obligados a dar tanto tributo como fueran capaces. La Corona dispuso muchas veces que se hiciera lo primero, pero en la práctica sucedió lo contrario.

Mientras que la Corona y la Iglesia trataban de regular el tributo a un nivel que permitiera mantener vivas las comunidades y asegurar su reproducción, los encomenderos elevaban las exacciones a los niveles que exigían la acumulación originaria y el surgimiento de las nuevas empresas. La política de los primeros tendía a la estabilización de una estructura burocrático-tributaria, la de los segundos al surgimiento de la nueva economía feudal-capitalista, inclusive a costa de la desaparición de la comunidad (...) La encomienda —a pesar de su forma tributaria de explotación— sirvió para el alumbramiento de una estructura basada en la propiedad privada en la cual feudalismo y capitalismo embrionario se entrelazan. (Semo, 1980:219)

En 1524, llegan los frailes a México y pronto recibe la Corona las quejas de abuso y maltrato hacia los originarios. Justo en esas fechas, en el 23 y en el 24, la Huasteca estaba en rebelión y después Chiapas también se levantó contra los españoles. La rebelión de Pánuco se calcula que dejó al menos trescientos españoles muertos, pero lograron aplastarla con una crueldad inaudita, empalando a 300 caciques huastecos y quemándoles vivos (Chipman, 2007:60). La guerra de la conquista le costó a México y al Perú la matanza de 90% de sus pobladores durante el primer siglo.

Las Leyes Nuevas que se dictaron en 1542 fueron una victoria de Las Casas y los dominicos que, como defensores de los pueblos originarios, lograron después de más de veinte años de demandas, quejas, memoriales y súplicas, que la Corona legislara nuevamente en contra de las encomiendas. La visita que hizo Las Casas a Carlos I dio origen a las *Leyes Nuevas*, que tenían el espíritu de ser una ley general para todas las Indias y, a pesar de las opiniones vertidas a favor de las encomiendas, la Corona determinó:

- Que los indios sean bien tratados y las Audiencias castiguen con todo rigor a los culpables (leyes 20, 31, 44);
- Que se dé libertad a los indios esclavos y no se esclavicen en adelante (leyes 21, 22, 23);
- Que no se carguen los indios para el transporte; y donde no se pudiere ello evitar, la carga sea moderada, libre y pagada (ley 24);
- Que no se envíe ningún indio libre a la pesquería de las perlas so pena de muerte; y se eviten en ellas las muertes de esclavos indios o negros (ley 25);
- Que se quiten las encomiendas a las autoridades que las tengan (ley 269; a quienes las tengan sin título (ley 27); y a quienes hayan tratado mal a los indios encomendados (ley 29);
- Que se moderen las encomiendas excesivas (leyes 28,43);
- Que no se den más encomiendas, ni se hereden las que hay, ni se obtengan por cambios, trasposos, ni de cualquier otra manera -renunciación, donación, venta, vacación, etc- (ley 30);
- Que se supriman los pleitos de los indios con los españoles (ley 33) y entre sí (ley 34);
- Que se tasen moderadamente los tributos que los indios encomendados han de dar en lo sucesivo al encomendero, por manera que los españoles no tengan mano ni entrada con los indios, ni poder ni mando alguno ni se sirvan de ellos (ley 38);
- Que los encomenderos residan en sus provincias (ley 42). (Pérez, 1990:152)

La ley 20, por su parte, ordenaba algo importante:

que no den lugar a que en los pleitos de entre indios o con ellos se hagan procesos ordinarios ni aya alargas, como suele acontecer por la malicia de algunos abogados y procuradores, sino que sumariamente sean determinados, guardando sus usos y costumbres, no siendo claramente injustos, y que tengan las dichas Audiencias cuidado que así se guarde por los otros jueces inferiores.

El sistema de justicia establecido por la Corona dejaba jurisdicción a los pueblos originarios para resolver sus propios conflictos, siempre y cuando respetasen los principios religiosos. También en la Recopilación de 1680, como veremos más adelante, este fuero se respetaba. Es en la constitución del Estado-nación cuando más claramente se ve el despojo de las capacidades regulativas de las comunidades.

2. De las Leyes Nuevas a la Recopilación de 1680: la humanidad del indio, la justificación de la guerra y el avance del despojo.

*Ay, pobre del Indio,
Sin leyes ni amparo,
Muriendo en las garras
De inicuos tiranos! (...)
¡Maldita la guerra!
¡Malditos los Blancos!*
González Prada, *Canción de la India*.

La aplicación de las Leyes Nuevas provocó una oleada de inconformidades que llevaron en Perú a la rebelión de los encomenderos frente a Blasco Núñez de Vela, virrey en ese entonces. Los encomenderos, liderados por Gonzalo Pizarro, hermano del conquistador, lograron deponerlo haciendo presión en la Real Audiencia de Lima en 1544 y, aunque intentó recuperar el poder, fue decapitado en 1546. En México, por su parte, el virrey Mendoza, que era más cercano a los encomenderos, se dedicó a hacer negociaciones y a flexibilizar la aplicación de las Leyes, manteniendo así una tensa calma que prolongó la situación de injusticia sobre los pueblos conquistados.

Para 1545, tres años después de la promulgación de las Leyes Nuevas, éstas habían sido suspendidas, sobre todo lograron la revocación de las leyes 29 y 30. De nueva cuenta, los intereses de los encomenderos y el reconocimiento incómodo que hacía la Corona de la necesidad del repartimiento y de las encomiendas para su propio sustento, volvían a imponerse por encima de las consideraciones éticas y filosóficas de la teología y por encima, claro, de la voluntad de los pueblos que se resistían a la conquista o que la soportaban a la fuerza.

Así de convulso y de contradictorio es este siglo XVI que, como nos muestra Germán Arciniegas en su *Biografía del Caribe*, es considerado como “el siglo de oro español” —el que vio las grandes obras de Cervantes, de Quevedo, de Góngora, de Lope de Vega y tantos otros que no sólo en la literatura o en el teatro, sino en las ciencias, la arquitectura, la música y demás artes ofrecían al mundo lo más elevado de su cultura— y, al mismo tiempo, un siglo por demás sangriento. Pueblos enteros desaparecían bajo las formas de opresión más crueles. Sevilla se convirtió en el centro financiero más importante del mundo a partir

del comercio monopolístico⁴⁴ con “las Indias” y de las riquezas extraídas de las minas de oro y plata. (Arciniegas, 1945)

Algo que particularmente nos interesa, es que fue también el siglo en el que se desarrolló, como ya lo ha sostenido Dussel, la filosofía moderna. La batalla filosófica, política, que concretaba las ideas que daban sustento a los avances, pero también a los reveses y a las ambigüedades de la Corona, llegó en 1550 a sintetizarse en la Junta de Valladolid donde Las Casas y Sepúlveda se encontraron para debatir sobre la naturaleza humana o no de los indígenas.

En su obra *1492 El encubrimiento del otro* (1994), Dussel muestra de qué manera esta controversia pone en juego dos maneras de concebir la Modernidad. La de Sepúlveda, con el mito de la civilización europea que veía al Otro como bárbaro y como culpable, justificando la colonización y la evangelización con la espada. Y la de Bartolomé de las Casas que, en una «transmodernidad» (1994:79), como señala el filósofo argentino-mexicano, aceptaba la alteridad del indígena y argumentaba de qué manera la finalidad de la colonización debía ser espiritual y no económica y cómo tal evangelización, no podía, de ninguna manera, justificarse como violenta.

Las expresiones de Bartolomé y de Sepúlveda sintetizaban en gran medida las distintas perspectivas que se tenían sobre la vida de los pueblos originarios. La pregunta sobre si eran o no humanos, tan debatida en 1550, más de medio siglo después de la colonización, muestra la incapacidad para reconocer fuera de la mismidad de la cultura europea la expresión de mundos de vida distintos que, aunque perfectamente racionales, como intentaba demostrar Las Casas con la arquitectura azteca o el calendario maya, no eran aceptados como tales.

Al final, los efectos prácticos de la controversia fueron menores, todavía en 1568 a Toledo, por entonces virrey del Perú, se le insiste sobre la supresión de las encomiendas y siguen acumulándose las quejas en contra del maltrato contra los indígenas. Aunque la Iglesia tenía bastante influencia sobre la Corona española, sobre todo con Carlos V, la

⁴⁴ En 1540 Sevilla desbanca a Amberes como centro financiero de Europa. Entre el siglo XVI y el XVIII, recibía en algunos periodos hasta 270,000 kg de plata y 40,000 kg de oro al año. Una buena razón para su crecimiento fue, precisamente, la política monopolística que obligaba a los españoles comerciantes radicados en “Las Indias” a comerciar directamente con ellos, apagando la posibilidad de la ampliación del mercado local e incluso del mercado entre los diferentes virreinos. Una política nodal para comprender la situación de dependencia colonial en la que surge el capitalismo periférico de América.

distancia entre España y América, la perversión de los funcionarios de la Corona dispuestos para la fiscalización de los alcaldes, gobernantes, virreyes y encomenderos en América y la defensa de los pueblos originarios, hacía que las leyes o grandes disertaciones como éstas quedaran, la mayoría de las veces, en letra muerta.

La base del despojo que se hizo a los pueblos originarios estuvo justificada, precisamente, con esos argumentos. O se negaba su racionalidad o se le consideraba inferior, en todo caso, había que civilizarlos y darles a conocer la palabra del Dios cristiano. Sin embargo, es curioso cómo la política de la Corona, en relación con la jurisdicción, fue un asunto mucho más disputado con los encomenderos e incluso con la Iglesia que con los pueblos originarios, a quienes se les reconocía la capacidad de dirimir sus propios conflictos siempre y cuando no contravinieran los principios de la religión católica.

En este sentido, podríamos decir que para el siglo XVI, los pueblos originarios habían sido despojados ya de su capacidad política, aunque muchos curacas o caciques fueron mantenidos en sus fueros, la subordinación a la Corona era incondicional y aunque se buscó, de alguna manera, instaurar una forma de gobierno y de tributación similar a la que había antes de su llegada, la condición colonial, la negación de su cultura, transformó radicalmente lo que en la forma (jerárquica, “despótica”, tributaria) parecía similar.

Por su parte, la reproducción comunitaria estaba subordinada al funcionamiento del despotismo burocrático tributario de la Corona y se mantuvo relativamente estable mientras que éste también lo estuvo. El auge de las minas, la venta de tierras que hicieron de manera ilegal los indígenas para poder pagar sus tributos, fueron contribuyendo a la conformación de mayores extensiones de tierras en propiedad privada. Cuando las encomiendas quedaban vacantes, luego de que se prohibiera la herencia y la perpetuidad de las mismas, la Corona ponía en venta esas tierras para soportar las cargas fiscales que tenía y eso provocó, poco a poco, la existencia de los latifundios y las haciendas que, en México iniciaron en el siglo XVII y, en Perú en el XVIII⁴⁵. Coincidiendo con Semo, diríamos que un capitalismo

⁴⁵ En el Perú, la encomienda duró todavía un siglo más. La mita, que era el sistema de trabajo forzado que se imponía a las comunidades indígenas se prolongó hasta finales del siglo XVII, muchas veces de manera ilegal y se oponía radicalmente a la “minga” que era el trabajo colectivo que se daba en favor de la comunidad. Aunque la mita era una institución precolombina que funcionaba en el incanato, el trabajo forzado en las minas y en la construcción de los edificios coloniales, derivó en una matanza multitudinaria de pueblos originarios que eran explotados hasta su muerte. Una vez más vemos cómo instituciones precolombinas puestas al servicio de la colonia se transformaron en formas de explotación gravísimas que afectaron enormemente a la población.

embrionario y preindustrial empezó a surgir desde la segunda mitad del siglo XVI y que fue transformando las relaciones de poder coloniales. A este mundo pertenecía más bien la República de los españoles; mientras del lado tributario, con resabios feudales, se encontraba la República de indios.

La política que tendencialmente siguió la Corona para mantener centralizado su poder frente a los encomenderos fue determinando apoderarse también de las encomiendas que quedaban vacantes e ir convirtiéndolas en tierras tributarias. Sin embargo, el decaimiento de la mano de obra nativa a partir de la enorme mortandad a la que estuvo sujeta, provocó una crisis hacendaria que llevó a la Corona, ya bajo el imperio de Felipe II, a permitir nuevamente las encomiendas.

El gobierno de Felipe II, modificó sustancialmente la relación que tanto la Corona como la Iglesia tenían con los pueblos originarios, favoreciendo, con ello, a los encomenderos. En las *Ordenanzas de Descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias*, promulgadas en 1573, se ve claramente la reorientación de la política regalista que, por un lado, establecía candados para la expansión de la conquista de territorios por parte de los españoles, intentando mantener el control territorial sobre la región y, por otro, le daría más poder al Patronato, coartando la influencia que la Iglesia había tenido en la defensa del indígena frente a los encomenderos, dejándolos a su merced.

Estaba en pleno la política regalista instaurada por Felipe II con un cambio radical que se palpa en diversos aspectos. Lo patentiza en primer lugar, el creciente desinterés del Consejo de Indias para resolver directamente desde España los problemas relacionados con los indios, dejando su solución cada vez más en manos de las autoridades coloniales y, en especial, en las numerosas audiencias que se habían establecido, a fin de “descargar la conciencia del Rey” en los funcionarios destinados en América. (...) Las aspiraciones de los españoles americanos en este sentido encontraron plena satisfacción con esta nueva política, y el indio comenzó a ser considerado como un simple elemento al servicio de la colonización blanca del Nuevo Continente. Con ello se instaura una etapa política de la Corona, que con razón podemos llamar colonialista... La segunda característica de la nueva política es el esfuerzo para reunir todo el poder en una sola autoridad, la civil, reservando a la jurisdicción eclesiástica únicamente los asuntos puramente religiosos. La Iglesia había de jugar un papel misional frente a los indios, y preocuparse únicamente de la vida espiritual de los españoles; aunque no por esto perdía su derecho de informar y vigilar la marcha del gobierno. (Juan Friede en Dussel, 1979:76)

Las Casas había fallecido en 1566, así que la Iglesia fue perdiendo su influencia frente a la política centralizadora de la Corona y, para 1568, en la Junta Magna, Felipe II, presionado por los conflictos flamencos y moriscos de aquel lado del Atlántico y por los

propios de las rebeliones de los pueblos originarios pero también de los encomenderos, decide, sobre estos últimos “descargar su conciencia” y sustituir la Protectoría episcopal con una mayor vigilancia por parte del Patronato, delimitando así las pretensiones que la Iglesia tenía al defender su jurisdicción en América, frente a los abusos de los conquistadores y al cuestionamiento de los derechos y los justos títulos, que hacía, incluso, a la propia Corona.

Es muy significativo este cambio de relación, ya que, durante la fase anterior, lo que vemos es la constante política de la Corona a establecer lineamientos a partir de los cuales los pueblos originarios estuvieran siempre en una relación directa con ella, subordinando así a los encomenderos conquistadores a las resoluciones que ésta diera para arreglar los conflictos que se suscitaban por los abusos y despojos contra los primeros. En las mismas *Ordenanzas* encontramos la pretensión de Felipe II de mantener un control territorial y político frente a las nuevas conquistas y, aunque de manera casi repetitiva, establece la necesidad de tratar bien a los nativos, no evangelizando con la espada para que “no se escandalicen ni tomen enemistad con la doctrina cristiana” (*Ordenanzas*, 140) y promoviendo siempre que

por vía de comercio y rescates traten amistad con ellos mostrándolos mucho amor y acariciándolos y dándoles algunas cosas de rescates a aquellos se aficionaren; y no mostrando codicia en sus cosas, assientese amistad y alianca con los señores y principales que pareciesen ser más parte para la pacificación de la tierra (*Ordenanzas*, 139).

Sin embargo, la verdad es que dejó en manos de las autoridades de la Nueva España y del Virreinato del Perú la “conciencia” para tratar estos asuntos que, en todo caso, para el contexto que ya se vivía en estas tierras y reconociendo el poder que la clase burócrata y encomendera habían forjado a partir de la explotación de los pueblos originarios, significó, básicamente, concederles la facultad de seguir cometiendo las mismas atrocidades que ya habían hecho durante casi un siglo, pero ahora sin la vigilancia de la Iglesia⁴⁶ y sin la propia intervención de la Corona.

Fue en este mismo período que las encomiendas cobraron también un nuevo sentido. En la Ordenanza 146, Felipe II establece que el tributo sea ahora pagado a los

⁴⁶ En estricto sentido, sí se le daba a la Iglesia la potestad de seguir vigilando e informando a la Corona de los abusos, pero el poder que tenía para influir decisivamente se vio tan mermado que básicamente se perdió la capacidad de coacción.

encomenderos y sólo se reserve para la Corona el de las cabeceras y los puertos, manteniendo el resto la intención de sostener la burocracia, cada vez mayor, en estas tierras.

A los indios que se reduxeren a nuestra obediencia y se repartieren se les persuada que en reconocimiento del señorío y jurisdicción universal que tenemos sobre las Indias, nos acudan con tributos en moderada cantidad de los frutos de la tierra según y como se dispone en el título de los tributos que desto trata; y los tributos que así nos dieren queremos que los lleven los españoles a quien se encomendaren, porque cumplan con las cargas a que están obligados, reservando para nosotros los pueblos cabeceras y los puertos de mar y, de los que se repartieren, cantidad que fuere menester para pagar los salarios a los que han de gobernar la tierra y defenderla y administrar nuestra hacienda.

También las *Ordenanzas* dan respuesta a una polémica muy clara que se sostenía frente a las críticas de los dominicos y los franciscanos: la necesidad que tenían los conquistadores de establecer claras relaciones de poder jerárquicas entre los españoles y los pueblos nativos. Los conquistadores argumentaban que, por ampliar los poderes y territorios de la Corona en nuevas tierras, debían ser gratificados y debían otorgárseles el poder sobre los pueblos porque, en el caso de no hacerlo, no habría incentivos suficientes para emprender nuevos viajes de colonización ni para sostener la conquista que ya se había hecho⁴⁷.

Felipe II establece una repartición territorial que, precisamente, parece dar la razón a este argumento. En la Ordenanza 90, se manda que el resto del territorio no destinado a los solares y a los pastizales para el ganado, se dividiera en cuatro partes “la una dellas que cogiere sea para el que está obligado a hazer el dicho pueblo y las otras tres se repartan en treinta suertes para los treinta pobladores del dicho lugar”. El problema de la tierra como bien lo ha establecido Mariátegui en sus *Siete ensayos* es, precisamente, el problema fundamental de los pueblos originarios.

La reconfiguración territorial que se dio a partir de la conquista y posterior colonización, desposeyó a los nativos y generó una estructura de poder basada en la posesión de la tierra que, por un lado, subordinaba la fuerza de trabajo sobre todo a la producción agrícola para el pago de tributos y a la minera para la extracción de las riquezas y que les sometía, además, a ceder un control territorial cada vez mayor, lo que implicaba, entre otras cosas, ceder en su jurisdicción.

⁴⁷ Aunque como bien señala Ruggiero: “la encomienda no sólo significó la cesión de privilegios a los conquistadores, sino que también obedecía a una estrategia militar de defensa de los territorios conquistados y una estrategia de poblamiento y colonización de las tierras en América”. (1988:29)

(...) Los mantenemos en justicia de manera que ninguno puede agraviar a otro y los tenemos en paz para que no se maten ny coman ni sacrifiquen, como en algunas partes se hazía, y puedan andar seguros por todos los caminos, tratar y contratar y comerciar (*Ordenanzas*, 141).

Esta Ordenanza es particularmente interesante porque muestra dos rasgos característicos de la política de Felipe II: por un lado, la incomprensión frente a prácticas de los pueblos originarios consideradas contra el sentido común racional y cristiano y, por otro, el tratamiento que se le da a la seguridad, el contrato y el comercio como objetivos que la justicia tendría que lograr. Es decir, aquí la idea de justicia subyacente parece remitirnos a una especie de orden que, en paz y sin agravios, sea capaz de permitir la reproducción del mundo mercantilizado que se estaba volviendo hegemónico.

No dejaba de acostumbrarse, sin embargo, esa construcción feudal del poder, basada en los títulos nobiliarios que, en transición a un capitalismo moderno, se mantenía como la resistencia de un mundo que, en Europa, se estaba destruyendo pero que, finalmente, en América, cobraría nuevos bríos. En este sentido, a los conquistadores se les otorgaría, además, según la Ordenanza 100, la calidad de “hijosdalgo”, elevándoles, así, a un linaje noble y comparándoles con la propia nobleza que se daba en España.

les hacemos hijosdalgo del solar conocido dellos y a sus decendientes, para que en el pueblo que poblaren y en otras qualesquier partes de las Indias sean hijosdalgo y personas noble de linaje y solar conocido, y por tales sean habidos y tenidos y gocen de todas las onrras y preeminencias y puedan hazer todas las cosas que todos los ombres hijosdalgo y cavalleros de los reynos de Castilla, según fueros, leyes y costumbres de España pueden y deven hazer y gozar.

Esta cualidad de casta, heredada del feudalismo europeo, se mantendrá como parte de la construcción de un imaginario social del poder basado en la suposición de una especie de superioridad del español sobre los nativos y otros pueblos que serán dominados en América. Esta superioridad no es abstracta, está basada, precisamente, en esas cesiones que la Corona hizo del territorio y del control sobre el mismo, además del disfrute de cuatro quintas partes de todo lo que se obtuviera de la extracción de las riquezas. La condición del poblador originario como marginado, inferior, explotado y empobrecido se vuelve imprescindible para el sostenimiento de todo el sistema de dominación colonial que deja aún en nuestros días su indeleble rastro. Además, recordemos que para la nobleza española de los siglos XVI y XVII, los títulos eran mucho más importantes que la acumulación, es por eso que las débiles iniciativas burguesas que se dieron tanto en México como en Perú, se

fueron disolviendo en este imaginario, ajeno a las relaciones de producción capitalistas del mejor estilo anglosajón.

La mayor parte de la actividad se realiza no con el criterio de la máxima ganancia posible, sino en función de metas impuestas por la costumbre, la moral, la religión e incluso la legislación. Se trata de economías multicentradas. Las leyes del mercado actúan, pero no pueden explicar el funcionamiento del sistema en su conjunto. Un título nobiliario vale más que un capital. Una absolución se adquiere convirtiendo un floreciente negocio en un convento. El status social depende más de la riqueza y el boato que del capital productivo que se posee. Una inversión en la compra de un puesto oficial es sin duda un negocio más rentable y seguro que la adquisición de un obraje. (Semo, 1980:132)

Otra muestra del avance que la clase comerciante habría logrado para finales del siglo XVI es la creación, en México, en 1592, del Consulado de Comerciantes, una institución que, básicamente, logró con éxito que la Corona delegara sobre los grupos de poder comercial más fuertes en el Virreinato de la Nueva España la facultad de dirimir sus propios conflictos, ya fuera entre españoles o con los pueblos nativos y de vigilar, además, el cumplimiento de las leyes todavía monopólicas que establecían los lineamientos del comercio de México con España (a partir del Consulado de Sevilla) y Filipinas (en Manila).

La Corona española se encontraba en una guerra imperial con Inglaterra y necesitaba del financiamiento que los comerciantes ofrecían para abastecer sus recursos y sus armas en el conflicto, lo que les permitió una negociación favorable. En Lima, encontramos la creación de un Consulado similar poco tiempo después, en 1613. En este sentido, vemos cómo los poseedores de la tierra y del poder colonial en esta región tuvieron un fuerte impulso bajo el gobierno de Felipe II —que será consolidado ya con los Borbones— no sólo a partir del Patronato, sino también del Consulado, nuevas instituciones que iban reforzando legalmente el despojo de los pueblos en América.

No obstante estos avances significativos, hay que decir que desde la filosofía escolástica, sobre todo con Francisco Suárez, es posible encontrar aún resistencias filosófico-teológicas que permitían dar cuenta de la ilegitimidad de la colonia, el vasallaje y la explotación desmedida que sufrían los diversos pueblos. En sus *Disputaciones Metafísicas* y en obras posteriores, Suárez lleva a cabo eso que Dussel considera

Una primera síntesis “moderna” que sirve de puente entre el comienzo del siglo XVI, que confronta los problemas del “descubrimiento” del Nuevo Mundo (la alteridad absoluta del indígena) con la nueva experiencia de subjetividad individual de la Modernidad del Norte europeo, que el mismo movimiento jesuita se encarga de desarrollar en el tradicional Sur de Europa (Dussel, 1979:34)

El papel filosófico pero sobre todo político que jugó la Iglesia, de diferentes escuelas, ya sean dominicos, franciscanos o jesuitas en la defensa del “indio” frente a la constitución de un mundo de vida mercantilizado basado en su explotación y en la de poblaciones africanas sometidas a la esclavitud, muestra la complejidad de la empresa cristianizadora frente a la que, sin negar la relevancia de su lucha por el tratamiento “justo” de los pueblos en América, tampoco podemos olvidar que, al mismo tiempo, como proceso de colonización, muestra el cruento despojo de las expresiones espirituales con la que los originarios nutrían y daban sentido a su mundo de vida.

Por eso, en el debate podríamos buscar la descolonización en un sentido radical de someter a juicio a la propia Iglesia por provocar la fractura entre lo sagrado y la vida, que era fundamental en la construcción de mundos de sentido en las poblaciones de la región, y tendríamos, efectivamente, razón; pero, a su vez, si planteamos la empresa episcopal en América Latina como una lucha por la defensa de los pobladores nativos, también tendríamos razón, sobre todo por la necesidad de recuperar estos pensamientos y prácticas para hacer una historia crítica⁴⁸ del papel que la Iglesia fungió frente y con la empresa colonial de la Corona española.

En 1615, ya bajo el gobierno de Felipe III, Guamán Poma escribe su *Nueva coronica y buen gobierno*, producto de sus constantes viajes por el virreinato de Perú en los que logró atestiguar el grado de crueldad con el que los españoles dominaban a los pueblos originarios, no sólo los conquistadores, sino los jueces y corregidores que la Corona había enviado según con el objetivo de detener los abusos y, también, los propios miembros de la Iglesia, que fueron desenmascarados como los primeros que violentaban la doctrina que buscaban imponer y que, incluso muchas veces, aunque fuera aceptada, la constante contradicción en la práctica hacía que los pueblos originarios huyeran de ella.

Cada día no se hacía nada, sino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las Indias del Pirú. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdido el juicio con la codicia de oro y plata, a veces tenía gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos asido (Poma, en Dussel, 1994:146)

⁴⁸ Para mayor detalle, revisar las obras de Enrique Dussel: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1967), *Historia de la Iglesia en América Latina* (1967), *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, Tomo I-Tomo IX (1969-1971), *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)* (1970-1979).

Aunque había sido formado entre españoles, Guamán Poma habla desde su conocimiento sobre la política y la cosmovisión incaica haciendo una crítica feroz, incluso desde la perspectiva cristiana, del actuar de los colonizadores y de los propios sacerdotes y curas que, en contrasentido de algunos personajes, que fueron la excepción, también formaron parte de esa ola de dominación que sometía a los originarios.

Padre verdugo. Cómo los dichos padres de las doctrinas son verdugos porque ellos con sus personas y mano, con sus fiscales y alcaldes, lo castiga y ronda de noche y de día por las casas y calles, entrando a quitarle sus comidas e hijas y todo el día pasea por las calles como rufián y salteador en este reino, sin temor de Dios y de la justicia (...) son tan locos y coléricos, y soberbiosos y bravos como leones, y saben más que zorra cuando confiesan a los indios o las indias, dándoles puntillazos y bofetones y mojicones y le da muchos azotes, y por ello se huyen de la dicha confesión y encubren sus pecados, y por las penas que le dan en plata, diez pesos por lo menos, un peso a cada uno de los indios, aunque fuese bestia se huiría; que los dichos padres no lo hacen con amor y caridad el oficio que tienen de servir a Dios como sacerdote, lugar de Dios y de sus santos en este reino. (Poma, 583/597)

Y muestra, además, cómo todo el sistema de justicia implementado en América, en realidad está en función de los intereses de los más poderosos y no de la justicia propiamente dicha con los pueblos.

Digo a Vuestra Majestad, para que conste la verdad, Vuestra Majestad envía jueces y justicias y prelados, obispos y canónigos, deán, para que le favorezca a los señores principales y pobres indios, dícele a Vuestra Majestad que yo le favoreceré, sí, que haré justicia; pero saliendo de la puerta de la mar se muda otro nombre, antes ha de favorecer a los ricos españoles (...) Digo a Vuestra Majestad: quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios, que es la palabra de Dios en su evangelio y defendiendo a los indios de Vuestra Majestad sirve a Vuestra Corona Real. (Poma, 972/990)

La argumentación no sólo se basa en los principios del buen cristiano, sino que, además, establece una crítica estratégica que, de haberle llegado la *Coronica al rey*⁴⁹, seguramente le hubiera hecho bastante sentido:

Digo a Vuestra Majestad, que de los indios tiene renta Vuestra Majestad, y yo soy príncipe y soy por ellos, y si se acaba quedará la tierra yerma y solitaria la tierra; y así Vuestra Majestad debe mandar con expresa pena que no maltrate a los principales ni a los indios (...) (Poma, 970/988)

La complejidad del discurso de Guamán Poma que, leyendo su realidad desde las enseñanzas cristianas, pero también con conocimiento de la cosmología andina, nos

⁴⁹ Que estuvo extraviada tres siglos, hasta que un erudito alemán la encontró en la Biblioteca de Real de Copenhage, Dinamarca, en 1908.

recuerda el texto que, siglo y medio después, en 1787, escribirá del otro lado del Atlántico, el fante⁵⁰ Ottobah Cugoano —quien había sido por su parte esclavizado y posteriormente formado en Inglaterra— que, desde una interpretación crítica del cristianismo escribe una obra paradigmática titulada *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Commerce of the Human Species*. Lo característico de ambas denuncias es el hecho de que recurren a la propia doctrina —con la que los conquistadores llegaron a colonizar y a arrebatarse sus tierras y su libertad— para denunciar que su avaricia por el oro y por las riquezas era incompatible con ella y, por lo tanto, los españoles no podían jactarse de ser buenos cristianos ni servir a Dios, algo que incluso los conquistados podrían hacer más dignamente.

La incompatibilidad entre lo que la Corona supuestamente esperaba de sus funcionarios, tanto los civiles como los militares, además de la Iglesia, en las tierras conquistadas y lo que en realidad hacían, mostraba de qué manera la regla del “cúmplase, pero no se obedezca” que premiaba en la lógica jurídica, era una evidencia de los límites de la política que se basaba en la soberanía de la Corona como fundamento último del orden y de la ley. Fue en este sentido que, desde inicios del siglo XVII hubo un empeño de uniformar la legislación de “las Indias”, que vieron su culmen con las *Recopilación* de las leyes de 1680. El maestro Belaúnde señala que desde finales del siglo XVI y la mayor parte del XVII

se fijan definitivamente las bases de organización de Indias Occidentales y el Virreynato del Perú alcanza su esplendor territorial, ya que comprende casi todas las colonias españolas de América del Sur, dependiendo de este Virreynato, los Gobiernos de Chile y Buenos Aires, la Presidencia de Quito, la Región Amazónica, lo que significa ser el dominio más vasto del mundo. (Belaúnde, 1947:61)

El casuismo, dada la diversidad de culturas que fueron conquistadas y la diferencia de contextos que se presentaban durante los conflictos, ofrecía un panorama complejo, inasible y hasta contradictorio del derecho indiano que, en sus fuentes, contaba con el derecho propiamente indígena, el derecho creado en las Indias y, de manera supletoria, las leyes que regían en la misma España.

La *Recopilación de las Leyes de las Indias Occidentales*, publicada bajo el gobierno de Carlos II, el último rey de la casa de Austria, que dará sucesión al gobierno de España por la dinastía borbónica, cuenta con nueve libros y 218 títulos divididos en leyes. En ella se

⁵⁰ Pueblo que habitaba lo que más tarde se conocerá como Ghana.

muestra la importancia que tenía el comercio en la configuración de un derecho general para “Las Indias”. Su libro más largo, que cuenta con cuarenta y seis títulos es el noveno que trata, precisamente, sobre la Casa de Contratación, el comercio y la navegación.

En el debate sobre si se trata de una recopilación de espíritu feudal o capitalista, Rugeiro aporta la visión del erudito español Ots Capdequi, que sostiene que, en la Ley 2, Tít. I, Libro II, puede rastrearse ese espíritu señorial que cubría todavía la época colonial española:

Ordenamos y mandamos que en todos los casos, negocios y pleitos en que no estuviere decidido, ni declarado lo que se debe proveer por las leyes de esta Recopilación, ó por cédulas provisiones u ordenanzas dadas y no revocadas para las Indias y las que por nuestro orden se despacharen, se guarden las leyes de nuestro Reyno de Castilla conforme a la de Toro” ¿Y qué es esta “ley de Toro”? Una colección de ochenta y tres leyes sancionadas en 1505 en una reunión de las Cortes ocurrida en Toro, en las cuales se retoma el Ordenamiento de Alcalá de Henares de 1348... el que, a su vez, recupera los Fueros Municipales, el Fuero Real y las Partidas de Alfonso X el Sabio... Y fueron justamente las Partidas las que tuvieron particular y acentuada vigencia en las Indias, en especial, en lo que se refiere a los mayorazgos. Y es así como “el espíritu de la vieja Edad Media, ya superado o en trance de superación en la metrópoli con la política estatal de los Reyes Católicos, resurgió en las capitulaciones de descubrimiento y nueva población, condicionando la vida jurídica, social y económica de los nuevos territorios, con fuertes resabios señoriales” (Rugeiro, 1980:36-37)

Aunque de manera clara la *Recopilación* tiene el interés fundamental de uniformar la legislación indiana para tener un mejor control sobre sus territorios, paradójicamente, encontramos leyes (XI y XXIV del Tít.1, Libro II) que dan el poder a las autoridades coloniales para suspender la aplicación de las Reales Cédulas a partir de consideraciones particulares propias del territorio y el contexto en el que éstas fueran a aplicarse. En relación con los sistemas normativos de los pueblos originarios, la *Recopilación* repite lo que desde el siglo XVI ha sostenido como política jurídica la Corona: el reconocimiento de maneras propias para resolver sus conflictos, siempre y cuando no atenten ni contra la religión y, ahora, tampoco contra la *Recopilación*:

De esta aplicación del derecho castellano y en atención al grado de cultura de los indios, que se les impide conocer las leyes españolas⁵¹, la propia legislación de Indias desde 1555 les permite regirse por sus viejas costumbres o por las leyes y costumbres que de nuevo ellos mismos establezcan, en

⁵¹ Nótese cómo el argumento no está basado en una especie de reconocimiento o de respeto de otras formas, sino en una mirada que negaba la capacidad cultural y la inteligencia de los pueblos para conocer las leyes de los españoles.

tanto no se opongan a la religión y, desde 1680, tampoco a la Recopilación” (García-Gallo en González, 2011:230)

Ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos y que no se encuentran con nuestra Sagrada Religión ni con las leyes de este libro y las que han hecho y ordenado de nuevo se guarden y ejecuten (Rec. Ind. 2,1,4)

En realidad, como bien señala Rafael Altamira en su *Análisis de la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680*, una de sus características fundamentales es que no integra el derecho creado por los virreyes de “las Indias” sino que, más bien, recupera las promulgadas en los gobiernos de “los tres Felipes” (Altamira, 1941:263), lo que le da un carácter propiamente regalista. Ahora bien, aunque León Pinelo habría trabajado en la recopilación, culminando desde 1636, no serán publicadas sino hasta 1680, lo que implica que llevan un retraso de casi medio siglo (Dougnac, 1994:251). Retraso que afectará, en gran medida, su aplicación, debido a las nuevas circunstancias que ya se vivían en esa época en el territorio de la Nueva España y del Perú.

Esta etapa que termina con la promulgación tardía de la *Recopilación de las Leyes de Indias*, nos muestra de qué manera la Corona fue descentralizando su poder legislativo y judicial en instituciones propiamente coloniales que tenían su jurisdicción en América: el Patronato y el Consulado. Aunque se aceptaban como válidas las normas que las autoridades coloniales dictaban e, incluso, la de los propios pueblos originarios (con las condicionantes que ya hemos explicado), la verdad es que la pretensión regalista se mantenía, aunque ahora sometida a las necesidades establecidas por las crisis financieras que se dieron lugar en los diferentes reinados de los Felipe y sus constantes conflictos con Inglaterra, los Países Bajos y Francia.

3. De la Recopilación a las Constituciones de Independencia de Perú y México: las haciendas, el proceso de extinción de la vida comunitaria y el monopolio político-jurídico del Estado-nación

La Recopilación de 1680 muestra de manera clara la culminación de un proceso en el que las comunidades debían someterse, como única fuente de autoridad y de derecho, a la Corona. Las comunidades indígenas se consolidaban como una entidad administrativa del

sistema tributario que no vio, sino hasta 1810, su abolición. En todo caso, a pesar de las apelaciones al buen trato de los naturales, se ordenó

a los virreyes y gobernadores que obligaran a las comunidades a ponerlos en personas “ciertas y determinadas”, para que luego que vacaren por muerte de éstas se vendieran a “personas particulares”, esto es, personas físicas, sin que pudieran volver a adquirirlos las comunidades (19,20,1) (Lira, 1984:78).

Y, aunque intentó redimir del pago excesivo de dinero que hacían las comunidades ordenando la entrega de maíz en especie, “los naturales de la Nueva España seguían pagando un real y medio al año parte del tributo: medio real para sus comunidades, medio real para su juzgado y otro medio real para su hospital” (Lira, 1984:81) todo el tiempo que el sistema tributario estuvo vigente.

Cinco años después, en el Perú se dictan las llamadas “Ordenanzas de Ballesteros”, realmente tituladas *Colección de cédulas, leyes y provisiones del Gobierno relativas al Perú* que recopilaban las Ordenanzas posteriores al gobierno de Toledo, hasta mediados del siglo XVII. De Toledo, Ballesteros dice al inicio, en sus memorias, que fue “el que, a los indios sin ley, los reprimió con leyes”, que muestra, aún a finales del siglo XVII, la insistente incapacidad que tenían los conquistadores de comprender la vida de los originarios, a quienes muchos consideraban que vivían sin leyes, invisibilizando hasta el absurdo la red compleja de poder y normatividades que existían en el Tahuantinsuyo o en el Valle del Anáhuac, por ejemplo.

En estas *Ordenanzas* encontramos dos políticas sobre las que quisiéramos detenernos: por una parte, establecen la jurisdicción de los pueblos originarios y comunidades, repitiendo la fórmula condicionante de no ser “claramente injusto” (contra la ley, contra la religión). La norma era “no dar lugar a que en los pleitos entre indios o con ellos se hagan procesos ordinarios, ni haya cargos, sino que sumariamente sean determinados, guardando sus usos y costumbres” (Tit. 8, ordenanza ij). A los alcaldes indígenas bautizados⁵² también se les hizo la ordenanza sobre cuáles asuntos del civil podían conocer y los que no, como los pleitos que tuvieran cacique con cacique, indios particulares con los caciques principales, pleitos sobre el cacicazgo, de tierras que litigara un pueblo con otro, o sobre a quién deban pertenecer “los indios”.

⁵² Sólo los indígenas que demostraban su fe católica y que no habían formado parte de ninguna subversión contra la Corona podían ocupar este cargo.

Es decir, les estaba permitido juzgar sobre los pleitos que se dieran entre los propios pobladores originarios, pero no aquellos que tuvieran relación con algún funcionario real ni con la propiedad inmanente de la tierra que la Corona tenía. Podría argüirse una especie de respeto a las formas tradicionales que las comunidades tenían de resolver sus propios conflictos y, sin embargo, leyendo las diferentes producciones de la legislación real, nos damos fácilmente cuenta que el interés es meramente utilitario, ya que evitaba la sobrecarga jurídica a las instituciones coloniales y, además, sólo se preocupaba por aquellos asuntos que realmente podían terminar afectando la hacienda real.

Por otro lado, sobre las causas criminales, se les concede que

puedan conocer de todos los pleitos que entre los dichos indios acaecieren, cada uno en su pueblo, y termino, con que no sean tales en que halla de haber pena de muerte, o mutilación de miembro, o efusión de sangre, porque en estos solamente han de prender los delincuentes y hecha la información envíen al dicho Corregidor con ella para que los castigue. Y los casos en que permito que los dichos Alcaldes puedan en causas criminales ejecutar sus sentencias, sea hasta azotar, o trasquilarse a los indios.

De esta ordenanza se desprende ya una política que sigue vigente hasta la fecha en la mayor parte de los sistemas normativos del Estado latinoamericano: el intento de someterles a meros colaboradores de la justicia ordinaria, ahora bajo el argumento de que sólo el Estado tiene el monopolio de la violencia, pero desde siempre con aquel que sostiene una supuesta incapacidad del “indígena” de resolver asuntos de esa envergadura. Otra nota que llama la atención es la normalización de los castigos en la práctica del azote, que incluso se mantiene —quizás como resabio— en experiencias como la de las Rondas Campesinas en el Perú.

Ahora bien, esta tercera fase está marcada, sobre todo, por una nueva política. A partir de una alianza matrimonial con Francia, España será desde entonces reinada por la dinastía de los Borbones, que da inicio con el reinado de Felipe V. Mucho se ha escrito sobre la política borbónica y sabemos el empuje que tanto en España como en Nueva España y Perú tuvieron las ideas liberales que los franceses y francesas desarrollaron, a lo largo del XVIII, en su lucha contra el absolutismo. Aunque no podríamos hablar de una ideología consolidada que contaba con lineamientos sistemáticos, sí hay algunos rasgos característicos que nos permiten rastrear la manera en la que fueron incursionando las ideas del individuo propietario, la crítica al poder del Estado sobre la regulación comercial y al

poder de la Iglesia sobre la tierra y los recursos económicos que obtenía del diezmo de las comunidades. Sin embargo, cometeríamos un error común si concibiéramos la producción incipientemente liberal que se da en Europa como la única. La verdad es que los criollos latinoamericanos supieron leer el cambio de ruta a su favor y lograron, a su vez, no sólo desde la creatividad teórica, la mayor de las veces hábil para conciliar con algunos principios conservadores —lo que le da un matiz peculiar a la conformación del liberalismo latinoamericano— sino desde su pugna por irrumpir en la política, algunas victorias a las que habían sido impedidos antes del reinado de los Borbones. Como bien ha descrito Belaúnde y de quien me permito una larga cita, la política de los Borbones, dejó a un lado

la antigua demarcación de los dos tradicionales Virreynatos, y el haberse pasado a los cuatro, que han de ser encontrados al iniciarse las luchas por la Independencia, dejando así huella para las demarcaciones republicanas. Junto a la nueva demarcación territorial se conforma su organización al establecerse las Intendencias que sustituyen a los corregimientos, dictándose para el efecto las ordenanzas de Intendentes, en 1782, 1786 y 1803. En lo que respecta al sistema de comercio, las reformas en contra del sistema imperante del monopolio son no menos notables, destacando entre ellas, las de 1774 que permitían el comercio entre el Perú, Nueva España, Nueva Granada y Guatemala: la de 1776 que extiende al comercio de Buenos Aires, los beneficios de la de 1774 y la promulgación del Reglamento de Aranceles Reales en 1778 para el comercio libre de España e Indias. Las mismas innovaciones se observan en la legislación de Minas y Aguas y Municipal. Característica saltante, como hace notar el tantas veces mencionado Niceto Alcalá Zamora, es la afirmación de poder personal. El poder de los virreyes, se verá aumentado desde 1752 al incorporarse al Virrey la Superintendencia en materias de Hacienda. (Belaúnde, 1947:58)

Esta serie de reformas paulatinas que los Borbones fueron promulgando, condujo a la mayor rebelión anticolonial del siglo XVIII cuando, en 1780, el curaca Tupac Amaru II, un mestizo de “nobleza” incaica se levantó contra los abusos de la Corona. Su derrota en manos del ejército realista implicó, para el Perú, la aniquilación de su “nobleza” que, aunque sometida y, en algún sentido, asimilada a la cultura europea, ofrecía a muchos pueblos quechuas una posibilidad de interlocución con los dominadores e, incluso, una especie de límite frente al racismo ya bien constituido de la época ya que, de algún modo, los “nobles” incas que habían negociado y pactado con el Imperio español habían conseguido, hasta cierto punto el respeto a una parte de sus riquezas y se habían insertado, aunque de manera subalterna, en las estructuras de poder colonial. Después de la derrota, el poder se asociará, básicamente, con lo blanco.

Aunque Tupac Amaru II se aliara también con los criollos, sobre todo porque compartían la inconformidad por el aumento del cobro de los impuestos establecidos a las

mercancías (alcabala) y por la nueva distribución territorial en la que se transferían los beneficios económicos de Lima a Buenos Aires, la narración de que le acompañaban más de cincuenta mil “indígenas” en la batalla, aunque el número pueda o no ser el correcto, muestra que, finalmente, las comunidades encontraron en él a una especie de caudillo que les libraría del dominio real, abriendo la posibilidad utópica de la reconstitución del Tahuantinsuyo.

Ahora bien, en relación con las reformas de 1774 y 1776, hay que decir que, aunque el comercio entre las diferentes regiones de “las Indias” había estado prohibido hasta entonces, lo cierto es que era una práctica recurrente que se hacía desde la ilegalidad y que incluía a ingleses y a portugueses en el comercio directo, saltándose al Consulado de Sevilla, quien monopolizaba, legalmente, todo el flujo comercial con otras potencias. Sin embargo, el hecho de que se aboliera esta prohibición, es una clara muestra de que la concepción borbónica del poder y de su ejercicio fue muy distinta a la de los Habsburgo y aún más en relación con los Reyes Católicos. Dado que la *Recopilación de 1680* reunía la producción jurídica real de la casa de Austria, finalmente resulta, en gran medida, ineficiente para responder a los cambios de relación que se estaban dando entre la metrópoli, las colonias, y al interior de las mismas.

Un actor fundamental para pensar la conflictividad de esta época, sobre todo en México⁵³, fue el hacendado. A lo largo de los siglos XVII-XIX, como lo señala Semo “presenciamos un movimiento que hace de la hacienda la unidad predominantemente mercantil en períodos de expansión del mercado y decididamente autárquica en períodos de contracción” (Semo, 1980:258).

El proceso de despojo de tierras que la Corona había hecho a las comunidades y pueblos originarios —contradiendo el espíritu de muchas de sus legislaciones pero, al mismo tiempo, sujetándose a las necesidades financieras de su política imperial— en favor de aquellos a quienes se les concedió la propiedad de grandes extensiones de tierra, dio lugar a este actor que, como “nuevos señores del campo mexicano” veían con recelo “a los representantes de un poder central [que venían] a inmiscuirse en los asuntos de sus dominios regionales y cerrarles el paso hacia el poder político” (Semo, 1980:259).

⁵³ La mita y la encomienda no vieron, en Perú, su decaimiento sino hasta el siglo XVIII, cuando advinieron los grandes latifundistas, acá conocidos como “gamonales”.

Una característica de la hacienda es que, como unidad productiva y mercantil, articulaba en su seno la agricultura, la ganadería, los incipientes ingenios azucareros y la minería, además de controlar el flujo de mercancías en el ámbito local. La hacienda va a competir contra la encomienda en el sentido que, ésta última, como inminente propiedad de la Corona impide la extensión de los grandes latifundios y, lo mismo, sucede con las propiedades de la Iglesia.

Quizás la pugna que se dio en relación con el primer Decreto General de Extinción de las encomiendas en 1718, muestre este antagonismo, ya que tal extinción ponía a las tierras sujetas a la compra y venta con la Corona —lo que favorecía a los hacendados— y, frente a las múltiples quejas y levantamientos de los encomenderos, dos años después, se mandan hacer algunas excepciones, sobre todo con aquellos que habían servido con mayor entusiasmo la política colonial regalista y se manda, también, pagar indemnizaciones.

Propiedad privada, real o eclesial, la idea es que, finalmente, el proceso de despojo no se detenía y postergaba a los pueblos originarios a trabajar con cada vez menos propiedad de tierras y menor capacidad política y jurídica para organizar su propio gobierno. Sólo en las zonas más alejadas las comunidades lograron preservar sus estructuras de gobierno que, aunque no estaban absolutamente aisladas —quizás de instituciones del Estado sí, pero difícilmente de las de la Iglesia— mantuvieron una lucha en la defensa de su territorio que llevará durante todo el siglo XIX a múltiples rebeliones para defenderse de la ola expansiva de explotación y acumulación de tierras.

En 1810 se convocó a las Cortes de Cádiz que dieron como resultado, dos años después, una Constitución peculiar, ya que fusionaba elementos igualitarios y unificadores de la ciudadanía, preservando los derechos tradicionales de la monarquía y la Iglesia. Esta Constitución, que plantea ya algunas consignas liberales⁵⁴, incluía también la reducción de la jurisdicción de los pueblos y comunidades y establecía que la justicia era un asunto propiamente de las instituciones del Estado. Sin embargo, las propias pugnas al interior de España, conducen, tan sólo dos años después, a la declaración de nulidad de dicha legislación hecha por Fernando VII, en un intento de restauración de la monarquía absolutista, que sólo duró seis años.

⁵⁴ La primera vez que se utiliza la categoría “liberal” como propiamente política, aparece, precisamente, en 1808 en las Cortes de Cádiz.

Para esta época, la oligarquía de la Nueva España y del Perú, por no decir de los demás virreinos, era burguesa y señorial a la vez. El liberalismo que se produjo, sobre todo por esa clase dominante no era como el que se daba en Francia, aunque pueda rastrearse también alguna parte de su sentido en la producción teórica y en el discurso político que cobró cuerpo en la revolución de 1789. Acá en estas tierras, como señala Semo “la modernidad se anuncia, pero como pasa muchas veces en la historia, no logra desplazar la tradición” (1992:11). El obstáculo mayor era la sociedad colonial. En este sentido, este primer liberalismo de finales del XVIII y principios del XIX muestra un intento, más bien, de integración y asimilación con el viejo régimen al que también los pueblos originarios debían someterse. La reivindicación de los derechos del individuo, acá se expresaba como los derechos criollos frente al dominio español; en lugar de “una clase media ascendente enfrentada al viejo régimen, se da la reivindicación de una protonación criolla contra la tiranía española” (Semo, 1992:21).

En las largas luchas por la independencia que dieron los criollos fue notable la participación de los pueblos originarios en los cuerpos de batalla de la Corona. Este fenómeno, no podría explicarse a partir de una especie de conservadurismo propio de los pueblos, sino, más bien, de la alianza estratégica que hacían con la Corona y muchas veces también con la Iglesia para defender sus bienes comunales que la pretensión criolla, en su peculiar liberalismo, buscaba poseer.

La guerra contra Francia tenía a España sumida en cantidad de deudas y de conflictos internos que los criollos supieron aprovechar muy bien para organizarse e impulsar el movimiento de aquellos hacendados pero también de pueblos que, bajo el discurso de la igualdad y de la necesidad de acabar con el injusto despotismo tributario y el control de la Corona sobre estas tierras, veían en la independencia la posibilidad de verse mermados los abusos de poder de quienes poseían la tierra. Ya Rhina Roux en *El Príncipe mexicano* muestra cómo, al interior de las comunidades⁵⁵, muchos buscaron la propiedad privada de sus tierras para enfrentarse a la expansión de los grandes latifundistas (Roux, 2005:66).

La constitución de 1823 del Perú, elimina la noción de “comunidad”. El espíritu, propiamente liberal y republicano, considera a la comunidad todavía como una corporación de la Corona y está pensando, más bien, en su privatización y su desamortización.

⁵⁵ En específico muestra el caso de los mixtecos.

Convertir las tierras que consideraban inútiles y ociosas en amplios campos de producción era su cometido. La constitución de 1824 de México tiene un sentido similar. Ambas, en la forma, son propiamente liberales, asumen y crean su propio discurso en esta afinidad ideológica, pero lo cierto es que, ambas sociedades, colonizadas por siglos, no lograron derruir las instituciones económicas ni políticas que la conquista había traído consigo. Bien conocida es la crítica que hace Mariátegui sobre esa clase burguesa que no cumple su papel histórico en Perú porque no llega a comportarse, nunca, como tal.

La figura del “gamonal” —en relación con la gamona, una planta parasitaria— muestra de qué manera la relación entre los colonos, los pueblos originarios y la tierra, tenía unas raíces profundas que difícilmente podrían ser sacadas por la letra de la ley. Es decir, los liberales latinoamericanos del siglo XIX no logran ser tan liberales como para desprenderse de sus alianzas estratégicas con los conservadores y, sobre todo, no logran competir en términos de principios morales con la propia Iglesia, así que aceptan a los primeros por el temor de que los pueblos y las comunidades vuelvan a levantarse y pongan en riesgo lo que ambas clases dominantes han conseguido en términos de propiedad y, a los segundos, porque en la mayoría de los casos siguen reivindicándose como creyentes, pero ahora bajo el discurso de la tolerancia y la libertad religiosa. Semo lo sintetiza bien cuando dice “triunfan en la forma, ceden en el contenido” (1992:31).

El siglo XIX dará lugar a uno de los siglos más sangrientos de la historia latinoamericana. Los conflictos por las tierras se multiplicaron, muchos españoles fueron vencidos, tanto en México como en el Perú pero, al final, las rebeliones fueron brutalmente sofocadas. A los pueblos originarios se les somete a nuevos regímenes de producción y de propiedad de la tierra que era resultado de una política orquestada en función de la extinción de la vida comunitaria. A los indígenas había que hacerlos ciudadanos, que dejaran de ser animales de carga para convertirse en ciudadanos libres, asalariados y que pagaran impuestos al Estado. Una política de blanqueamiento, de integración y de indigenismo apenas empieza a cobrar sus primeros bríos, dada la necesidad de configurar políticamente este territorio a partir de la idea monolítica del Estado-Nación.

En esta última etapa —aunque no termina el ascenso del liberalismo, puesto que después vendrán próximas generaciones— con Ricardo Palma en Perú o con Mora en México, por ejemplo, paradigmáticos en la construcción de un proyecto civilizatorio que

negaría, de manera tajante, la defensa del territorio y de los bienes comunales, encontramos un derecho funcional a un nuevo capitalismo ya no mercantil que, a pesar de sus propias particularidades, su dependencia y su periferia, muestra el inicio de la era liberal en el derecho latinoamericano acompañado por la resistencia que los pueblos y las comunidades dieron, y que ha venido avanzando hasta hoy, en una serie de metamorfosis que la propia realidad histórica le ha exigido, para mantener su ritmo de acumulación de ganancia.

4. Apuntes finales sobre el derecho y el ascenso del capitalismo en América Latina

La complejidad del desarrollo histórico del derecho indiano y su expresión tanto en el Virreinato del Perú como en el de la Nueva España no nos ha permitido hacer una revisión completa de las mil ordenanzas y leyes que se dictaron tanto desde la metrópoli como desde estas regiones. Nos hemos detenido, no obstante, en algunas expresiones legales y en discusiones que, nos parece, son ejemplares para mostrar eso que sosteníamos al inicio de este apartado: la imposibilidad que tenemos de hacer una narración lineal, consecutiva, evolutiva, de la ideología liberal en el derecho indiano y la permanente pregunta sobre los actores y los modos de producción que, no son tan fácilmente identificables como en Europa, donde es posible reconstruir las pugnas por el poder entre los señores feudales, la burguesía y la Corona.

Aunque es una vieja discusión la que intenta caracterizar al período colonial como capitalista, feudal, o ambos, lo que nos interesaba mostrar es que estas categorías son rebasadas por la propia realidad latinoamericana. La experiencia colonial le confiere un carácter muchas veces contradictorio pero que, no obstante, nos permite ver la correlación de fuerzas que tuvieron expresión en el nacimiento del pensamiento propiamente liberal del siglo XIX. Un liberalismo que, como hemos señalado, tampoco podría ser “copia y calco” del pensamiento europeo puesto que, aunque se hiciera un juicio feroz por la improductividad de la forma comunitaria y la poca disposición de los pueblos originarios a ceder ante la compulsión del trabajo, también fue un pensamiento mucho más conciliador con la Iglesia y la perspectiva conservadora que se dio en esta región.

Otra conclusión que nos parece importante señalar es que, si bien la destrucción de las formas comunitarias tuvo un empuje mucho mayor desde la creación del Estado-nación, no

podríamos, sin embargo, pecar de inocencia y calificar la política de la Corona como una más amable y menos destructiva, la historia nos conmina a hacer un juicio a las dos formas de dominación que se dieron en la región y a denunciar de qué manera la Corona necesitaba de la comunidad para sostenerse económicamente mientras que, por su parte, los grandes hacendados necesitaban, más bien, de la propiedad privada y de la destrucción de la misma para someter la tierra a un ritmo de productividad propio de la acumulación capitalista de la época.

Por último, sólo quisiéramos señalar que, aunque la historia haya sido tan cruenta y, la mortandad que se dio en estas regiones, tan fuera de cualquier parámetro histórico, lo cierto es que, tanto en México como en Perú, la sobrevivencia de la comunidad como unidad de producción agrícola y/o como forma política ha sobrevivido y se encuentra, hoy por hoy, en la época de la globalización, enfrentada a nuevas condiciones históricas que la ponen en riesgo.

Atacada por el Estado-nación, por las leyes del mercado, por el abandono del campo, por la contradicción con las ciudades, por la fragmentación y la constante disolución del tejido social, la comunidad permanece, desde su ámbito local, con sus formas de organización tradicionales, dando cuenta de un mundo que no ha terminado y que, si bien, no es el mismo y se ha visto en la necesidad de transformarse, incluso, a veces, de funcionar como un apéndice de las relaciones capitalistas, es una clara muestra de que en la caída de los mitos de la Modernidad, en la crisis del mundo de vida que padecemos como humanidad global, el control del territorio, las formas de democracia directa que en ella subsisten, el tipo de relaciones vinculantes entre cada uno de sus miembros, aparecen como expresiones políticas y formas de producción jurídicas y económicas que, más que anunciar un pasado que apenas logra mantenerse en el tiempo, anuncia horizontes últimos desde los cuales es posible seguir pensando el cambio de ruta que, como civilización, tendremos que dar.

II. Los fundamentos teóricos

II.I. Derecho moderno y racionalidad

Afirmar que la Modernidad está en crisis es ya un lugar común; no obstante, el sentido y los alcances de esa crisis están aún siendo discutidos. En lo que a nosotras corresponde y para los objetivos específicos de este trabajo, del proyecto de mundo y civilización que el paradigma de la Modernidad planteó, nos interesa, sobre todo, abordar su racionalidad jurídica, normativa, su manera de regular ese nuevo mundo que surgió luego del violento proceso de cercamiento de las tierras en Europa y de la conquista de América.

En la introducción a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber sostiene que Occidente es el único que ha conocido el Estado como organización política, con una “constitución” racionalmente establecida, con un derecho racionalmente estatuido y una administración de funcionarios especializados guiada por reglas racionales positivas: las “leyes” (Weber, 2006:56). Según el pensador alemán, lo que el capitalismo moderno necesitaba para su progreso y desarrollo era un derecho que pudiera calcularse como una máquina y, en el cual, los puntos de vista rituales y mágicos no desempeñaran papel alguno, ya que

para que la explotación económica capitalista proceda racionalmente, precisa confiar en que la justicia y la administración seguirán determinadas pautas. Ni en la época de la *polis* helénica, ni en los Estados patrimoniales de Asia, ni en los países occidentales hasta los Estuardo pudo garantizarse tal cosa. (Fariñas, 1989:305-306)

La respuesta a esta necesidad fue la creación de un derecho racional-formal⁵⁶ capaz de otorgar la garantía de “calculabilidad” y previsibilidad que las nuevas relaciones económicas exigían. Lo que se creó, entonces, fue un sistema de normas abstractas, aplicables a todos por igual y, por tanto, previsibles; se configuró ideológicamente un tipo de justicia formal como garantía de la libertad contractual y de la igualdad jurídica. Si bien es cierto que en Inglaterra el fenómeno jurídico es distinto por tratarse de un derecho consuetudinario, al final, “el derecho inglés es también formalista en su manejo práctico,

⁵⁶ Para una profundización sobre la racionalidad formal y material ver Alberto Febbrajo en “Capitalismo, estado moderno y derecho racional-formal”. Descargable en: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/12/12-03.pdf>

como lo demuestra el hecho de que los jueces se encuentran estrictamente ligados a los “precedentes”, que son, en definitiva, también “esquemas calculables” (Fariñas; 1989:311).

El debate, finalmente, se centra en el sentido de encontrar las relaciones causales entre este tipo de racionalidad jurídica basada en la previsibilidad y el cálculo, la racionalidad moderna gestora de una universalidad principista y abstracta y el capitalismo como modo de producción articulado de manera intrínseca a tales racionalidades. Lo que a nosotros nos interesa mostrar en este momento es que justo el derecho moderno y su racionalidad constituidos como tal, luego de siglos de disputa económica y de poder, se encuentra en una situación crítica⁵⁷. *En las encrucijadas de la modernidad: política, derecho y justicia*, Alfonso de Julios Campuzano⁵⁸ sostiene que en nuestros días

La contradicción entre derecho y justicia ha alcanzado un nivel inédito e inimaginable que hace aún más dramático el problema de mantener en orden el mundo y de encontrar una relación entre los procedimientos legales y las demandas concretas de equidad expresadas por los distintos estratos sociales que componen la sociedad moderna. Esa contradicción entre derecho y justicia refleja profundamente, intrínsecamente, la contradicción entre técnica y vida, entre la abstracción autosuficiente de la técnica y la demanda cada vez más angustiosa de sentido respecto a los problemas de la vida y a la relación con el mundo (de Julios, 2000:258)

Ahora bien, esta crisis de la racionalidad jurídica originada en el seno de la Modernidad está siendo ahondada, por lo menos, desde dos flancos que no han dudado en cuestionarle. Por un lado, nos encontramos con el afán de desregular o resignificar las relaciones liberales basadas en el intercambio racional e instrumental entre individuos, apostando por una mayor concentración de capital en una clase determinada y restándole autoridad, sobre todo en cuestiones económicas, al sofisticado aparato estatal moderno que surgió del propio seno de la colonialidad. Ese proyecto que conocemos como “neoliberalismo” y que consistiría, según Harvey, en

una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio. (Harvey, 2007:8)

⁵⁷ Pueden consultarse: Derecho y razón, de Ferrajoli, para ver cómo esta crisis se manifiesta en el derecho penal y “Repenser le contrat” de Gregory Lewkowicz y Mikhâil Xifaras para el caso del derecho civil contractual. O también, la posición más general, de Boaventura que trata la crisis del derecho como parte de la crisis de los paradigmas de la ciencia (2009:13).

⁵⁸ Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla.

En este sentido, que restringe el papel del Estado a crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas. Por lo que “la desregulación, la privatización, y el abandono por el Estado de muchas áreas de la provisión social han sido generalizadas” (Harvey, 2007:9). Es en esta generalización que se han profundizado las contradicciones internas en las formas tradicionales de la racionalidad jurídica moderna basada en la previsibilidad y el cálculo de las decisiones.

La última fase del capitalismo en la que vivimos, caracterizada por la exaltación de la racionalidad del mercado, es decir, de la propia lógica del capital, ha devenido en una confrontación directa con algunos de sus presupuestos ontológicos y éticos. En *Después del liberalismo*, Wallerstein sostiene que el desorden y la violencia necesarios para la acumulación del capital en nuestros días, han dejado tras de sí los días del “ideólogo liberal seguro de sí mismo” (Wallerstein, 2011:9) que argumentaba garantizando la seguridad personal y material en el capitalismo. En este sentido, tanto el Estado como su ordenamiento jurídico precisan de una transformación capaz de asegurar el éxito de la empresa capitalista en su fase neoliberal y, es en esa transformación, que encontramos la puesta en cuestión de los estatutos, principios y normas que habían sido establecidas en la mayor parte de las constituciones y códigos civiles de los países gobernados bajo la forma jurídica moderna y liberal.

Por otro lado, el segundo flanco al que nos referimos y que es, por supuesto, el que nos interesa, está ubicado, más bien, en las fronteras de la Modernidad, en los pliegues de esa racionalidad jurídica que nace de otras matrices civilizatorias y que no pudieron ser destruidas en el complejo histórico articulado entre el colonialismo y la formación de los Estados-nación. Esta posición crítica, originada por las propias experiencias y prácticas de producción de la vida comunitaria y de un sentido radicalmente distinto a partir del cual se entiende la humanidad, la sacralidad y lo vivo, están cobrando una importancia y una fuerza estratégica para confrontar y trascender las relaciones de dominación producidas por el capital.

Sólo para ir dibujando algunas líneas en las que iremos profundizando, diríamos que, si pensamos en esa racionalidad formal como la describe Febbrajo en términos negativos, como una racionalidad propia de los juristas y de los operadores jurídicos que

no presupone el conocimiento ni las proyecciones ideales del actor (actuar racional con respecto al valor), ni de las consecuencias probables de su actuar (actuar racional con respecto al fin), ni de lo que el actor siente emotivamente (actuar efectivo), ni de lo que ha acontecido en el pasado en su ambiente (actuar tradicional) (Febbrajo, 1981:4),

entonces podemos pensar la diferencia radical con esa racionalidad comunitaria que es productora de derecho y que se autorregula, precisamente, afirmando todo aquello que la racionalidad formal niega. Es decir, en la justicia comunitaria, como lo veremos más adelante, los valores de las personas que van a ser juzgadas —pero también de aquellos quienes juzgan—, las consecuencias del juicio —para los familiares de quien es acusado o para quien ha sufrido algún daño y demanda por justicia—, la afectación emocional⁵⁹ a partir de los hechos acontecidos en el pasado, la memoria y la tradición, son elementos fundamentales del juicio, ya sea que éste se dé en un formato asambleario o en uno regulado por sus propias instituciones normativas. En todo caso, la justicia comunitaria sería “irracional” mirada desde este formalismo que dio pie a la creación jurídica en la Modernidad. Un formalismo que, además, debía estar inscrito en un código que, claramente enunciara sus leyes. Algo que no siempre sucede en las comunidades, ya que una gran parte de las experiencias hacen justicia sin establecer una codificación escrita de sus principios normativos.

En este sentido, la racionalidad jurídica moderna encuentra límites y superaciones en las prácticas concretas e históricas de una comunidad que obedecen a formas de vida contrapuestas. Es por esto que consideramos imprescindible una mirada histórica de la racionalidad jurídica moderna y la ideología liberal, con el fin de hacer una crítica que nos permita pensar en otras racionalidades jurídicas, asumiendo que lo que está detrás de la hegemonía de la racionalidad moderna, es la negación de otros mundos de sentido y otras prácticas que hoy, por hoy, aparecen más que nunca en la escena como posibilidades.

II.II. La filosofía liberal y la justicia. La cartografía de un debate que precisa ser rebasado

⁵⁹ Más adelante, en el siguiente capítulo, abordaremos desde la experiencia de la justicia comunitaria de la OPFVII esta dimensión, por lo pronto, es suficiente con enunciarla.

La crisis que vivimos hoy de las categorías burguesas occidentales de la Modernidad, revela la necesidad de desestructurar sus formas de concebir el poder y el derecho, además de la oportunidad de recoger los procesos de resistencia y de lucha —con sus propias epistemologías— en contra de estas posiciones teóricas impuestas desde el siglo XVI a los países colonizados. En Latinoamérica, la fórmula “un estado, una nación, un pueblo, un derecho, una lengua” trajo consigo el monismo jurídico que, a su vez, se había originado en Europa con el propio Estado moderno⁶⁰. Los procesos independentistas en Nuestra América, herederos del pensamiento liberal europeo, reprodujeron no sólo la forma estatal de las democracias representativas sino, además, sus propias convenciones en la administración y en la ejecución de la justicia. La Constitución de 1812, resultado de las Cortes de Cádiz, estableció en sus artículos 15 y 17 respectivamente que, en todo el territorio español, incluidas Nueva España, Nueva Galicia y la península de Yucatán, la potestad de hacer leyes residía en las Cortes y, la de aplicarlas, en los tribunales. Esto trajo consigo la negación, destrucción, colonización y subordinación de los sistemas de cargos y de derecho propio en las comunidades indígenas al sistema estatal, a partir de la violencia o de la integración forzada.

No obstante, lo que esta crisis también ha develado es una línea que, si bien es discontinua, muestra una tradición distinta en la concepción y ejercicio de la justicia, que se deriva de una manera de estar en el mundo basada en un orden regulativo comunitario que no puede explicarse a partir del Estado ni tampoco a partir del mercado, las dos formas regulativas con mayor fuerza en la Modernidad. Es una tradición que, durante más de quinientos años de colonialismo externo e interno ha logrado escapar del aniquilamiento, no en un estado de pureza y segregación absolutas sino, al contrario, en un contacto directo y cotidiano de interacción con las formas dominantes.

En este apartado buscamos mirar de cerca esta crisis en el universo del derecho liberal moderno y justificar la necesidad de repensar el problema de la justicia desde una perspectiva que rebase los debates actuales en donde el liberalismo sigue manteniendo su posición hegemónica, para ir mínimamente apuntando y configurando lo que

⁶⁰ Como sostiene Boaventura: “la consolidación del Estado de derecho moderno —El Estado para consolidarse requiere que haya una sola nación, una sola cultura, un único sistema educativo, un solo ejército, un único derecho— la justicia indígena se transformó en una violación del monopolio del Estado”. (2012:17)

caracterizaremos después, en el avance de nuestros estudios, como una filosofía latinoamericana y decolonial de la justicia comunitaria.

1. Estado liberal y administración de justicia

Como hemos analizado previamente, en Europa no fue una empresa sencilla establecer la hegemonía del monismo jurídico y político del Estado moderno. El proceso de integración y hegemonización del poder y de la administración de la justicia necesitó vencer las resistencias establecidas por los poderes fácticos locales de los señores feudales que gobernaban sobre regiones y comunidades enteras. Las nuevas relaciones nacidas del capitalismo temprano necesitaron de la centralización del poder en la clase burguesa que se iba consolidando, de la monopolización del uso de la violencia y de la homogenización de los órdenes normativos, con el fin de fortalecer el intercambio mercantil y la acumulación de sus ganancias.

En este contexto nacieron las justificaciones contractualistas del Estado moderno⁶¹, justificaciones propiamente liberales que lo conciben como el resultado de un acuerdo racional llevado a cabo por voluntades que deciden ceder una parte de su libertad con el fin de vivir en un orden dispuesto para la comodidad, para el trabajo, para la industria y para la protección de los considerados “bienes fundamentales”: la propiedad y la vida. Es a partir de este hipotético contrato que nacen las reglas de la justicia a partir de las cuales toda sociedad debe gobernarse y que, por ser resultado de una operación racional, son indiscutiblemente, universales.

Según Edgar Ardila, la relación entre el Estado liberal moderno y la administración de la justicia ha conocido al menos tres etapas. En la época liberal clásica, que se prolonga hasta fines del XIX “el Estado dejaba las manos libres a los demás actores y se ocupaba de un reducido grupo de servicios que parecían de su esencia: la guarda de fronteras (ejército),

⁶¹ Desde la crítica marxista del Estado y del derecho, Mascaró sostiene que “el Estado no es burgués porque esté controlado por la burguesía —aunque por lo general lo está—, sino fundamentalmente porque su forma es espejo de la forma mercancía. El Estado, materialmente, está ligado a las relaciones sociales capitalistas. Depende de su dinámica para su existencia económica. Por eso es que por medio del Estado no se superan las formas sociales arraigadas del capital; al contrario, se las refuerza, aun cuando las políticas sean de izquierda, progresistas o inclusivas. En estos casos, los aumentos salariales, la disminución de las desigualdades en el ingreso y la inclusión de sectores de la población hacen que la mercancía penetre aún más en el tejido social. (2016:50)

la garantía del orden público (policía) y la administración de justicia” (Ardila, 2002:53). En un segundo momento, el Estado desempeña un rol propiamente interventor hasta avanzada la segunda mitad del siglo XX y, en este momento

el concepto de lo público se fue ampliando, el derecho se expandió hacia diversos campos de la vida y, con ello, el área de acción hipotética de la jurisdicción. Se empezaron a reproducir los catálogos de derechos humanos. Pero si bien muchos de los conflictos, desde la perspectiva estatal tendieron a juridizarse, el aparato judicial no llegó a crecer correlativamente a las nuevas dimensiones de las relaciones sociales [...] Entonces, durante esa época, en la misma medida que el Derecho estatal ampliaba los campos de su pretendido monopolio, se fue abriendo y profundizando la brecha de los espacios y relaciones que no se sometían a esa estructura de regulación (Ardila, 2002:53).

En el último momento, que llega a la actualidad y que inicia aproximadamente en los setenta, toma enorme impulso el escenario local y mundial. El Estado se retrae del ámbito jurídico, hay cada vez más dinámicas de desregulación y deslegalización, cede espacio a otros actores en la producción del derecho y en la administración de justicia, además de definir políticas de reconocimiento y de promoción de otras formas como competentes pero sin abandonar, claro está, su pretensión monista. En este sentido, la seguridad jurídica que sustenta el principio de legalidad monista empieza a tambalearse (Ardila, 2002:54). Nos parece significativo que sea justamente en esta última etapa, en plena Guerra Fría y con el keynesianismo cediendo lugar a las políticas neoliberales, en un nuevo impulso agresivo por parte del liberalismo más conservador, cuando sale a la luz *Teoría de la justicia* de John Rawls. Una obra que racionaliza las ideas de la justicia en la democracia liberal (Villoro, 2007:107) ofreciendo audaces justificaciones para un nuevo intento de universalizar los valores de la modernidad burguesa.

2. Rawls y la justicia como imparcialidad

Detengámonos para recordar puntos fundamentales de la teoría rawlsiana de la justicia, no con el fin de analizarla con exhaustividad, sino con la mera intención de mostrar cuáles son las categorías, los conceptos y las ideas que nos parecen más problemáticas y que abordaremos más adelante: a) la diferencia entre «lo bueno» y «lo correcto», b) la posición original y el velo de la ignorancia, c) los principios de la justicia y sus prioridades, d) el pluralismo razonable y el consenso traslapado.

a) *La «posición original» y el «velo de la ignorancia»*. Estos dos conceptos serán fundamentales en Rawls para entender la justicia de manera sustantiva, como imparcialidad, a partir de la generalización y de llevar “a un más alto nivel de abstracción la concepción tradicional del contrato social” (Rawls, 2012:17). La posición original se define

de tal modo que sea un *statu quo* en el cual cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo. Es un estado de cosas en el cual las partes están igualmente representadas como personas morales y el resultado está condicionado por contingencias arbitrarias o por el equilibrio relativo de las fuerzas sociales. (Rawls, 2012:121)

Ahora bien, es en este estado hipotético de cosas en el que Rawls establece la posibilidad de un acuerdo unánime sobre los principios de justicia. La manera de lograrlo es estableciendo antes otra característica fundamental de las personas morales que intervienen en el acuerdo: su ignorancia con respecto de sí mismos, de su historia y de su contexto, a esto es a lo que el autor denomina «el velo de la ignorancia».

Las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen [...] tampoco en estos casos deberán las partes saber cuáles son las contingencias que les llevarán a oponerse entre sí. (Rawls, 2012: 136)

Esta ignorancia o desconocimiento es lo que les permite a las partes escoger aquellos principios con cuyas consecuencias estén dispuestos a vivir, sea cual sea la situación en la que se encuentren. Es decir, es a partir de esta ignorancia que la justicia como imparcialidad es posible.

b) *La diferencia entre «lo bueno» y «lo correcto»*. Son tres los contrastes que hace Rawls (2012:405-406) entre estos dos términos: 1) los principios de justicia se eligen en la «posición original» mientras que las concepciones del bien, no precisan llegar a ningún acuerdo; 2) que, en general, es bueno que las concepciones que los individuos tienen de su propio bien difieran de modo notable, mientras que no ocurre lo mismo con las concepciones de lo justo y, por último 3) las aplicaciones de los principios de la justicia se hacen bajo el velo de la ignorancia, mientras que las evaluaciones sobre el bien se llevan a

cabo con un pleno conocimiento de los hechos. Es decir, en resumidas cuentas, lo que argumenta Rawls es que hay una relatividad en el valor de «lo bueno» y una universalidad en el principio de «lo debido». La justicia, es claro, tendría entonces que estar sustentada por la universalidad de principios y no en el riesgo de la contingencia. Como lo explica Díaz Polanco: “el bien comprende la concepción del mundo, costumbres y, en general, todo el conjunto de prácticas y creencias culturales e identitarias es tema particular de cada persona” (Díaz Polanco, 2010:76)

Esta diferenciación parte, no obstante, de un presupuesto propio del liberalismo al considerar que «lo bueno» está expresado en múltiples y opuestas concepciones que son inconmensurables, puesto que cada concepción es propia de la racionalidad y autonomía de los individuos. Como consecuencia de este presupuesto, el liberalismo plantea la necesidad de concebir una sociedad democrática como aquella que posibilita la persecución de esa pluralidad de concepciones del bien (Villoro, 2007:65) con el fin de que ninguna se imponga sobre las demás como mejor o más válida.

Ahora bien, no basta con asegurar la coexistencia de esa pluralidad de valores, lo que se necesita es generar, por encima de todas estas concepciones múltiples del bien, un mismo derecho, que sea capaz de sujetarlas a los mismos principios y a las mismas reglas sin constituir una nueva concepción de «lo bueno», sino la concepción universal sobre «lo debido»; ya que “en una sociedad bien ordenada, los ciudadanos sostienen los mismos principios de derecho y tratan de alcanzar el mismo juicio en los casos particulares” (Rawls, 2012:405).

Lo que tendríamos que analizar aquí es si los principios de justicia a los cuales se llega en la posición original gracias al velo de la ignorancia de las partes contratantes es, efectivamente, la elección de algo universalmente entendible como «lo debido» o si tales principios no hacen más que reflejar lo que los liberales han considerado histórica y valorativamente como «lo bueno».

c) Los principios de la justicia y sus prioridades. Los principios que se acordarían en una situación de imparcialidad hipotética como la que plantea el autor, serían como los que siguen: Primer principio. Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo y, b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades (Rawls, 2012: 280).

En una sociedad «bien ordenada» como la que está pensando Rawls, todos aceptarían estos mismos principios de justicia y las instituciones sociales básicas se encargarían de su satisfacción: el de la libertad básica igual (libertad política, de iniciativa económica, de expresión, de conciencia) y el de diferencia (regulador de las desigualdades, factor de corrección de las deformaciones a que podría conducir un sistema fundado solamente en la igualdad de oportunidades) (Díaz Polanco, 2010:79). Ahora bien, además de estos principios, Rawls establece normas de prioridad entre ellos que muestran la jerarquización liberal de los derechos: la libertad por sobre la igualdad. Para el autor, los derechos de libertad individuales no se negocian por mayor igualdad. “En el juego de Rawls, entre la teoría ideal y la no ideal opta, en la segunda, por la instauración de las libertades antes que por la erradicación, prevista por el segundo principio, de las desigualdades socioeconómicas ilegítimas” (Díaz Polanco, 2010:81).

La crítica a la primera norma de prioridad establecida por Rawls, que es la prioridad de la libertad, evidencia que dicha prioridad se establece a partir de los valores propiamente liberales y no a partir de una racionalidad imparcial sujeta por el velo de la ignorancia, que sería, supuestamente capaz de encontrar principios universales en esa situación hipotética.

d) Pluralismo razonable y consenso traslapado. En la década de los ochenta, Rawls imparte una serie de conferencias que se dedican a responder las críticas vertidas en contra de las ideas que expuso en *Teoría de la justicia*. La evidente parcialidad de los valores liberales en el establecimiento de supuestos principios universales de la justicia, le hizo reconocer que, efectivamente, estas ideas surgen y están hechas para una cultura pública de una sociedad liberal y democrática. En este sentido, experimenta lo que Díaz Polanco caracteriza como una apertura hacia la historicidad y al contexto: “las condiciones de la justicia son ahora más acotadas: sólo se dan dentro de una cultura pública y con base en el razonamiento público que corresponde a una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas” (Díaz Polanco, 2010:90).

Los principios entonces no son dados, sino contruidos, no son “verdades” sino aproximaciones a los hechos morales, principios que entran en proceso de deliberación práctica que requiere consenso ciudadano (Díaz Polanco, 2010:91). Es como si el velo de la ignorancia fuera levantado ligeramente y permitiera a las partes obtener un mínimo de información sobre los rasgos particulares de su sociedad. Así pues, el nuevo consenso, denominado «traslapado» consistiría en acordar los principios de la justicia que se aplicarán a la estructura básica de la sociedad, acuerdo que se logra a pesar de las diferencias doctrinarias y sin exigir que desaparezcan.

Rawls admite el fracaso homogeneizador del Estado moderno frente a las nuevas regulaciones del mercado y frente a la imposibilidad de asimilar o de aniquilar por completo sus formas antagónicas en los ámbitos locales del territorio que gobierna. El fenómeno de la pluralidad aparece como insoslayable y el autor precisa de hacer ajustes en su doctrina que le permitan la posibilidad de adaptarse a esta realidad social que, si bien no es nueva, sí aparece en este momento con mucha mayor fuerza.

Así pues, Rawls hablará del «pluralismo razonable», es decir, un pluralismo que sea capaz de aceptar de manera tolerante las diferencias a la hora de comprender y de vivir en el mundo, pero siempre con el límite de lo “razonable”, por lo cual, sostiene, quedarán excluidas las doctrinas sectarias o fundamentalistas. Ese límite de lo “razonable” cuando ya no se está partiendo de un liberalismo metafísico y supuestamente neutral sino de un liberalismo político, muestra de nueva cuenta la dificultad de establecerse como un criterio universal, puesto que supondría que los acuerdos sobre lo razonable tuvieran que ser tomados por sujetos que, nuevamente, actúan bajo presupuestos propiamente liberales, lo cual nos regresa, como en un círculo, al problema de la falta de neutralidad que encontró la crítica en la primera obra de Rawls.

Ahora bien, una vez avanzado el panorama sobre los problemas más representativos de la teoría de la justicia rawlsiana, abordemos las propuestas que se han dado desde otra vertiente liberal para escapar del atolladero.

3. Antinomias en el debate liberal sobre la justicia

A principios de la década de los ochenta se consolida una serie de críticas en contra de la posición rawlsiana sobre la justicia: unas marxistas, otras propiamente liberales. Aquí buscamos analizar las segundas, que mantienen, por su propia adscripción ideológica un cierto “aire de familia” con la posición rawlsiana y que han sido agrupadas, a pesar de sus diferencias, bajo un mismo epíteto: el de “comunitaristas”. Estas críticas han sido expresadas fundamentalmente por Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, entre otros. Todas ellas coinciden en que el planteamiento individualista del pensamiento liberal ha llegado a un límite y se necesita pensar la constitución de las subjetividades individuales a partir de una dimensión comunitaria.

En este sentido, comúnmente se oye hablar del debate “entre comunitaristas y liberales”, lo que podría hacernos suponer que hay un enfrentamiento real entre dos formas ideológicas distintas. No obstante, es preciso reconocer el carácter igualmente liberal de las críticas comunitaristas y sus propios límites, ya no frente al liberalismo individualista rawlsiano, por ejemplo, sino frente a formas de comprender y ejercer lo comunitario que no sólo reivindican identidades, sino que ejercen políticas capaces de contravenir la lógica de la Modernidad capitalista.

En este sentido y para evitar futuros malentendidos, en lo consecutivo, no llamaremos a esta propuesta teórica como “comunitarista” sino como “liberalismo comunitarista de la diferencia”, su rasgo comunitario radica en la sustitución del individuo, pero no podemos olvidar la importancia que dan al abandono de una pretensión universalista, que cede ante multiculturalidades e identidades diversas convivientes y que plantea, por tanto, el principio de tolerancia entre ellas. El problema, desde nuestra perspectiva, es que para hablar de un “comunitarismo” en un sentido fuerte del concepto, necesitamos poner sobre la mesa la manera en la que una comunidad reproduce materialmente su vida. Esto nos llevaría a cuestionar los fundamentos de la propiedad privada y del modo de producción capitalista. Además, la tolerancia a un cuestionamiento como éste, supondría, entonces, la continuidad hegemónica de las relaciones sociales tal y como ahora las conocemos, sólo que con la apertura a espacios de diálogo y construcción de acuerdos y, sostenemos, esto no basta.

Y no basta porque las formas comunitarias se oponen directamente a la lógica de expansión del capital, son antagónicas a las construcciones plenamente modernas del individuo y la propiedad privada, construyen otra cultura, otros valores, otros horizontes de

sentido a partir de los cuales se reproduce. Para que la comunidad pueda alcanzar el mayor grado de su potencialidad, necesita la desaparición del capitalismo. No se trata solamente de la identidad de las comunidades que está en pugna con el universo discursivo hegemónico, no se trata del mero reconocimiento de las formas de organización, de las cosmovisiones, de las prácticas culturales, de la moralidad, por eso no podemos hablar solamente de “tolerancia”, sino que la comunidad, como forma política, antagoniza el territorio, trastoca las relaciones sociales o se opone a ellas y busca, además, multiplicarse, crecer en otros espacios territoriales en donde, nuevamente, se encuentra con el capital.

Es por estas razones que los llamados “comunitaristas” no dejan de ser liberales, en el sentido que no dejan de pensar ideológicamente desde el interior del mundo del capital. Para nosotras, que buscamos erradicar de nuestro pensamiento y de nuestras prácticas el ideario liberal y configurar uno propiamente comunitario, anticapitalista, el “liberalismo comunitarista de la diferencia” es el resultado de la crisis del liberalismo moderno en la época del neoliberalismo, la globalización y la posmodernidad.

En *Los retos de la sociedad por venir*, Luis Villoro, analiza las antinomias que oponen a ambas corrientes liberales. Su análisis nos es útil para acercarnos a los ejes centrales del debate liberal sobre la justicia y para determinar sus propios límites, con el fin de ir dibujando las grietas a partir de las cuales una forma distinta de comprender la justicia, desde Latinoamérica y desde experiencias políticas comunitarias, puede incorporarse a la discusión filosófica.

En la base de las diferencias entre estas dos formas liberales de acercarse a la justicia se encuentran, señala Villoro, dos modelos distintos de entenderla. Uno sería el modelo teleológico, basado en la propuesta aristotélica que concebía a la justicia como virtud, como realización de un valor moral, pero, también como “la liga de los hombres con la sociedad política” (Villoro, 2007:50). Toda acción, sostiene Aristóteles, se realiza con vistas a un bien, este bien es lo que beneficia según su naturaleza y, este beneficio, no tiene un valor subjetivo sino objetivo: “lo que procede y protege la *eudaimonía* y sus elementos en la comunidad política” puesto que “una *polis* existe para lograr una vida buena y no sólo para mantener la vida” (Villoro, 2007: 51).

Este modelo teleológico será sustituido en la Modernidad por una concepción deontológica de la justicia como ley, como el cumplimiento de un orden normativo

establecido de manera legítima. No es nuestro objetivo en este momento estudiar a profundidad ambos modelos, sino reconocerlos y dilucidar sus diferencias fundamentales. En este sentido, el modelo deontológico, de configuración kantiana, es fácilmente reconocible en la teoría rawlsiana de la justicia mientras que el modelo teleológico hace notar una versión nearistotélica en las versiones aquí denominadas del «liberalismo comunitarista de la diferencia». En el siguiente recuadro se hace visible en qué sentido el modelo deontológico quiso dar respuesta a los problemas planteados por el anterior, ocasionando, a su vez, nuevos problemas.

Modelo teleológico	Modelo deontológico
La concepción de la justicia conforme al mérito de cada quien, da lugar a justificar situaciones diferenciales y privilegios.	Establece la igualdad y la libertad de toda persona. El problema es que esa igualdad y esa libertad son abstractas.
La noción de justicia depende de la concepción del bien que se tenga y debido a las diferentes nociones de bien, la justicia corre el riesgo de ser conducida a un relativismo histórico o a la imposición de una sola noción de bien.	Concibe las características de la justicia en un orden de la razón, neutral ante las distintas concepciones del bien. El problema es que la neutralidad es un supuesto y que, difícilmente, podemos aceptar que exista la expresión de la justicia en un concepto general, unívoco, basado en un deber ser para todos y en cualquier momento.
La comunidad precede al individuo, tiene prioridad sobre el mismo, lo cual se ha interpretado como el riesgo de limitar las libertades personales a favor del bien común.	La libertad individual se consume como el principio inamovible. Toda sociedad “bien ordenada” estará conformada por sujetos individuales, autónomos. La pregunta sería si el principio de la libertad individual es capaz de constituirse como un fundamento ético suficiente.

El modelo deontológico está cimentado en tesis esenciales sobre la sociedad que prevalecen desde los inicios de la Modernidad, consolidándose en la filosofía moral y política del liberalismo. Villoro (2007:81) enumera las siguientes:

1. La justicia concierne a la sociedad y a las instituciones, antes que a los individuos.

2. El orden de la justicia se expresa en principios generales que son universalizables, ya no a partir de consideraciones metafísicas sobre la naturaleza o Dios, sino como dictados por la racionalidad autónoma del ser humano.
3. Su fundamento es un convenio hipotético entre sujetos racionales, libres e iguales.
4. El convenio originario es un consenso moral, no puramente instrumental.
5. Se basan en el concepto de «persona moral» como aquella que tiene la capacidad de seguir con autonomía las normas debidas.
6. Las características de la justicia no se derivan de una concepción sustantiva del bien, sino de «lo debido», tampoco se justifican en un fin bueno.

Estas tesis darán origen a una serie de antinomias (es decir, perspectivas igualmente racionales pero contradictorias) entre el modelo deontológico y las críticas del llamado “comunitarismo”, que correspondería, de manera general, con un modelo teleológico neor aristotélico propiamente liberal y contemporáneo. Villoro encuentra cuatro antinomias: 1) la antinomia del sujeto, 2) la del orden normativo, 3) la del tipo de asociación y 4) la del deber y del fin. Analicemos con detenimiento cada una de ellas con el fin de encontrar los puntos de quiebre entre estas dos concepciones liberales de la justicia y plantear los ejes que una teoría decolonial no liberal necesita no dejar de lado, en el sentido no de dirigir esta otra teoría a partir de la agenda de la discusión liberal, sino de constituir la también con las herramientas teóricas necesarias para aumentar y volver insostenible su crisis.

a) Antinomia del sujeto. Hay un primer problema que ataca el «liberalismo comunitarista de la diferencia» a la hora de concebir al sujeto en la teoría rawlsiana. El sujeto abstracto de la Modernidad es comprensible históricamente cuando se piensa en la necesidad de establecer la igualdad de los sujetos frente a la desigualdad establecida por el Antiguo Régimen, pero es insuficiente como categoría a la hora de enfrentarse a una realidad múltiple y diferenciada como la que vemos hoy día. El «liberalismo comunitarista de la diferencia» aboga por una justicia que funcione como “reconocimiento de las identidades, respeto a las diferencias y atención a las desigualdades” (Villoro, 2007:88). En este sentido, se busca

reivindicar a los grupos excluidos del consenso imperante con el fin de que sus derechos particulares sean validados frente a una igualdad legal que los ignora.

Esto que plantea Villoro (2007:89) como una confrontación entre una “política de la diferencia” con una “política de la igualdad”. A nosotros nos conmina a pensar en la justicia más allá aún del mero reconocimiento o de la inclusión dentro de un supuesto consenso o pacto social. Es verdad que en muchas regiones y en variadas experiencias la administración comunitaria de la justicia se ha visto en una serie de conflictos por su falta de reconocimiento frente al Estado y que buena parte de sus luchas se encaminan a que se les valide como otra forma de ejercer la justicia. Sin embargo, el reconocimiento legal o la validación no implica de manera necesaria la inclusión dentro de ningún consenso ni tampoco, como se ha buscado estratégicamente por el Estado, la asimilación o subordinación de esta otra manera de hacer justicia a sus formas imperantes.

Su reconocimiento es sólo un medio para conformarse como una alternativa que funciona fuera de los paradigmas y controles estatales, minando la etnofagia estatal y del capital. En este sentido, lo que verdaderamente se pone en peligro no es, como sostiene Ardila, el monismo jurídico, sino una manera hegemónica de concebir y de vivir en el mundo, se pone en peligro la continuidad espacial y territorial del modelo capitalista en regiones donde hay posibilidad de organizarse y de hacer las cosas de manera diferente.

Decíamos al inicio que la comunidad es una forma de autorregulación distinta al Estado y al mercado y, en este sentido, afirmamos que el actor que tendríamos que estar pensando desde esta teoría de la justicia basada en criterios decoloniales, es el comunitario. Un actor capaz de autorregularse y que es, precisamente en su regulación, donde se encuentra su matriz de supervivencia y continuidad en el tiempo, a pesar de las regulaciones externas que se le han puesto por encima.

b) Antinomia del orden normativo. Aquí la discusión liberal se centra en establecer si las normas a partir de las cuales se funda un orden normativo obedecen a un ejercicio racional abstracto que permite su universalidad o si, por el contrario, son resultado de la situación histórica en la que han nacido. Es el clásico debate en la cultura occidental entre la universalidad y la contingencia. El pensamiento deontológico rawlsiano busca, está claro, fundamentar la justicia en la universalidad. La contingencia aparece como el riesgo

de la relativización que obligaría a aceptar en la multiplicidad cualquier diferencia, aunque la consideráramos como injusta. “Aquí podemos entender el conflicto entre la ciencia occidental como una forma de entender el mundo a partir de la razón, y el derecho indígena como otra forma distinta de organización con su propia *Weltanschauung*” (Báez, 2011:459). Quizás valdría la pena asumir que, desde un intento de fundamentación de la justicia comunitaria, no habría ningún interés en asumir sin juicio todas las diferencias por igual sino, más bien, coincidiríamos en la superación de esta antinomia a partir de la búsqueda de principios concretos, nacidos de la propia materialidad e historicidad de una comunidad que pudieran ser abstraídos y propuestos en otras latitudes y a otras comunidades como principios de autorregulación que permiten la vida digna en y de la comunidad⁶².

c) *Antinomia de la asociación*. En este punto, aparece un tema sustancial al liberalismo: el conflicto entre individuo y sociedad. El liberalismo concibe a la sociedad como una agrupación humana conformada por individuos de voluntad libre y autónoma. El liberalismo rawlsiano muestra con la regla de prioridad de la libertad sobre la igualdad, el tratamiento clásico que ha dado el liberalismo a este punto: la prioridad es el individuo y debe protegerse de cualquier intento de la sociedad de pasar por encima de sus libertades básicas fundamentales. Además, la persona individual es el único agente moral, no las comunidades como lo estaríamos planteando nosotras. El individuo es, además, el origen y el fin de la sociedad política, la sociedad es sólo un medio para su realización.

La crítica que se hace a Rawls en este sentido es que, mantener la prioridad de la libertad por encima de la igualdad, es justificar las desigualdades materiales que permean la sociedad capitalista actual y que, si bien hay un riesgo de que la sociedad se imponga sobre la libertad individual, la doctrina del individuo también se impone frente a las necesidades de una sociedad cada vez más fragmentada y más injusta. Recurriendo a Aristóteles, estos liberales sostienen que “la realización de un bien común [...] podría unificar a los individuos en una comunidad” (Villoro, 2007:94). En este punto, el liberalismo comunitarista de la diferencia, deja ver su carácter más cercano al colectivismo o

⁶² La analéctica de la liberación nos permitiría partir de la escucha de estas experiencias de justicia ubicadas en la exterioridad de la Totalidad del Estado y del monismo jurídico (que no del derecho moderno), para aprender de ellas y generar planteamientos sobre la justicia que de manera práctico-discursiva reconfiguren estrategias y horizontes de organización y de lucha. Esta es una tarea que buscaremos realizar en el curso de nuestra investigación, más adelante.

comunitarismo puesto que sostienen que la sociedad preexiste al individuo, que hay un sujeto colectivo, histórico al que pertenece el individuo. Niegan, además, el origen contractual de la sociedad y sostienen que “los fines del individuo se realizan en la comunidad [puesto que] el fin personal incluye la persecución de un bien común” (Villoro, 2007: 95).

El problema es que no basta con decirlo, con simplemente asumirlo, en la vía de los hechos, la hegemonía cultural del capitalismo, construye subjetividades cuyos fines se contraponen, cuando no son indiferentes, al bien común. Por otro lado, cuando pensamos en configuraciones comunitarias, no lo hacemos desde la consecución de los fines del individuo, sino de la propia comunidad, que puede o no, hay que decirlo, coincidir con ellos. En este sentido, aunque coincidimos en la preexistencia de la asociación frente a la existencia del individuo, la manera en la que una Filosofía Política no liberal lo hace, es distinta: no regresa sobre el individuo y, aunque no es el centro de sus reflexiones, tampoco lo olvida.

d) Antinomia de «lo bueno» y «lo debido». Esta antinomia sólo se plantea en el marco de la cultura occidental. Hemos explicado anteriormente en qué consiste, así que aquí nos concentraremos exclusivamente en pensar cómo desde una perspectiva comunitaria de la justicia podríamos superarla. Quizás, como lo hacíamos antes, valdría la pena caminar por la vía de buscar en lo concreto, en la axiología de las comunidades con un sistema propio de justicia aquello que podría ser propuesto a otros como principios alternativos al sistema hegemónico y dominante, en un sentido liberador. Sobre esta línea ahondaremos más adelante en nuestra investigación cuando entremos de lleno a las características de los sistemas de justicia comunitarios que vayamos estudiando.

I.III. Apuntes finales

En este momento hemos llegado solamente a identificar los puntos de quiebre dentro de la teoría liberal de la justicia, la hegemónica aún hoy en el mundo académico y político. Este paso nos sirve en el sentido que comentábamos antes, de rastrear esas grietas que podemos agrandar con un esfuerzo teórico congruente con nuestra posición política de proponer,

frente a su crisis, una alternativa ético-política al liberalismo moderno. Ya Villoro, en este sentido, nos hace dos propuestas que habremos de tomar en serio en lo que sigue: a) considerar la justicia en su discurso temporal en una cultura, es decir, siguiendo su evolución en el tiempo y b) contrastándola con su negación: la injusticia, es decir, desde eso que él ha denominado la “vía negativa hacia la justicia”.

Las preguntas explícitas en este trabajo, como lo vimos, son: ¿Cómo podemos pensar en esa justicia que necesitamos si los conceptos de justicia los hemos heredado de nuestros propios colonizadores, de aquellos que aún nos dominan con su ideología y con sus modelos económicos? ¿Cómo podemos pensar en esa justicia que necesitamos si los conceptos de justicia que utilizamos fueron pensados para otras sociedades radicalmente distintas a la nuestra?

Como lo hemos afirmado con anterioridad, las teorías de la justicia que se han desarrollado hasta hoy, parten histórica y sociológicamente de experiencias que no se corresponden con las latinoamericanas. En este sentido —y asumiendo que la teoría debería estar en relación directa con la realidad y no con principios abstractos deshistorizados desde los cuales ubicaría la experiencia humana— confirmamos que no sólo es deseable, sino posible llevar a cabo una reflexión filosófica del problema de la justicia desde la experiencia propiamente latinoamericana.

Una de las estrategias más audaces utilizadas por el liberalismo para sostener su contenido ideológico ha sido la naturalización que ha hecho de sus principios. Así, buena parte de las visiones más generalizadas de concebir lo humano y la justicia están fundamentadas bajo supuestos naturales o científicos que se han inscrito no sólo en los libros de filosofía, sino en la constitución normativa de buena parte de los Estados nacionales modernos, de sus sistemas organizativos y políticos.

Por ejemplo, la idea de que el ser humano, de manera natural, es incapaz de poner a raya sus pasiones provocando estados continuos de guerra de todos contra todos (Hobbes) o situaciones de venganza y de desproporcionalidad a la hora de hacer justicia (Locke), ha dado lugar a la justificación de la visión contractualista del Estado y de la función

judicativa del mismo⁶³. Este “ser humano” abstracto es concretado en el “individuo” que, sumándose con otros, constituye la sociedad, ya que en el Estado moderno liberal

se reemplazan, en la sociedad civil, las jerarquías tradicionales determinadas por funciones socioeconómicas inmutables y se establecen relaciones sociales a través del cambio y la competencia, entre individuos atomizados, formalmente libres e iguales, privatizados y autonomizados, que se agrupan en clases móviles y abiertas, no se someten a una comunidad natural ni subordinan esa comunidad a ellos mismos de un modo colectivo y consciente. La primacía del principio individualista hace que cada uno se vuelva fin para sí mismo del cual los demás son medios. Emerge una sociedad a la vez dividida en clases y molecularizada, que no logra unificarse y se ve amenazada por toda clase de conflictos y tendencias a la desintegración (Kaplan, 1993:111).

Es bien conocida la tensión que hay en el liberalismo entre individuo y sociedad, entre individuo y Estado; por la propia naturaleza egoísta del hombre y por el derecho que tiene a ser libre, siempre encontrará sus intereses confrontados con los de los demás y, por eso, es necesario que el Estado medie y resuelva tales conflictos, de tal manera que la propiedad, la seguridad y la vida, se vean cuidadas y conservadas. Como lo vimos en la antinomia de la asociación, la visión sobre la sociedad es una visión meramente utilitaria, la asociación tiene sentido porque permite un mayor número de ventajas para el individuo.

Ahora bien, de este lado, sabemos que la estrategia más acertada a la hora de desnaturalizar cualquier aparato ideológico es siempre su historización. Si ubicamos estas filosofías en la historia europea, encontramos que estas ideas no podían sino ser pensadas en un contexto colonial de expansión mercantil. No es una casualidad, que la visión contractualista del Estado surja, precisamente, en una época en la que la ideología jurídica burguesa recuperó el derecho romano colonial y la noción de contrato, convirtiéndola en la figura fundamental de su mundo jurídico. La idea jurídica del contrato penetró en las instituciones políticas feudales, como vimos en el primer apartado de este capítulo, de modo muy semejante a la manera como los contratos penetraban la economía feudal, generando una colisión en las relaciones de poder.

⁶³ En el apartado sobre “El derecho a castigar y las libertades burguesas”, Pavarini sostiene que: La misma legitimación del poder punitivo —por qué se castiga y por qué este derecho pertenece al Príncipe— encontrará su fundamento en el pacto social, en un postulado político que quiere súbditos y soberanos ligados por un contrato en el que recíprocamente es cambiado el mínimo posible de las libertades de los súbditos por el orden social administrado por el príncipe; el príncipe, pues, como único titular del poder represivo (Pavarini, 2013:30).

En términos ideológicos, Pavarini sostiene que el contrato, como la forma jurídica más encomiada por la burguesía, lleva consigo una visión del ser humano y de la propiedad que consiguió, a partir de la idea del “pacto social” la aceptación de la desigualdad material y la “distribución clasista de las oportunidades de los asociados”

En cuanto el hombre es sujeto de necesidades posibles de ser satisfechas sólo con el dominio de los bienes, el pacto social deberá disciplinar las relaciones sociales de propiedad [...] La recompensa por las actividades útiles y la condena de las dañosas no podrá fundarse más que en la aceptación apriorística de una distribución desigual de la propiedad, desigualdad reconocida como definitiva e inmutable. La satisfacción de las propias necesidades a través del contrato será reconocida como útil, moral y lícita; fuera de este esquema jurídico la acción será considerada socialmente nociva, inmoral, criminal. (Pavarini, 2013:34)

La lucha de la burguesía mercantil por modificar la correlación de fuerzas a su favor duró al menos ocho siglos: del XI con el establecimiento de las primeras comunas o ciudades autónomas del poder feudal, al XVIII con el triunfo de la Revolución Francesa. Este largo proceso, dio lugar a una serie de nuevas instituciones jurídicas que fueron creadas para y por la burguesía; con ayuda, precisamente, de los filósofos y de los juristas, los productores de las ideas que estarían reforzando, incluso hasta hoy, la producción material de la vida basada en la acumulación de capital⁶⁴.

Si entendemos el derecho moderno no como un sistema sino como un proceso que expresa, precisamente, esta historia y la filosofía liberal en sus distintas expresiones, podemos pensar la justicia moderna como resultado del antagonismo derivado de la clase burguesa en sus concesiones y negociaciones con los nobles y la clase trabajadora.

Habría que aprender de formas, pero también de los procesos en los que se han ido configurando sentidos, ejercicios y maneras de administrar la justicia que hunden sus bases en una ética comunitaria, logrando, a partir de procesos históricos de resistencia, la construcción de instituciones que escapan a la homogenización cultural de la Modernidad —lo cual no significa que sean puras, sino que no han sido absolutamente cooptadas. Nuestra intención no es referirnos sólo a las instituciones comunitarias desde sus mecanismos de ejecución judicial, sino que partimos de la hipótesis de que esas

⁶⁴ Con esto no queremos afirmar que toda la producción normativa ha tenido su origen en altas esferas del poder, reconocemos la participación de las luchas de abajo como una fuerza transgresora que ha logrado, en alguna medida, establecer sus propios lineamientos jurídicos como victorias frente a un derecho absolutamente opresor.

instituciones comunitarias tienen, en realidad, de manera subyacente, una filosofía propia sobre el equilibrio, la armonía, el orden, el conflicto, la restauración. En este sentido, esta manera de aplicar la justicia no sólo es algo distinto a las sociedades transidas de los principios de la Modernidad —es decir no sólo buscamos su reconocimiento como se haría desde una perspectiva multiculturalista—, sino que, además, aparece como una alternativa para los límites que el propio ejercicio de la ley y las reflexiones sobre la justicia tienen en el mundo occidentalizado.

Capítulo II.
La justicia comunitaria. Una mirada filosófica
a experiencias en México y Perú

En este capítulo, nos dedicaremos a estudiar experiencias de justicia comunitaria en México y en Perú que dan cuenta de la creatividad de los pueblos, las comunidades y las organizaciones a la hora de ejercer sus capacidades político-comunitarias de darse forma, a partir de vínculos y relaciones basados en una lógica que no ha logrado ser subsumida por la liberal-capitalista. Hemos elegido estas dos latitudes latinoamericanas recurriendo a la historia de colonización que las ha marcado profundamente hasta la actualidad, sin olvidar que en ambas regiones se constituyeron dos grandes virreinos de la Corona española y que, también, fueron territorios donde las doctrinas liberales cobraron una dinámica propia que, aún con sus distintos matices y sus peculiaridades, constituyeron, desde los procesos de independencia en el siglo XIX, pasando por las políticas indigenistas del XX, hasta la relación actual con el Estado neoliberal, una serie de trastocamientos profundos a la vida comunal y a la manera en la que se organizaron los mundos de vida en cada uno de los territorios. En México, consideraremos la experiencia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria en Guerrero, la justicia autónoma zapatista en Chiapas y la experiencia de la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente enclavada en una de las zonas más marginales de la Ciudad de México y con la cual hemos realizado un incipiente trabajo de campo. Por su parte, de Perú, estudiaremos a las Rondas Campesinas de Cajamarca, de quienes aprendimos directamente, gracias a una estancia de investigación allí realizada durante cinco meses.

Hemos dado cuenta en el capítulo precedente, en su apartado histórico, de la manera en que la colonización subordinó las estructuras de poder político prehispánico a la Corona española. Hemos visto cómo el despojo de las capacidades comunitarias fue llevado a cabo sistemáticamente durante el siglo XIX, a partir de la privatización de la tierra, el discurso de la democracia liberal y las ideologías individualistas, de desarrollo y progreso. Mundos de vida basados en fundamentos filosóficos y comprensiones de la existencia radicalmente distintos, fueron arrasados. Mundos para los cuales, el ser humano no constituía una entidad superior a la naturaleza y tampoco tenía una existencia separada de ella. La noción moderna del ser humano como individuo, como la unidad básica de constitución de lo social, no aparecía en este horizonte de sentido. Los mundos de vida, aún con sus estructuras de poder jerárquico, eran comunitarios, el *altépetl* y el *ayllu* se mantienen como

recuerdo vivo de estos pueblos. Valdría la pena detenerse a comprender con profundidad la manera en la que los pueblos prehispánicos concebían lo que ahora entendemos por “justicia”, sin embargo, nuestro interés, en este momento, es conocer organizaciones comunitarias dedicadas actualmente a la resolución de conflictos y la defensa del territorio. Sin duda hay una recreación de la memoria de los pueblos, pero son experiencias que viven atravesadas inevitablemente por la Modernidad, aunque nunca plenamente absorbidas por ella.

La estancia de investigación que pudimos realizar en el departamento de Cajamarca, nos permitió conocer una experiencia emblemática a nivel latinoamericano para pensar la justicia comunitaria. Una parte de las ideas desde las cuales pensábamos la justicia comunitaria a partir de las organizaciones mexicanas tuvieron que ser reformuladas o resignificadas. La multiplicidad de formas en las que las comunidades toman en sus manos la labor de hacer justicia, los diferentes fundamentos axiológicos que le dan sentido a sus prácticas, las distintas historias que antecedieron a la organización de formas alternativas de hacer justicia en ambos territorios, nos lleva a la necesidad de establecer en este capítulo, de manera más clara, la descripción de cada una de estas experiencias con el fin de encontrar, después, sus semejanzas. Semejanzas que nos permitan, siguiendo el objetivo de esta tesis, formular una especie de aparato crítico para pensar en una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria.

Una anotación prioritaria en este momento es considerar que las distintas experiencias retomadas en el capítulo no pueden ser circunscritas a los estudios que ya se han realizado sobre la justicia indígena. Afirmamos esto porque si bien pueden tener sentido cuando hablamos de la justicia autónoma zapatista o de la constitución de algunas casas de justicia de la CRAC-PC, en el caso de las rondas campesinas de Cajamarca no es tan clara la asociación con el universo indígena y, en el de la OPFVII, que se constituye, más bien, como una experiencia propiamente urbana, el nexo es inexistente. Al final, esperamos dar cuenta de cómo la justicia comunitaria puede comprenderse como mecanismo de organización territorial alternativa, que no está sujeta a una cuestión identitaria de los pueblos indígenas, sino que obedece a formas políticas que pueden ser extendidas a otros espacios políticos.

I. Perú. Las Rondas Campesinas de Cajamarca

El Estado peruano está constituido políticamente por veinticuatro departamentos, además de la Provincia Constitucional del Callao. El departamento de Cajamarca, enclavado en la sierra al noroeste del país es un territorio marcado por una larga historia que, si bien se remonta hasta el antiguo Perú, diez milenios antes de la era cristiana⁶⁵, los registros de su existencia datan, sobre todo, desde del siglo XIV, una época preincaica en la que la región fue organizándose en *pachacas*:

La forma económica hortícola requería una organización especializada. Según los datos de los cronistas, los ayllus estuvieron organizados en grupos de cien, o pachacas, que debían haber sido mandados por un pachaccuraca. La cifra de cien personas no debe tomarse como exacta matemáticamente. La pachaca era a la vez una población o conjunto de habitaciones, cuyos poseedores usufructuaban una parte de la tierra de la tribu, que se llamó marka (...). Si en los términos primitivos una pachaca ocupaba una marka, posteriormente se agruparon varias pachacas, agregadas unas a otras, teniendo cada una sus tierras llamadas después Llakta-pachaca, quedando las tierras sobrantes como propiedad común de la marka. Las pachacas o ayllus constituían así poblados formados por casas con sus huertas y chacras, sin calles, ni plazas, apenas con sendas estrechas, como caminos para la circulación, para aprovechar mejor la tierra. Es fácil distinguir todavía hoy la forma de estas agrupaciones de casas de indios, separadas una de otras por las chacras, potreros o moyas. Los ayllus pachacas se encontraban bien organizados mucho tiempo antes de la fundación de la dinastía de los Incas. (Romero, 2006:54)

Cuando Cápac Yupanqui, hermano del Inca Pachacutec y general del ejército inca llegó a la región como parte de su empresa conquistadora del Chinchaysuyo⁶⁶ para expandir el poderío del Cuzco⁶⁷, se encontró con la resistencia de los cuismancos, gobernados por el señorío de Guzmango, constituido en ese entonces por siete *guarangas* —una de ellas era Cajamarca—, una unidad territorial mayor, conformada por diez *pachacas*. A pesar de una

⁶⁵ Aunque no se tiene claridad sobre cuándo llegaron los humanos por primera vez a este territorio, las pinturas rupestres en Callac-Puma dan cuenta de una cultura nómada que dejó un testimonio con más de diez mil años de antigüedad.

⁶⁶ Que correspondía a la región norte del Tawantinsuyu.

⁶⁷ Esta referencia es obtenida de la crónica hecha por el explorador y cosmólogo Pedro Sarmiento de Gamboa como encargo de D. Francisco de Toledo virrey del Perú de 1569 a 1581 en su capítulo XXXVIII. “Envía Pachacuti Inca Yupanqui a conquistar las provincias de Chinchay-Suyu”: “Cuando Pachacuti Inca Yupanqui vino de la conquista de Colla-suyu y las otras provincias comarcanas, como en el precedente capítulo es dicho, era ya cargado de días, aunque no cansado de las guerras, ni hartó de la sed que de tiranizar el mundo tenía. Y por su vejez quiso quedarse el Cuzco de asiento, para darle en las tierras que había sujetado con trazas que sabía bien dar. Y por no perder el tiempo, hizo juntar la gente de guerra, de la cual escogió, según dicen, como setenta mil hombres, proveyó de armas y de cosas necesarias al uso militar y nombró por capitán general de todos a su hermano Capac Yupanqui y dióle por compañeros a otro su hermano llamado Huayna Yupanqui y a un su hijo de Inca Yupanqui llamado Apu Yanqui Yupanqui” (Sarmiento, 1988:219).

historia de conflictos con el vecino y poderoso reino Chimú, cuando los incas llegaron, decidieron aliarse, pero en la batalla de Kuntumarca, ambos fueron vencidos (Rostorowski, 2016:110). Por lo que, alrededor de 1456, Cajamarca se convierte en una *huamani* o provincia del Tawantinsuyo.

La meta principal de la expansión inca bajo el mando de Pachacutec, luego de haber vencido al pueblo chanca fue, señala Rostorowski, “adueñarse de fuerza de trabajo ajena” (Rostorowski, 2016:304), ya que, según nos narra la historiadora peruana, sus conquistas implicaban una política de la reciprocidad que compensaba la subordinación a los hijos del sol con muchas dádivas producidas por el propio trabajo en las tierras del Inca y del Estado.

En el ámbito andino el equivalente al tributo fue la fuerza de trabajo organizada por mita o turnos, ya sea para el ayllu, el curaca local, el señor de la macroetnia, las huacas, y durante el incario para el Estado. Mano de obra entregada para usufructo del beneficiario en cifras que iban en aumento de acuerdo con la categoría del favorecido. Los incas satisfacían a los señores étnicos con grandes regalos, quienes como compensación tenían la obligación de entregar al Estado fuerza de trabajo y las mejores tierras de un cacicazgo. (Rostorowski, 2016:253)

La *mita* —o prestación cíclica de servicios— era una forma de regular la fuerza del trabajo basada en una racionalidad andina que expresaba el principio de reciprocidad. En su excelente obra *Filosofía andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Josef Estermann establece que la racionalidad andina partía de un principio fundamental: la relacionalidad del todo (Estermann, 2011:128), que incluía los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. Sobre este último señala:

El principio de correspondencia se expresa a nivel pragmático y ético como “principio de reciprocidad”: a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una “ética cósmica”, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un “deber cósmico” que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte (...). En el fondo, se trata de una “justicia” (meta-ética)⁶⁸ del “intercambio de bienes,

⁶⁸ Nos parece sumamente sugerente pensar en una justicia “meta-ética” como está proponiendo Estermann, en el sentido que aceptamos que nuestras perspectivas, aún las latinoamericanas, críticas de la civilización occidental, siguen incurriendo, en cierta medida, en un antropocentrismo que pareciera recurrir a una herencia incuestionada.

sentimientos, personas y hasta de valores religiosos. Es sabido que la economía incaica desconocía el dinero como medio de intercambio comercial; por eso el “trueque” ha sido la forma predilecta de la actividad comercial y económica. Esto en los Andes sigue todavía vigente, sobre todo en las regiones apartadas. (Estermann, 2011:145)

Sin embargo, la historia de levantamientos y de descontento en algunas provincias conquistadas por los incas, parecieran dar cuenta de una insuficiencia o una falla en dicho principio, ya que, como sostiene Rostorowski:

¿Hasta qué punto las dádivas compensaban el despojo hecho a los curacas en mano de obra y tierras? ¿Era un mero engaño para que estuviesen satisfechos, lo estaban realmente? Es muy factible que un descontento latente existiera entre los jefes de las macroetnias, ¿qué habían obtenido con la expansión inca? Todos estos elementos debieron crear un desasosiego entre la clase dirigente “provinciana” y posiblemente fue una de las razones para el colapso tan repentino del incario. (Rostorowsky, 2016: 253)

Mucho se ha especulado sobre este “colapso tan repentino del incario” al que hace alusión la historiadora y, precisamente, Cajamarca juega un papel fundamental en este momento crítico, ya que fue en esta pequeña ciudad donde Atahualpa es vencido por Pizarro. Esto tuvo como consecuencia la caída del Tawantisuyu, ya que el conflicto entre la *panaca*⁶⁹ de Atahualpa y la de Huascar —ambos hijos del recién fallecido Huayna Capac (1493-1527), sucesor de Tupac Yupanqui (1441-1493)— dividió a los curacas y al ejército inca, ofreciendo un contexto propicio para la conquista española. Luego de varias luchas cruentas entre los ejércitos de Atahualpa y Huáscar, éste último es derrotado. Sin embargo, por muy poco tiempo podrá regir el Sapan Inca Atahualpa el Tawantinsuyo, ya que las huestes de Pizarro llegan pronto a su encuentro.

Según las narraciones de las crónicas, Atahualpa ya había escuchado hablar de “misteriosos hombres barbados llegados por mar en unas casas flotantes, y que una vez en tierra montaban animales desconocidos” (Rostorowski, 2016:187) y tenía curiosidad de conocerles. Por eso citó a Pizarro en Cajamarca, pero a su llegada éste lo recibió con una emboscada:

Lenta y pausadamente entró el Inca a la plaza después de que sus soldados la ocuparan parcialmente y se sorprendió de hallarla vacía. Al preguntar por los españoles le dijeron que de miedo permanecían escondidos en los galpones. Entonces, con mucha solemnidad, avanzó el dominico Valverde con una cruz entre las manos (...) y pronunció el requerimiento formal a

⁶⁹ Linaje matrilineal.

Atahualpa de abrazar la fe católica y servir al rey de España, al mismo tiempo que le entregaba el Evangelio. El diálogo que siguió es narrado de modo distinto por todos los testigos; es posible que la tremenda angustia vivida en esos instantes impidiera recordar después las frases exactas que se cruzaron entre los diversos actores de la tragedia. (...). A una señal de Pizarro, el silencio cargado de amenazas que envolvía la plaza se transformó en la más tremenda de las algaradas. Estallaron el trueno, el estampido del falconete y retumbaron las trompetas, era el aviso para que los jinetes salieran al galope de los galpones. Sonaban los cascabeles atados a los caballos, disparaban ensordecedores los arcabuces; los gritos, alaridos y quejidos eran generales. En esa confusión los aterrados indígenas, en un esfuerzo por escapar, derribaron una pirca de la plaza y lograron huir. Tras ellos se lanzaron los jinetes, dándoles el alcance mataron a los que pudieron, otros murieron aplastados por la avalancha humana (...). Al caer la noche aquel aciago 16 de noviembre de 1532 había terminado para siempre el Tawantinsuyu. El Sapan Inca estaba cautivo y con su prisión llegaba a su fin la autonomía del Estado indígena. Desde ese momento, cambios trascendentales transformaron el ámbito andino, cambios que no solo afectaron a los naturales, sino que produjeron profundas consecuencias en Europa. (Rostorowski, 2016:185-186)

La historia del cuarto de rescate que Atahualpa mandó llenar de oro, bajo la promesa de Pizarro, de que al fin, le liberaría, es bien conocida. Una vez obtenido el oro, que era el principal interés de los españoles, el Inca fue acusado de haber asesinado a su hermano Huascar y fue condenado a muerte por idolatría, fratricidio, poligamia, usurpación del trono, incesto e incumplimiento del rescate. Aunque parece un fragmento de la historia demasiado alejado en el tiempo como para importar a nuestros intereses en la investigación, la verdad es que es una historia que se mantiene muy presente en el imaginario de la población cajamarquina que, incluso, aduce una versión distinta a la que presenta Rostorowski, en la que se hace alusión a un convite con vino que dieron los españoles al ejército de Atahualpa. El desconocimiento de sus efectos, le hizo presa fácil cuando inició la emboscada.

Pero no sólo está presente una especie de imaginario crítico de la colonización que busca rescatar la magnificencia del Inca Atahualpa, sino que también encontramos la complacencia mestiza y blanca que enaltece, más bien, su origen español o que, al menos, no se cuestiona sobre la conquista sino que la sigue considerando como “el encuentro de dos mundos”⁷⁰. En las rústicas calles de la ciudad de Cajamarca pueden leerse

⁷⁰ Del 13 al 19 de noviembre de 2017, mientras nos encontrábamos realizando la estancia de investigación en Cajamarca, se llevó a cabo la “Semana de la Fusión Cultural “Encuentro de dos mundos”. El gerente de turismo, cultura y centro histórico, aseguró entonces que “Este evento conmemora un hecho histórico, el encuentro entre Pizarro y Atahualpa, el encuentro de dos culturas, la incaica y la española, fruto de la cual somos lo que hoy día somos, una mezcla, una fusión”. Nótese la alusión histórica acrítica. Esta puede ser consultada en: <http://www.enterados.pe/turistico/8132-encuentro-de-dos-mundos-volvamos-al-lugar-donde-todo-empezo>

señalamientos para los turistas que dicen “Cajamarca: el lugar donde todo empezó”. Pero, a pesar de que el moderado discurso oficialista eufemice la conquista y la dominación española, está claro que, para los campesinos, que en ocasiones llegan a reivindicarse como herederos de los incas⁷¹, la colonización aún hoy mantiene su huella de dominación.

El racismo recalcitrante que pervive contra los campesinos y campesinas en Cajamarca, es expresión de esa “fractura social” de los peruanos de la que habla Jorge Bruce (2008:11) en su obra *Nos habíamos choleado tanto*, que se ha mantenido desde la colonia a la actualidad, en expresiones violentas, pero también en otras sutiles y difíciles de percibir en la cotidianidad del mundo social peruano. Es decir, la victoria de Pizarro y la Corona española sembró, en Cajamarca, un germen de racismo y de exclusión que los blanqueados de la ciudad, aún hoy, conservan como parte de su idiosincrasia, en una manifestación de eso que el maestro Pablo González Casanova en su *Sociología de la explotación* (1987) llamó «colonialismo interno».

La conquista trajo consigo la encomienda a Cajamarca y la independencia estableció las haciendas, ambas formas económicas del despojo hecho a los pobladores al concentrar la propiedad de la tierra y someterlos a la esclavitud y al trabajo forzado. En *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, encontramos un pasaje que bien nos permite percibir el conflicto de las comunidades serranas con el avance de las haciendas.

Llegaron unos foráneos que anularon el régimen de comunidad y comenzaron a partir la tierra en pedazos y a apropiarse de esos pedazos. Los indios tenían que trabajar para los nuevos dueños. Entonces los pobres -porque así comenzó a haber pobres en este mundo- preguntaban: “¿Qué de malo había en la comunidad?” Nadie les contestaba o toda respuesta les obligaban a trabajar hasta reventarlos. Los pocos indios cuya tierra no había sido arrebatada aún, acordaron continuar con su régimen de comunidad, porque el trabajo no debe ser para que nadie muera ni padezca sino para dar el bienestar y la alegría. Ese era, pues, el origen de las comunidades y, por lo tanto, el de la suya. El viejo Chauqui había dicho además: “Cada día, pa pena del indio, hay menos comunidades. Yo he visto desaparecer a muchas arrebatadas por los gamonales. Se justifican con la ley y el derecho. ¡La ley!, ¡el derecho! ¿Qué sabemos de eso? Cuando un hacendado habla del derecho es que algo está torcido y si existe ley, es solo la que sirve pa fregarnos. Ojalá que a ninguno de los hacendaos que hay por los linderos de Rumi se le ocurra sacar la ley. ¡Comuneros, témanle más que a la peste!”. Chauqui era ya tierra y apenas recuerdo, pero sus dichos vivían en el tiempo. Si Rumi resistía y la ley le había propinado solamente unos ramalazos, otras comunidades vecinas desaparecieron. Cuando los comuneros caminaban por las alturas, los mayores solían confiar a los menores. “Ahí, por esas laderas -señalaban un punto en la fragosa inmensidad de los Andes-, estuvo la comunidad tal y ahora es la hacienda cual”. Entonces blasfemaban un poco y amaban celosamente su tierra. (Alegría, 2007)

⁷¹ Más adelante se explicará este asunto.

La destrucción de las comunidades estuvo acompañada siempre de la destrucción de la dignidad del indio; en general, luego del fracaso de la rebelión de Tupac Amaru a finales del siglo XVIII que fue, quizás, la última gran manifestación de la fuerza incaica buscando detener los abusos de la corona española, se impuso una política de olvido emprendida por los españoles que, asesinando a la nobleza incaica y sometiendo con terror a las provincias rebeldes, avanzaron profundamente en el despojo de la dignidad y la identidad de los pueblos originarios del Perú⁷². Siglos de sometimiento pueden leerse en el rostro del pongo descrito por Arguedas en *Los ríos profundos*, que mostraba esa silenciosa inclinación “como un gusano que pidiera ser aplastado” (Arguedas, 2002:157). O en la narración de Ciro Alegría en *El mundo es ancho y ajeno*:

Rosendo Maqui no lograba explicarse claramente la ley. Se le antojaba una maniobra oscura y culpable. Un día, sin saber por qué ni cómo, había salido la ley de contribución indígena, según la cual, los indios, por el mero hecho de ser indios, tenían que pagar una suma anual. Ya la había suprimido un tal Castilla, junto con la esclavitud de unos pobres hombres de piel negra a quienes nadie de Rumi había visto, pero la sacaron otra vez después de la guerra. Los comuneros y colonos decían: ¿Qué culpa tiene uno de ser indio? ¿Acaso no es hombre? (Alegría, 2007:20)

Ciro se refiere aquí a un pasaje de la revolución liberal de 1854 que logró vencer a la facción conservadora de José Rufino Echenique al mando del gobierno del Perú, a manos de la facción liberal de Ramón Castilla que, el 5 de julio, aún antes de su triunfo, expide el decreto de abolición del tributo indígena. Este dato es importante, porque como relata José Pérez Mundaca en su historia *Montoneros, bandoleros y rondas campesinas* (1998), será el inicio de una serie de coyunturas de violencia política —1867: la pugna en medio de la crisis económica originada por la política salitrera del presidente Manuel Pardo, 1874-1879: durante la guerra contra Chile— que estarán directamente relacionadas con el aumento del abigeato en la región cajamarquina y con el nacimiento de una forma de organización en guardias que podría ser un antecedente de las rondas campesinas.

⁷² Recientemente, el 27 de abril de este 2018, mientras daba la primera revisión a lo redactado en esta tesis, una colega y amiga cajamarquina, me envió la publicación del número 394 del periódico Hildebrandt, que imprime completa la sentencia que condena a muerte a Tupac Amaru. En ella encontramos fragmentos que hacen referencia a lo aquí sostenido: “Al propio fin se prohíbe que usen los indios los trages de la gentilidad, y especialmente los de la nobleza de ella, que sólo sirven para representarles, los que usaban sus antiguos Incas, recordándoles memorias que nada otra cosa influyen, que en conciliarles más y más odio a la nación dominante; fuera de ser su aspecto ridículo, y poco conforme a la pureza de nuestra religión (...) Y para que estos indios se despeguen del odio que han concebido contra los españoles, y sigan los trages que les señalan las leyes, se vistan de nuestras costumbres españolas, y hablen la lengua castellana”.

En la imagen general que propalan las guardias urbanas y rurales de la época pesa el carácter vertical que al fin y al cabo tuvieron: a pesar que su nacimiento expresa la concreción de una política descentralista, las guardias urbanas y rurales nacen como efecto de una ley gubernamental, por iniciativa del Estado frente a la crisis fiscal que lo agobia: este rasgo marca una clara diferencia entre estas guardias y las rondas campesinas que se organizarán un siglo después en la misma provincia por iniciativa de los propios campesinos y a pesar de la oposición estatal. Sin embargo, por la forma como fueron elegidas en democráticos procesos electorales y porque fueron organizadas hasta en los rincones más apartados de la provincia, la constitución de estas guardias, más allá de la manipulación de la que fueron objeto por parte de los caudillos políticos, supone de alguna manera, el acceso legalizado del propietario urbano y campesino a la autodefensa de sus pertenencias. Así, la guardia urbana y, de manera especial, las guardias rurales van a constituir el primer antecedente histórico de las rondas campesinas, máxime si en la misma estancia, Cuyumalca, en que se organiza la primera guardia rural de la provincia en 1876, cien años después se constituirá, también allí, por anecdótica coincidencia, la primera ronda campesina del período 1976-adelante. (Pérez, 1998:60)

Estas guardias rurales antecedieron a las montoneras, grupos armados subordinados a las facciones terratenientes enfrentadas entre sí que, luego de terminada la guerra contra Chile, se independizan y se dedican al bandolerismo, aunque no todas de la misma forma. Surgen en este momento personajes casi legendarios como el Fiero Vásquez —que aparece en la novela de Ciro y que realmente fue uno de los mayores bandoleros que robaban y asaltaban a los grandes terratenientes—; pero también bandoleros terratenientes como Benel, en Chota, y bandoleros dedicados simplemente al bandidismo. Para contrarrestar el clima de violencia y de delincuencia que se vivía en la región —que, para 1912, aún sin que el bandolerismo hubiera llegado a su culmen, reportaba ya altos índices en las causas criminales registradas para perseguir el homicidio, la violación de domicilios, incendios, asaltos, lesiones, abigeato y robo (Pérez, 1998:163)—, empeorado por la debilidad de la estructura estatal, se optó en 1920 por la conformación de guardias urbanas y rurales, como se puede leer en el siguiente documento que presenta Pérez Mundaca:

Los suscritos vecinos del distrito de Lajas, ante Ud. con derecho decimos: Que hacen más de cuatro años que nuestras propiedades y nuestras vidas están a merced de los bandoleros de Utigiaco, quienes diariamente incendian nuestras casas, roban nuestros ganados y matan con mucha frecuencia a los ciudadanos que reclaman sus intereses, de tal manera que van asolando las campiñas de nuestro distrito, y aunque es verdad que el supremo gobierno a (sic) atendido en muchas ocasiones nuestros reclamos, mandando fuerzas de las gendarmerías de Cajamarca y Lambayequ para que los persigan, no ha sido pocible (sic) capturarlos, por el terreno muy escarpado y lleno de bosques donde se refugian los malhechores. Por estas circunstancias y por no haber fuerza armada permanente que los persiga recurrimos a Ud. solicitando que ordene la formación de la guardia urbana y que nos proporcione algunas armas del Estado, para hacer

respetar nuestros bienes y perseguir a los bandoleros... malhechores que nos tienen en constante intranquilidad. (Pérez, 1998:174)

A diferencia de las guardias anteriores y, en coincidencia con las posteriores rondas campesinas, las guardias de 1920, fueron iniciativa de los propios campesinos afectados que decidieron constituirse como organización, buscando —y logrando— la legitimación por parte de las autoridades correspondientes. Aunque no deja de existir una política de “carácter verticalista” —como afirma Pérez Mundaca (1998:176)—, sí es cierto que el nacimiento desde abajo, desde la base de ambas iniciativas, marca un cambio esencial con respecto a las otras experiencias de conformación de guardias, montoneras, e incluso de las rondas de hacienda que posteriormente harán servicios personales para la protección de los bienes de los hacendados y de las cuales, incluso, algunos campesinos ronderos formaron parte. Sin embargo, no estamos tan seguras de que exista entre ellas una especie de “continuidad histórica” como afirma el mismo autor (1998:178), ni tampoco una naturaleza compartida que consistiría en la “práctica de autodefender a través de ellas propiedades y vidas amenazadas” (1998:177). Al menos no reduciríamos la naturaleza de las rondas campesinas sólo a la autodefensa de propiedades y vidas.

En la estancia de Cuyumalca, siendo las 2:00 p.m. del día veintinueve de diciembre de mil novecientos setenta y seis, reunidos los ciudadanos de dicha comunidad, luego de intercambiar ideas se llegó al acuerdo de organizar “rondas nocturnas” para defender los intereses del centro educativo y de toda la comunidad a consecuencia de los continuos robos que se vienen suscitando en agravio de dicho centro y de algunos vecinos (...). Esta acta tiene la finalidad de organizar a la comunidad y solicitar la licencia respectiva para que sea posible comprar armas. El encargado de organizar las rondas será el Teniente Gobernador.

En este fragmento del *Acta Constitutiva de las Rondas Campesinas* en Cuyumalca, hay un detalle que parece escapársele a Pérez Mundaca: “la defensa de los intereses del centro educativo”. En 1993, el antropólogo estadounidense Orin Starn publicó un documento de trabajo titulado *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*, en él podemos encontrar el testimonio de varios ronderos del Departamento de Cajamarca que hablan, precisamente, del momento de creación de las rondas. Traemos a colación aquí un fragmento de lo dicho por Oscar Sánchez, que pone el acento nuevamente en la cuestión de la escuela y nos parece significativo:

Se produce el robo por cuarta, quinta vez de un centro educativo y ese es el motivo que origina el surgimiento, la organización de los nuevos grupos de rondas. Es decir, no fue un gran asunto. No fue un robo de diez vacas. No fue una muerte de dos o tres campesinos. No fue la corrupción de una autoridad el motivo; el punto donde tenía que partir la organización de las rondas y los primeros grupos de servicios de rondas fue el robo a una escuela, de los bienes de ese centro educativo. Pero ¿por qué afectó más ese hecho y no otro? Simplemente porque allá en Cajamarca y en cualquier otro lugar del país, tener una escuela en una comunidad es motivo de progreso, de desarrollo. Perder una escuela es signo de que a una comunidad le quitan lo más importante. Y en esa época cuando incluso estaba en peligro la vida de los mismos maestros, había el peligro de que la misma escuela dejara de funcionar. Entonces a los campesinos ¿qué cosa era lo que les unía, qué cosa era lo que les juntaba? Era la escuela y esto hizo posible de repente que empiecen a funcionar los primeros grupos de rondas que luego del surgimiento no es más que con su decisión, con su valor, que los campesinos empezaron a organizarse y vigilar. Así es como se da inicio a lo que en adelante empezaría a desarrollarse como las rondas. (Starn, 1993:13)

John Gitlitz, investigador norteamericano que durante más de cincuenta años se ha dedicado a acompañar la lucha de las rondas campesinas, escribiendo una serie de artículos al respecto y una obra titulada *Administrando justicia al margen del Estado. Las rondas campesinas de Cajamarca* (2013), también recupera este testimonio para argumentar de qué manera la organización rondera fue un ejercicio de “aprender a levantar la cabeza” (Gitlitz, 2013:71) luego de años de sometimiento, discriminación y racismo.

La propuesta de crear las rondas, en realidad, ya la había hecho antes el entonces Teniente Gobernador Régulo Oblitas; sin embargo, el miedo a ser reprendidos por las autoridades oficiales, los mantuvo a la expectativa. Fue la indignación por el robo repetido a la escuela lo que les llevó a organizarse. En este sentido, si bien las rondas se dedican al cuidado de los bienes frente a un contexto de incremento de la violencia, del robo y del abigeato, también es verdad que su naturaleza no se reduce únicamente a la autodefensa de la propiedad, ya que, de manera sustancial, obedece a un ejercicio de dignificación de los campesinos que decidieron organizarse y dejar de ser la “oveja mansa” (Starn, 1993:43) que todo lo soporta. En una asamblea a la que asistimos en agosto del 2017, en la Casa Poblado de Asunción, en el Centro de Vista Alegre del Distrito de Celendín, en Cajamarca, un rondero tomaba la palabra y, con voz fuerte, arengaba: “Nosotros entendemos que esta noble institución de las rondas campesinas no es cualquier institución, ¿no es cierto? Es una institución que nos dignifica”.

I.I. Contexto en el que surgen las rondas campesinas de Cajamarca

Quisiéramos remontarnos una década antes del surgimiento de la primera ronda campesina en Cuyumalca. El 24 de junio de 1969, cuando el general Juan Velasco Alvarado, que había llegado a la presidencia luego de un golpe de Estado el 3 de octubre de 1968, promulga la Reforma Agraria. Una fecha significativa, si consideramos el contexto internacional de protestas y rebeliones en Estados Unidos, en Checoslovaquia, en Francia y la propia matanza de estudiantes en Tlatelolco, en México, justo un día antes. Pero no fue sólo el 68, toda la década de los sesenta, a decir del agrónomo y político chileno Jacques Chonchol, fue la “época de oro de las reformas agrarias” (2003:209), una política emprendida con el fin de detener y “pacificar” las rebeliones campesinas que se levantaban para luchar por la tierra que el republicanismo liberal y los grandes terratenientes les habían arrebatado durante todo el XIX. Los antecedentes del zapatismo en la Revolución Mexicana de 1910 y los millones de hectáreas que Lázaro Cárdenas devolvió a los pueblos indígenas en los treinta, la Revolución Boliviana del 52, que logró que los campesinos del altiplano recuperaran sus tierras a manos de hacendados; pero, sobre todo, la Revolución Cubana que culminó en 1959, tenía una influencia política fundamental para los movimientos campesinos de la época.

Para contrarrestar la influencia política de la Revolución Cubana, el gobierno del Presidente Kennedy propuso a los diversos países latinoamericanos el pacto de la alianza para el Progreso, firmado en Punta del Este (Uruguay) en 1961. Mediante este pacto, los gobiernos de América Latina se comprometían a realizar cambios estructurales -como la reforma agraria- en contrapartida de la ayuda económica norteamericana. Pero la mayoría de los gobiernos, controlados por élites conservadoras, se limitaron a aprobar leyes de reforma agraria sin acompañarlas de acciones consecuentes. En todo casi, como resultado de esta política varios países (Chile, Perú, Ecuador, Colombia, Brasil y los países centroamericanos) aprobaron nuevas leyes de reforma agraria y ésta dejó de ser considerada como un elemento exclusivo de la subversión comunista contra las “democracias” de América Latina. Los objetivos de estas reformas agrarias de los años 60 eran múltiples: mejorar las condiciones de vida del campesinado, incorporarlos a la demanda interna mediante mayores ingresos ampliando el mercado para la industrialización, controlar las tensiones sociales, aumentar la producción agrícola y de alimentos; y evitar la repetición de nuevos procesos revolucionarios de tipo cubano. (Chonchol, 2003: 209-210)

El 68 de Perú es un golpe de Estado, pero muy peculiar y muy controvertido. Odiado por unos, respetado por otros y criticado por todos, el gobierno de Velasco marcó un antes y un después para la historia reciente del Perú. Un grupo de altos mandos de la jerarquía

militar destituyó al entonces presidente Belaúnde⁷³ y estableció el “Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada”, un gobierno militar (1968-1975) que promovió reformas populistas, se adueñó de una retórica radical y buscó organizar a los pobres desde arriba (Gitlitz, 2013:103).

La expropiación de yacimientos petrolíferos de la International Petroleum Company, para crear después la empresa estatal Petro-Perú; el reconocimiento del quechua como lengua oficial y las reformas educativa y agraria son algunas de sus políticas más progresistas. El gobierno de Velasco emprendió una economía dirigida a impulsar el desarrollo rural para dinamizar la economía del Perú, que llevaba años en crisis y, aunque la Reforma Agraria recogía buena parte de la agenda política de la izquierda guerrillera —a la que persiguió llegando al poder— y de la partidista, no consiguió el apoyo de ninguna⁷⁴.

Sobre los efectos de la Reforma Agraria, sostiene Gitlitz que,

[aunque] ganó inicialmente el apoyo campesino, sin embargo, esta reforma trajo pocos beneficios. Para mediados de los setenta, la dictadura había perdido su empuje revolucionario. Con la nación trabada en la inflación, la recesión y la crisis política, en 1979, el sucesor de Velasco, el general Morales-Bermúdez, empezó el proceso de transición democrática. (Gitlitz, 2013:103)

Por su parte, Hugo Blanco, incansable luchador social y líder del movimiento campesino de la época, recupera, frente a las interpretaciones históricas que dan todo el crédito a Velasco por la Reforma Agraria, la historia de las rebeliones campesinas que la hicieron posible:

⁷³ Fernando Eguren, en su texto “La reforma agraria en el Perú” publicado en la revista Debate Agrario, al respecto sostiene que: “el golpe de Estado del 3 de octubre de 1968 se dio contra un gobierno reformista ya muy desacreditado. El presidente Belaúnde no estuvo a la altura de los ofrecimientos gracias a los cuales fue elegido cinco años antes. La reforma agraria que prometió apenas si avanzó en su aplicación y otros hechos, como el incremento del contrabando y el mayúsculo escándalo que acompañó la expropiación de los bienes de una empresa petrolera, la International Petroleum Company, filial de la Standar Oil-Esso de los Estados Unidos, precipitaron el golpe” (2009:71)

⁷⁴ “En la segunda mitad de la década de 1960, fue surgiendo un vigoroso movimiento de izquierda de inspiración marxista, joven y ligado a las principales universidades, que dio nacimiento a algunos partidos, entonces llamados “de nueva izquierda”, como una alternativa a los partidos ortodoxos, tanto de la vertiente pro soviética como de la maoísta. Más eclécticos que la izquierda marxista tradicional, tuvieron la capacidad de establecer variadas y sólidas relaciones con el movimiento popular, particularmente el rural. Este sector de la izquierda orientó su acción política a la radicalización de la reforma agraria, y apoyó así al movimiento campesino. La izquierda maoísta, con influencias muy localizadas en ciertas universidades públicas y en algunas comunidades campesinas, se opuso a la reforma agraria calificándola de “pro terrateniente”, consecuente con su consideración de que el gobierno militar era fascista, aun después de las importantes reformas emprendidas por éste (...). La izquierda pro soviética -el Partido Comunista del Perú (PCP)-, en cambio, apoyó al gobierno militar, refrendando de tal modo el respaldo que Cuba y la Unión Soviética dieron al general Velasco”. (Eguren, 2009:73)

El proceso de liberación se inició con la masiva organización en sindicatos del pueblo quechua de la zona semitropical de La Convención y valles aledaños en el departamento del Cusco. El campesinado indígena se organizó para pedir que disminuyera un poco el trabajo gratuito exigido. Hubo hacendados que después de largos debates y trámites legales aceptaron hacer pequeñas disminuciones. Pero también hubo patrones que no quisieron “discutir con los indios” la forma en que ellos debían servirles y lo que hicieron fue enviar a la cárcel a los dirigentes del movimiento. Esto era fácil porque las leyes y las autoridades políticas, judiciales y policiales, comenzando del gobierno estaban a su servicio. Algunos sindicatos de estas haciendas hicieron huelga (...) Los latifundistas no cedieron, continuaron con su método de enviar a la cárcel a los dirigentes. En vista de eso, el sindicato de Chaupimayo, después de nueve meses de huelga decidió explícitamente que ésta terminaba y se iniciaba la Reforma Agraria. El campesinado sentía un alivio al no trabajar gratuitamente para los hacendados, tenía mucho más tiempo para trabajar su parcela (...) que según la ley de los patrones era de propiedad de los hacendados. En quechua se preguntaba “Maymantan gamonal hamuran allpa rijrayusqa” (¿De dónde vino el gamonal con su tierra al hombro?) (...) El gobierno de los hacendados ordenó la represión al campesinado (...) Se impuso la fuerza militar de los opresores sin embargo, inteligentemente, el gobierno militar reflexionó (...) “Mejor es que legislemos reconociendo en forma recortada la reforma agraria que ellos han hecho en la zona”. Así lo hicieron y con eso se pacificó la región. El campesinado del resto del país consideró que era una injusticia que la reforma agraria se diera sólo en la zona donde el campesinado había luchado con las armas en la mano. En varias zonas del país se produjo la toma de tierras de las haciendas. El gobierno de los patrones, el “demócrata” Belaúnde, contestó con masacres, sin embargo, a pesar de ellas, continuaron las tomas de tierras. Los militares pensaron que con esa política se iba a incendiar el campo peruano y decidieron extender a todo el país la pacificación que se había practicado en la zona cálida del Cusco. Para eso hicieron un golpe de Estado y dieron la Ley de Reforma Agraria a nivel nacional. (Blanco, 2006)

Nos parece pertinente recuperar estos fragmentos de la historia, porque buscamos comprender la coyuntura en la que nacen las rondas campesinas desde una perspectiva amplia, que dé cuenta del movimiento campesino que se constituyó en América Latina durante el siglo XX, sobre todo después de la Revolución Cubana. Este interés surgió cuando llegamos a Cajamarca y empezamos a asistir a las asambleas ronderiles y a hacer entrevistas, ya que lo que encontramos en el discurso fue la reivindicación de una identidad propiamente campesina e incluso la propia identidad de rondero y no tanto, así, la de indígena, que es tan fuerte en algunas experiencias emblemáticas de nuestro país. En el “Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria” que dio Velasco, es posible rastrear una de las razones:

De hoy en adelante, el campesino del Perú no será más el paria ni el desheredado que vivió en la pobreza, de la cuna a la tumba, y que miró impotente un porvenir igualmente sombrío para sus hijos. A partir de este venturoso 24 de Junio, el campesino del Perú será en verdad un ciudadano libre a quien la patria, al fin, le reconoce el derecho a los frutos de la tierra que trabaja, y un lugar de justicia dentro de una sociedad de la cual ya nunca más será, como hasta hoy, ciudadano disminuido, hombre para ser explotado por otro hombre. (...) Por responder al clamor de justicia y

al derecho de los más necesitados, es que la Ley de Reforma Agraria ha dado su respaldo a esa gran masa de campesinos que forman las comunidades indígenas que, a partir de hoy – abandonando un calificativo de resabios racistas y de prejuicio inaceptable– se llamarán Comunidades Campesinas (...). Así, verdaderamente al cabo de los siglos, las comunidades campesinas, el ayllu antiguo, símbolo de un milenario ideal de justicia que nunca fue totalmente abatido, verán renacidos su fuerza y su vigor para ser, otra vez, dinámicos elementos de progreso como fueron antaño en la antigua y grandiosa civilización de nuestros antepasados.⁷⁵

El “calificativo” indígena era pues, considerado peyorativo y racista, denotaba el retroceso frente a la Modernidad y al desarrollo que propugnaban las políticas progresistas del gobierno militar. El acercamiento al discurso del socialismo soviético y su perspectiva de clase, al igual que en otras latitudes latinoamericanas, promovió la identificación de los pueblos indígenas como pueblos campesinos. El cambio es muy significativo porque supone el abandono, o por lo menos el desplazamiento, de una identidad de raíz territorial, cultural y étnica considerada “premoderna”, por el reconocimiento de una identidad de clase que, aunque no se ajusta a los cánones de las sociedades industriales europeas, sí se le concibe como moderna. Hay que señalar, no obstante, que no pareciera éste ser el inicio de dicho desplazamiento, sino más bien, una especie de culmen: el giro ideológico producido por la apuesta modernizante de la izquierda y el gobierno velasquista, confluye con una larga historia de enfrentamiento con el racismo. Al mismo tiempo que las élites nacionalistas se apropiaban de la historia inca, la identidad de muchos pueblos se difuminaba en el mestizaje⁷⁶.

Aunque la Reforma Agraria no tuvo efectos considerables en la región cajamarquina —ya que después de la guerra con Chile (1879-1883) y de las severas afectaciones que tuvo la Gran Depresión de 1929 en la economía peruana, la tierra fue dividida, así que existían pocas haciendas y, como sostienen Gitlitz y Rojas (1985), eran políticamente débiles⁷⁷— es

⁷⁵ El discurso completo puede ser consultado en la siguiente página: <https://www.marxists.org/espanol/tematica/agro/peru/velasco1969.htm>

⁷⁶ Es difícil comprender a cabalidad la complejidad de la dinámica histórica que dio lugar a que una de las naciones más fuertes del mundo prehispánico, la quechua, quedara, en esta región, tan invisibilizada, que su identidad fue desplazada por la del campesino. El sometimiento de siglos pareciera haber dejado una honda herida en la memoria que aún no sana. Algo que no ocurrió de manera generalizada ni en la selva, ni en el sur: de Ayacucho a Bolivia, el *runa simi*, la lengua quechua se mantiene vigente, las organizaciones comunitarias forman sustancialmente las dinámicas de reproducción de la vida y las diferentes identidades indígenas son reivindicadas.

⁷⁷ En *Las rondas campesinas en Cajamarca*, Gitlitz y Rojas sostienen que: Los hacendados de las provincias centrales nunca tuvieron, ni cercanamente, el peso político que tenían los del sur. Más aún, a partir de la depresión sus haciendas se volvían cada vez menos viables económicamente. La mayoría fueron divididas y vendidas durante los años 50 y 60, bastante antes de la reforma agraria de 1969 (1985:118).

importante poner en perspectiva el surgimiento de la ronda dentro de una coyuntura nacional en la que los campesinos y las campesinas conformaron un movimiento de rebelión con sus propias reivindicaciones. Recuperemos la narración histórica que hacía uno de los líderes ronderos en una asamblea a la que tuvimos oportunidad de asistir:

Qué pasaba aquí con las haciendas, por ejemplo, caso Cajamarca. Aquí, por ejemplo, se trabajaba la mita, quince días trabajabas para el hacendado y quince días trabajabas ¿para qué? Para nosotros, supuestamente nuestra familia, porque igual eras esclavo. Y estabas bajo el regimiento de una persona, de un individuo, que se llamaba “hacendado” ¿no es cierto?, a los que lo hacían trabajar como esclavo los quince días. ¿Quién los vigilaba ahí para que trabajen y “no se hagan la vaca” -como decimos-? El capataz. ¿Y quién era el capataz? era un individuo que paraba con su penca, con su chicote y al que veía que no estaba... le cruzaban un chicotazo. ¿Se dan cuenta? Entonces nosotros venimos de una situación no tan saludable, no tan agradable, venimos de ese proceso. ¿Y cuándo se termina esto? en el año 1969 con la reforma agraria. Digamos que haya llegado a medias, porque igual continúa, de repente no igualmente cruelmente como antes, pero de otra manera sí se expresa. ¿Qué pasó aquí para que se dé la reforma agraria?, ¿creen que se hizo por voluntad de Don Juan Velasco Alvarado? ¿Qué tuvo que pasar antes? En los años 50, en los años 60, *hubo grandes levantamientos de los pueblos originarios, llamados campesinos, llamados hoy ronderos*, en el sur del país, nuestros hermanos de Cusco, de Puno, de Ayacucho, de toda la parte sur se levantaron en los años 50-60, hubo grandes, diríamos “batallas”, hubo muertos, presos, encarcelados, desaparecidos, porque se sublevaban contra el hacendado y el hacendado organizaba su ejército, igual los mataba con el aval del gobierno de ese entonces. Y esas luchas ayudó para presionar para que Juan Alvarado nos devuelva parte de las tierras, porque no nos han devuelto todo.

Nos parece importante señalar que, si bien en la coyuntura corta en la cual nacieron las rondas, en la respuesta organizada que se dio en Cuyumalca frente a la indignación por el robo continuado de la escuela, el hartazgo por la violencia delincuencial y el robo de ganado y otros animales —que tenían un valor significativo en una época de crisis económica nacional, luego del fracaso productivo de la reforma agraria— no aparece, de manera inmediata, un discurso propiamente reivindicativo que recupere, como en la narración apenas citada, la herencia de los levantamientos de los pueblos originarios y de los campesinos. Sin embargo, muy pronto se vio que el papel de las Rondas Campesinas no se limitaría exclusivamente a funciones de seguridad y vigilancia, como previamente lo habían hecho las guardias a las que Pérez Mundaca ubica como sus antecedentes. Como podemos constatar en el testimonio de don Régulo Oblitas, fundador de las rondas en Cuyumalca, dos años después de su creación, mientras se encontraban en constante

expansión a lo largo de los caseríos⁷⁸, muestran ya la potencialidad política de una fuerza campesina, organizada para protestar y hacer justicia por los agravios a los que eran sometidos.

En mayo de 1978 los campesinos entramos en la ciudad de Chota en protesta por el acaparamiento de víveres de primera necesidad. Y de ahí logramos sacar 200 quintales de azúcar rubia y sal. De esto, yo fui el primer interrogado por las fuerzas armadas de Cajamarca. En esta fecha el gobierno militar quiso destruir nuestra organización. De inmediato elaboramos memoriales, mediante una comisión nos presentamos a esta capital, Palacio de Gobierno y al Ministerio del Interior para desmentir las acusaciones y calumnias que nos hacían las malas autoridades. Y como tenía fuerza nuestra organización no dejó un día de rondar, pues no podían destruirla porque tenía fuerza. (Starn, 1993:11)

⁷⁸ Al cabo de dos años se habían formado no menos de 300 comités, comprendiendo a la mayoría de la población rural de las provincias de Hualayoc, Chota y Cutervo. (Gitlitz y Rojas, 1993:117)

I.II La dimensión política de las rondas campesinas

*Nos hemos hecho autoridad
por nuestras propias manos
Don Régulo Oblitas*

Una de las dimensiones que más nos interesa estudiar de la práctica de las rondas campesinas, es la política, que se juega, a nuestro juicio, al menos en tres sentidos: su conformación como un sujeto y un actor político definido por una identidad específica, un modo de organización y de toma de decisiones propias; su relación con el Estado y con el avance del mercado extractivista en la región, sobre todo en la defensa del territorio frente a los intereses de las empresas mineras.

1. La cuestión de la identidad

*Porque nosotros no hemos renunciado a nuestro sistema
político, cultural, incluso económico y social,
que venimos practicando desde el Tawantinsuyu.
Esas experiencias más bien hay que recrearlas,
porque nosotros, en el tiempo del Tawantinsuyu
hemos sido una potencia en Latinoamérica, tal como
lo fueron los aztecas, tal como lo fueron también
otras culturas de Centroamérica.
Líder rondero*

La construcción de la identidad rondera ha sido un proceso, a partir del cual, el inicial reclamo por la ineficacia y la corrupción de las autoridades estatales para resolver los problemas de violencia, robo y abigeato, fue constituyéndose en una organización que ocupó el vacío dejado por el débil Estado peruano, no sólo en cuanto a la seguridad, sino, además, en directa atención a las necesidades del mundo rural. Las familias rurales de Cajamarca, pequeñas propietarias de tierras y de ganado, adoptaron, además de la identidad de campesinos, la de ronderos y, luego de la aprobación en Perú del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1993, que reconoce los derechos de las poblaciones indígenas y tribales en materias de derecho consuetudinario y autogobierno, las rondas apelaron a su antepasado prehispánico para utilizar la legislación a su favor. Esto es importante porque nos muestra una construcción identitaria que no se basa en resabios esencialistas sino en tácticas estratégicas ancladas a una historia colectiva que les da sentido.

Aunque, como hemos visto, la construcción comunitaria estaba profundamente rota en la región, aunque la propiedad de la tierra no era común, aunque el racismo y las políticas de olvido implantadas por las élites durante siglos habían sido tan exitosas, la defensa estratégica que durante décadas las rondas han hecho de su organización, les ha llevado a comprenderse a sí mismas —por lo menos en los discursos de los líderes, que están más empapados de las cuestiones legales que le dan legitimidad a la organización frente al Estado—, como herederas del mundo quechua que sucumbió luego de la colonización. En una asamblea en Asunción, un líder rondero explicaba:

Los pueblos originarios, están hoy expresados en tres instituciones en nuestro país: se expresan los pueblos originarios herederos del Tawantinsuyu en las rondas campesinas, en las comunidades campesinas y en las comunidades nativas. Entonces somos tres instituciones originarias en nuestro país, que no hemos renunciado a nuestra identidad, que no hemos renunciado a nuestra cultura (...) Los pueblos originarios, desde el año 1532 nunca se quedaron cruzados de brazos. Por ejemplo, según la historia dice que en el año 1577 más o menos hubo un primer levantamiento, de José Gabriel Condorcanqui, llamado “Tupac Amaru Primero” que luego también lo exterminaron y lo eliminaron los españoles. Luego también en el año más adelante, en el año 1780 hubo otra sublevación. ¿Quién fue ese señor? Tupac Amaru II ¿Y por qué se sublevó Tupac Amaru? porque veía los abusos, la esclavitud. Se dice que en el tiempo del Tawantinsuyu, la población originaria, indígena del Perú era de más o menos 10 millones de habitantes y los 10 millones de habitantes lo exterminaron, porque a mucha gente lo esclavizaron, lo explotaron en las minas y ahí desaparecieron. *Entonces nosotros, los pueblos originarios, los ronderos diríamos hoy día*, para nosotros no hemos tenido una vida tan favorable, tan saludable. Hemos tenido una vida de explotación, de marginación, de esclavitud, desde la invasión española. Entonces amigos, varias resistencias, varias luchas también han sido luchas políticas. Los sistemas políticos que establecieron en este caso los gobiernos españoles también fue sanguinario. Ahí fue terrible, incluso hasta con la religión.

Durante el mes de octubre de 2017, mientras nos encontrábamos realizando nuestra estancia de investigación, fuimos invitadas a participar, como facilitadoras de las mesas de discusión, al VII Congreso Internacional de Justicia Intercultural organizado por el Poder Judicial del Perú en Iquitos, a donde asistieron representaciones de rondas campesinas y nativas de todo el país. El objetivo de ese encuentro era establecer un diálogo entre las autoridades del Poder Judicial y los distintos tipos de rondas que existen en el Perú, con el fin de coordinar esfuerzos y establecer acuerdos sobre el ejercicio de cada una de las jurisdicciones⁷⁹. Uno de los debates que más nos llamó la atención fue aquel en el que,

⁷⁹ El avance que se ha hecho en el Perú sobre el reconocimiento del ejercicio de administración de justicia, autogobierno y defensa territorial que llevan a cabo las Rondas es paradigmático, si comparamos la situación en la que las experiencias de justicia comunitaria se encuentran en nuestro país. Apenas a una

jueces con mayores resistencias a reconocer los derechos de las Rondas Campesinas para administrar justicia, argumentaban que debía hacerse un tratamiento distinto al que se hace con los pueblos originarios, ya que, a diferencia de lo que sucede con las Rondas, de los pueblos originarios “no entendemos sus valores, su cosmovisión, su espiritualidad, debemos respeto a su cultura”. Aunque, hay que decirlo, el debate no prosperó ya que, en su mayoría, los jueces que asistieron las reconocen como beneficiarias del 169 de la OIT⁸⁰, nos pareció significativo porque apunta, precisamente, al problema de la identidad indígena.

¿Quiénes son los indígenas? Se pregunta el moderno, y pareciera buscar —como un Diógenes con su linterna— los rostros más exóticos, las poblaciones más alejadas en la selva, las lenguas más incomprensibles, como condiciones de reconocimiento de una otredad real. Sin embargo, la construcción de las identidades es mucho más compleja y el Estado está obligado a comprender los procesos históricos —de los que él mismo fue parte— que fueron transformando las formas de vida prehispánica en las actuales, sin que ellas lleguen, no obstante, a ser plenamente modernas. Es verdad que las Rondas Campesinas no son como las Rondas Nativas, pero también es cierto que tampoco son como los ciudadanos urbanos. Las rondas campesinas son una especie de pliegue identitario en el que es posible rastrear elementos discursivos que recuperan un pasado prehispánico, formas de organización comunitaria y formas de participación política y en el mercado, propiamente modernas.

Ahora bien, la comprensión de dichas identidades no estaría, desde nuestra posición, destinada a una cuestión meramente cultural del problema. El problema de la identidad es propiamente político, ya que se engarza en una forma de organización, en un tipo de vínculo comunitario materializado en prácticas cotidianas que dan cuenta de la coincidencia espacio-temporal de poderes de producción y reproducción de lo social distintos dentro del

semana de escribir estas líneas, en el territorio de los bienes comunales de Cacahuatpec, en el poblado de la Concepción, en Guerrero, la policía estatal asesinó a tres policías comunitarios y arrestó a más de treinta de ellos.

⁸⁰ Uno de los jueces ordinarios comentaba en una participación, que notablemente generaba consenso: “Estamos hablando de dos lógicas diferentes, estamos hablando de la lógica de la comunidad, de cómo se resuelven los problemas y la lógica que se tiene en el sistema de justicia ordinaria, que es absolutamente distinta, el problema es compatibilizar y poder de esa manera realmente, abrir el diálogo para un respeto y entender que tanto la justicia que se desarrolla en las comunidades como la que nosotros hacemos forman parte del gran derecho del acceso a la justicia.”

Estado nación. Yuxtaposición de poderes propia de las “sociedades abigarradas” de las que hablaba Zavaleta, que no han sucumbido a las tendencias homogenizantes de la modernidad capitalista.

Uno de los criterios más relevantes para identificar la presencia de un tipo de diversidad cultural compleja y conflictiva, como la que se puede encontrar al hablar de abigarramiento, tiene que ver con la persistencia o existencia de estructuras de autoridad que en realidad son formas de autogobierno de otros sistemas de relaciones sociales, lo cual hace pensar que no sólo hay países multiculturales, sino multisociales. En esas condiciones, el Estado-nación no es algo que se ha construido orgánicamente con relación al conjunto de los territorios y a la cualidad de la diversidad de sistemas de relaciones sociales, sino que es un Estado más o menos aparente, que corresponde más o menos, en los momentos óptimos de construcción del Estado-nación, a los ámbitos de modernidad configurada en esos territorios, pero no a los que todavía se organizan sobre la base de estructuras comunitarias. (Zavaleta, 2009: 24-25)

2. El Estado, los partidos políticos, la guerrilla y las ONG

*Qué bueno es estar organizados.
Porque si no estamos organizados
no somos nada, somos débiles.
Don Segundo Mendoza*

Al día siguiente de la asamblea en Cuyumalca, que aprobó la creación de las rondas nocturnas, don Régulo Oblitas, envió notificación de la formación de la ronda al subprefecto de la provincia, solicitando su autorización oficial (Gitlitz, 2013:73). Su respuesta fue afirmativa, pero establecía fines limitados para la misma: “incursionar durante la noche en el control contra los autores de robos y capturarlos, poniéndolos a disposición de las autoridades competentes de la provincia” (Gitlitz, 2013:74). Aunque dicho reconocimiento fue crucial para el impulso de las rondas, ya desde este momento podemos rastrear una historia de tensiones con las autoridades estatales que se resisten a respetar su autonomía.

Desde un inicio, hubo tensión entre las ambiciones de los ronderos y los temores del Estado. A mediados de los años ochenta el Estado contra-atacaba. Cuando las rondas capturaban sospechosos, el Estado acusaba a sus líderes de secuestro; cuando los ronderos maltrataban a los detenidos, los magistrados los acusaban de asalto; varias veces los fiscales culpaban de “usurpar” las funciones de la magistratura. (Gitlitz, 2013:18)

Esta tensión con el Poder Judicial, se enmarca en una relación más amplia con el Estado que ha pasado, desde entonces, por diversas etapas. En los ochenta, con la

vinculación de algunas rondas a partidos políticos como la populista Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y dos facciones de la izquierda marxista: Patria Roja (PR) y Vanguardia Revolucionaria (VR)⁸¹, y con el surgimiento de la guerrilla de Sendero Luminoso⁸², las rondas fueron consideradas como subversivas, perseguidas y atacadas con toda la fuerza del Estado. Tuvimos la oportunidad de entrevistar a don Valentín Mejía, fundador de las rondas de San Antonio, caserío de Bambamarca, que nos contaba:

Volviendo al tema de rondas, en el año 87-89 la situación se pone muy difícil. Ehhh... quiero regresar al año 72. En el año 72, frente a la situación de las autoridades marginadas que nos hacían a los campesinos, nos perseguían, nos encarcelaban. Se dio los predios rústicos, se dio que se paguen los impuestos, por los sombreros, las sisas, en las plazas, en los mercados. Entonces nosotros nos organizamos unos cincuenta. Primero una asamblea en Cajamarca y, después, se nombró 50 campesinos que vayan a Lima a tocar las puertas en el parlamento y que entiendan que el campesino está pidiendo que se le exonere, que no se le cobren las sisas, el impuesto a la renta, que se le deje libre porque no tenía. Por ahí la organización. Luego viene el 87, hasta ahí formamos ya la Federación de Rondas Campesinas porque las rondas estaban teniendo más apogeo. Quiero decirle también una cosa que es bueno para la historia, de hecho, al comienzo de las rondas en el año 83, hay cosas bastante... como repito, a mí mismo me detuvieron en una comunidad campesina por la radio campesina porque decían que es una radio subversiva, que es una radio que está impuesta desde Cuba, que Cuba está dando dinero y que por mala suerte ese día, y que los ronderos hacía entender que sus dirigentes son comunistas y que hay que agarrarles y nos pedían la cabeza. Yo estaba haciendo firmar un memorial de respaldo para la radio campesina y fue donde me agarran, me atacan y me encierran y por la noche, fue donde me han calateado⁸³, me han crucificado, me han pegado y me han hecho correr por toda la plaza, diciendo que yo tengo en la espalda, en la cintura, la señal de la bestia, este número: el 666. Los mismos campesinos han actuado contra mí, llevados por la autoridad, por el subprefecto, que decían que a

⁸¹ El APRA era la máquina política mejor organizada y efectiva del país. Se trataba de una coalición social demócrata multclasista ensamblada por Víctor Raúl Haya de la Torre a finales de la década de 1920. Fue durante mucho tiempo un partido aborrecido por la élite económica y militar del Perú, y soportó largos períodos de represión. No obstante, permaneció como el partido político más articulado del país. Por su lado, la izquierda marxista del Perú, era tradicionalmente débil. Sin embargo, luego del golpe de Estado de 1968, el gobierno militar del general Juan Velasco buscó minar al APRA a través de la represión, promover reformas populistas, adueñarse de una retórica radical, así como organizar a los pobres desde arriba. Entre muchas de sus medidas adoptadas estuvo una reforma agraria de largo alcance que ganó inicialmente el apoyo campesino. Sin embargo, esta reforma trajo pocos beneficios. Para mediados de los setenta, la dictadura había perdido su empuje revolucionario. Con la nación trabada en la inflación, la recesión y la crisis política, en 1979, el sucesor de Velasco, el general Morales-Bermúdez, empezó el proceso de transición democrática.

⁸² Aunque intentaron en múltiples ocasiones que las rondas se unieran a su lucha, generalmente fracasaron. “En 1981 [...] los senderistas se dirigieron a las asambleas de la ronda y trataron de persuadir a las figuras líderes de las organizaciones locales para que se unan a su Partido. Sin embargo, su llamado para apoyar la lucha armada falló en provocar una respuesta entusiasta [...] Un poderoso argumento era que los ronderos estaban experimentando serias dificultades con las autoridades, las cuales crecerían significativamente con el advenimiento de una actividad guerrillera [...] Mientras que muchos campesinos mostraron simpatía por las metas de transformación social del PCP-SL, una abrumadora mayoría no estuvo convencida de sus métodos operacionales u oportunidades de éxito” (Taylor en Gitlitz, 2013:107-108)

⁸³ Desnudado.

esos campesinos hay que acabarlos porque son subversivos y porque trabajan con la iglesia, con la parroquia. Y, al final de cuentas, había un enfrentamiento entre mi comunidad y otra, pero al final pienso: a Dios gracias no se llegó a un enfrentamiento, porque estos señores estaban preparados en mi comunidad para hacerles vencer a mí. Pero me llevan por otro lado atrinca'ó entre cuatro, dos sogas pa' delante dos sogas pa' atrás y me hacen llegar a la policía y me tiran a la policía, y me dicen "¡hemos cogido a un comunista y aquí está!". La policía, desde la puerta afuera, me tiran puntapiés y me tiran en la puerta, abajo, y me destapan abajo y me sacan pastillas y me hacen tragar una y la otra la tiro al suelo, y cuando no tragué, de una me tiraron ahí y me patearon. Esa noche dormí en la cárcel y al día siguiente mi comunidad, por lo menos 3000 campesinos, se habrán ido para recuperarme.

La alianza con los partidos políticos dio lugar a distintas facciones que fueron cobrando cuerpo en la organización de las rondas campesinas —hasta la actualidad— y, por tanto, debilitando la posibilidad de enfrentar de manera conjunta sus problemas. Además, la criminalización, la represión y la persecución política generaron, al interior de muchas rondas, por una parte, una especie de temor a aplicar sus propios mecanismos de justicia⁸⁴ y, por otra, un rechazo a las posiciones ideológicas más radicales de la izquierda partidista, que pretendían hacer de ellas una organización con conciencia de clase enfrentada al Estado capitalista. Oscar Castillo, sociólogo del Instituto de Estudios Peruanos, recuerda la asamblea del II Congreso de Unificación de las Rondas Campesinas en Bambamarca de 1991, en la que un miembro del Sindicato Único de Trabajadores en la Educación del Perú (SUTEP) intentaba ganar el apoyo de las rondas en la huelga que habían iniciado hacía un mes:

"No compañero, no le he dado el uso de la palabra", así, en forma cortante y decidida, el Se. Benavides, presidente de la mesa directiva del II Congreso de Rondas de Bambamarca, frustró el intento de un profesor de secundaria de elevar la voz para que los 1,200 delegados asistentes escuchasen su protesta. Pero el profesor no se dio por vencido e intentó hacerse escuchar a voz en cuello: "¡Compañeros ronderos, lo que ustedes tienen que acordar es que el responsable de todos nuestros problemas es el gobierno, es el Estado" Y el presidente del evento, tomando nuevamente el altavoz, sentenció: "¡Compañero, por favor, no le hemos dado la palabra!" Por favor, tome asiento; además, los campesinos ya sabemos cuál es su posición. Nosotros apoyamos la lucha del SUTEP, pero con gritar contra el gobierno aquí no vamos a resolver nada. Por favor, siéntese y no altere la disciplina de la plenaria. A continuación, agregó: "A ver, los disciplinarios por favor, mantengan el orden". Acto seguido, la Florinda, joven y fornida campesina del caserío La Locpa, se puso al frente del maestro con su látigo en la mano. Su sola presencia lo obligó a sentarse y guardar silencio (...) "Es que ya estamos hartos de los políticos que siempre se aprovechan de

⁸⁴ Gitlitz testimonia de qué manera en los noventa ya se veían las consecuencias de esta criminalización: "Durante los años noventa la nueva generación de líderes (...) retrocedió ante la amenaza. Si bien la justicia campesina no desapareció -las rondas seguían persiguiendo a los ladrones de ganado y resolviendo disputas-, existía un sentimiento de que algo se había perdido. Los líderes hablaban nostálgicamente de los días en que la justicia campesina estaba en su apogeo." (Gitlitz, 2013:18)

nosotros”, decían algunos jóvenes dirigentes. (Castillo, 1993:9-10)

En los noventa, con Fujimori, el gobierno buscó cooptarlas como autodefensas, con el fin de que hicieran el trabajo de contrainsurgencia contra Sendero y, aunque en algunas regiones lo consiguieron⁸⁵, la mayor parte de las rondas cajamarquinas mantuvo su autonomía. Estas dos décadas, los ochenta y los noventa, fueron un momento histórico de terrible tensión porque tanto el Estado, los partidos políticos y la guerrilla buscaban controlar una organización campesina que ya se había extendido en toda la región y que contaba con una fuerza política bastante codiciada. Además, ya desde los ochenta habían aparecido Organizaciones No Gubernamentales (ONG) ofreciendo a los campesinos un conjunto de proyectos de desarrollo que, aunque en alguna medida, dieron una especie de alivio a la precariedad de la vida campesina, también provocaron problemas.

Los problemas de desarrollo también corrompían, no tanto en el sentido de una ganancia ilícita (si bien eso era también un problema), sino en tanto que atraían a la gente a sus agendas. Los ronderos no asistían a las asambleas o a las labores comunales porque estaban demasiado ocupados trabajando para los proyectos; los campesinos exigían que se les pagase por los trabajos comunales porque, después de todo, los proyectos sí lo hacían, los presidentes de ronda que necesitaban dinero, renunciaban por trabajar con las ONG. (Gitlitz, 2013:112)

La “tensión entre autonomía y cooptación” (Gitlitz, 2013:75) que han debido jugarse las rondas con las autoridades estatales, los partidos políticos, la guerrilla y hasta las ONG⁸⁶, nos muestra el acoso constante por actores externos a las rondas campesinas, pero, antes que como víctimas, más bien aparecen como un actor político que ha jugado y apostado a su favor, en cada situación y en cada contexto, eso sí, con distintos resultados.

⁸⁵Tuvimos la oportunidad de entrevistar en San Marcos a un líder rondero que había participado en los Comités de Autodefensa organizados por el gobierno porque Sendero se había cobrado la vida de su madre, su padre y su hermano, que formaba parte del ejército. Dicho Comité devino, finalmente, en ronda campesina.

⁸⁶ También desde los noventa, otro actor es la minera transnacional, pero eso lo veremos más adelante cuando abordemos la defensa territorial como parte de esa dimensión política de las rondas campesinas.

3. Rondas campesinas y poder político local

Las rondas campesinas son de autogobierno,
con autonomía, con independencia,
y también haciendo el ejercicio
de nuestro derecho propio.
Líder rondero

El ejercicio continuado y la experiencia acumulada de décadas de organización ronderil que logró erradicar la violencia, el robo y el abigeato; la dignificación que fue construyéndose al paso de su fortalecimiento; la alianza con partidos políticos de reivindicaciones populares y campesinas, la gestoría de proyectos de desarrollo financiados por las municipalidades y las ONG, ha llevado a las Rondas Campesinas a extender las funciones de meros vigilantes y resolutores de conflictos, a una fuerza política de fiscalización de las autoridades locales del Estado, de interlocución con el mundo rural y de control territorial, que se ha constituido en un poder local que tiene diversas expresiones.

Por un lado, está la estrategia de ocupar los cargos ejecutivos locales, con el fin de conseguir mayores recursos, más respeto al ejercicio de las rondas y mayor influencia política en las instituciones del Estado, como nos comentaba, en una entrevista, el Presidente de la Central Única Provincial de Rondas Campesinas en San Marcos:

No nos convendría, en sí, participar en ningún partido político. Pero porque lamentablemente a veces se presta para la corrupción. Pero lo que hemos visto acá: que si nosotros no tenemos influencia política no somos nada. Entonces, ese es el otro motivo que nos obliga, prácticamente, a participar dentro de una organización política, porque si no, nadie nos escucha (...) Nosotros por ley, debemos estar dentro de la mesa de concertación municipal, regional, debemos estar dentro del Comité de Seguridad Ciudadana. Debemos estar trabajando dentro de seguridad ciudadana, dentro de Serenazgo, gente de las rondas, un porcentaje. Pero no estamos porque no somos de su línea política. En excepción de otras regiones, de otras provincias. Por ejemplo, en Cutervo: quince días un grupo, una base de rondas campesinas en Serenazgo y otros de la sociedad civil tienen camioneta, tienen un botiquín las rondas campesinas, tienen su casa rondera bien organizada ¿Y qué es lo que pasa ahí? ¿Por qué? Porque ahí tienen un congresista (...) tienen el presidente de la región que es de Cutervo, tienen el alcalde elegido por las rondas campesinas, el subprefecto elegido por las rondas campesinas... entonces, yo creo que la conclusión está ahí, ¿no? Entonces ahí las rondas ubican autoridades y *las rondas manejan las instituciones*, los proyectos, todo, y no hay tanto problema como en tantas provincias. Hay una línea política, hay unidad.

Por otro lado, en algunas rondas pervive la desconfianza y el escepticismo frente a los partidos políticos y las autoridades estatales. Aunque en el discurso, constantemente, haya una apuesta por la unidad entre las diferentes facciones para luchar por las demandas

comunes, lo cierto es que las distintas estrategias y la historia de divisiones partidistas mantiene fracturas de hondo calado. En todo caso, y a pesar de dichas fracturas, como sostiene Gitlitz, las Rondas se han convertido en una suerte de gobierno local no-oficial, una estructura que toma decisiones colectivas sobre todo aquello que afecta a la comunidad y que tiene como tarea, también, negociar con el Estado (Gitlitz: 2013, 84).

A nosotras, por el referente de las luchas por la autonomía en nuestro país, que, aunque desde diferentes niveles de negociación y antagonismo con el Estado mexicano, coinciden en un rechazo generalizado a participar como fuerza política en los cargos de representación estatal —lo que no impide las participaciones individuales—, nos parece significativo cómo en el discurso de los ronderos que participan activamente buscando ocupar las instituciones del Estado, se apela a la autonomía y a la independencia. Esta estrategia, a nuestro juicio, de origen pragmático, ha cobrado fuerza a partir de la apuesta política por un modelo de desarrollo propio.

Nosotros somos una institución libre, autónoma, independiente. Ustedes compañeros planifiquen, qué tipo de desarrollo quieren para sus pueblos, tema de educación, de salud, de cultura, en todo lo que es bienestar social... Las rondas campesinas debatamos qué tipo de desarrollo queremos. Hagamos un diagnóstico: cómo están las escuelas, cómo están las postas médicas, cómo están los centros de salud, cómo está si hay electrificación, no hay electrificación; cómo están estas carreteras, hay agua potable no hay agua potable. Se sepa, todo eso. Como rondas, promovamos el desarrollo, y a las autoridades tráiganlos de las narices, compañeros, tráiganlo a las asambleas, para que aquí, como ustedes, debatan y discutan el tipo de desarrollo que quieren. No traigamos pa' maltratarlo, sino pa' que con ellos emprendamos el desarrollo que queremos pa' los pueblos. Solo así vamos a buscar también el dar un tipo de desarrollo.

A la vez, las rondas se han dedicado a fiscalizar a las autoridades locales, asignadas por el Estado y a demandar que respondan a su organización (Gitlitz, 2013:22). Aunque no siempre tiene la fuerza para hacerlo. Un líder rondero en la asamblea en Vista Alegre, llamaba la atención del caserío:

Compañeros, nosotros estamos organizados en nuestras rondas campesinas. ¿Hemos fiscalizado algún proyecto, alguna autoridad, en nuestra jurisdicción? Ustedes lo han hecho ¿sí o no? ¿no lo han hecho? ¿verdad? Ahí estamos quedados. Si no lo hemos hecho, tenemos que hacerlo, porque compañeros, acá tenemos autoridades, sea lo que sea, tenemos autoridades distritales, provinciales y regionales, locales y nacionales, pero todavía no somos capaces de que nos rindan cuentas qué es lo que están haciendo, qué es lo que van a hacer y cuál es el proyecto en nuestra comunidad. ¿Sí o no, compañeros? Todavía no lo hacemos. Sea quien sea, así sea mi mejor pata del alma⁸⁷ el

⁸⁷ El mejor amigo.

alcalde. Pero ¿entiende que es alcalde del pueblo de todos, o no compañeros? (...) Si hay un proyecto, acá en Vista Alegre, tenemos que la organización fiscalizarlo, por cómo viene, qué es la cantidad de plata, en qué se gasta y cómo se va a terminar, compañeros. No se da eso, ahí estamos débiles.

A la par con este diagnóstico sobre la ampliación de su poder local frente al Estado, deberíamos considerar, también, los motivos de su debilitamiento —pareciera paradójico señalar que una organización ha ampliado su poder a la vez que se ha debilitado, pero es que, como bien señala Gitlitz, las rondas campesinas son “un fuerte movimiento en permanente crisis” (2013:121) —. Para el autor son, por lo menos, cinco⁸⁸:

tres de ellos externos —las divisiones partidistas y el acoso del Estado; las acusaciones en contra de las rondas; y las tensas relaciones con las ONG— y dos internos —la plétora de conflictos en las comunidades y los cambios de largo plazo que se registraron en el campo. (Gitlitz. 2013:102)⁸⁹

A pesar de que los partidos políticos las dividieron, los recursos organizativos con los que contaban, permitieron, a su vez, su expansión. Aunque el Estado les criminalizó y persiguió, las luchas jurídicas que se han dado y los diálogos constantes con el Poder Judicial —sobre todo con un sector de jueces progresista que apuesta por la interculturalidad de la justicia—, han logrado avances sustanciales en el respeto a la administración de justicia de las rondas⁹⁰ y, aunque las relaciones con las ONG hayan sido tensas, se han implementado proyectos de desarrollo con una amplia participación de las mismas en la que se han obtenido beneficios productivos.

La migración en busca de trabajo, el hecho de que se dejara de sancionar a quienes no rondaran, el cambio generacional de jóvenes campesinos que han recibido educación estatal y no están interesados en rondar, y por supuesto, la percepción en algunas zonas de que ya no es necesario, debido al propio éxito que tuvieron las rondas en erradicar el clima de violencia en el que vivían, han provocado que el número de ronderos se reduzca considerablemente. Además, motivos internos como los conflictos locales derivados de disputas entre familias y facciones que no pudieron ser nunca resueltos, y la corrupción de

⁸⁸ Los cuales están presentes, a su vez, en el diagnóstico que pone el acento sobre la ampliación de su poder local.

⁸⁹ Para mayor detalle sobre la debilidad de las rondas campesinas, consultar “Decadencia y supervivencia de las rondas campesinas del Norte del Perú” (Gitlitz, 1998)

⁹⁰ Aunque, como veremos más adelante, obligadas a responder ante los derechos humanos fundamentales y el respeto a la jurisdicción del propio Estado peruano.

algunos de sus líderes, no sólo les significó una merma en términos cuantitativos, sino, sobre todo, en términos de autoridad.

En este sentido, la fiscalización, el “manejo de las instituciones” y la gestión de proyectos, son apuestas y dinámicas en las que algunas Rondas Campesinas expresan el grado de fuerza política que poseen en el espacio de lo local, pero también sus debilidades. Es interesante ver cómo a lo largo de la historia, su lucha ha cobrado una dimensión política que muestra el antagonismo y la confluencia con formas de organización política institucionales, sindicales y con lógicas del trabajo propiamente modernas y subsumidas por el capital.

No hay posibilidad de hacer diagnósticos puristas, tampoco plenamente optimistas o pesimistas, el poder local de las Rondas convive cotidianamente con el poder estatal —de naturaleza monolítica, que, en principio, se adjudica la exclusividad del uso de la violencia y de la administración de justicia— y con el capital local, nacional y transnacional —profundamente antidemocrático— en un proceso que, en definitiva, ha ido modificando no sólo a las rondas, sino a los diversos actores, conforme se han dado la acumulación o reducción de fuerzas, la negociación y la protesta.

4. La defensa del territorio.

*Nuestras rondas es solidaria, nuestras rondas es de justicia,
es de respeto. Una vez que estamos organizados,
lo primero que tenemos, cuidar nuestro territorio.*
Don Segundo Mendoza

Como actualizando la sentencia de Mariátegui, un líder rondero argumentaba en una asamblea que “el problema sigue siendo la tierra, sigue siendo el problema del territorio”. Decimos “actualizando” porque, de ser considerado, como lo hacía Mariátegui, un problema económico, frente a las tendencias que buscaban “reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral” (Mariátegui, 2002:46), el nuevo contexto lo complejiza y, al factor económico, se le agrega, además uno socioambiental, pero también, una confrontación de visiones de mundo, de formas de comprender la vinculación humana con lo vivo. La visión antropocéntrica que pone a la

naturaleza al servicio y como objeto de utilidad para las satisfacciones humanas⁹¹, aunada al discurso propiamente moderno del desarrollo y del progreso capitalista, se confronta, como hemos señalado anteriormente, con una manera de comprender la relación con lo vivo que, aunque convive cotidianamente con visiones modernas y está, por tanto, atravesada por ellas, no llega, sin embargo, a ser subsumida totalmente.

En el tiempo del Tawantinsuyu nuestra Madre Tierra ha sido un dios, un dios sagrado, por eso es que se le rendía homenaje a la Madre Tierra. Cada año, cada siembra, cada cosecha, se rendía homenaje a nuestra Madre Tierra. Y nuestro padre dios, que era el Inti Rayni, que era el sol, y que nos da luz, pero también el otro dios que nos daba vida era la Yacu Mama, que era el agua. Entonces ahí se expresaba la vida, la existencia de la humanidad y de la biodiversidad. Sin agua ¿quién puede vivir? Nadie. Ningún ser viviente puede vivir sin agua. Y si hay agua, ¿para qué sirve el agua?, aparte que sirve para tomar, para vivir, también para sembrar comida, ¿no es cierto? ¿Por qué decimos “nuestra Madre Tierra”? porque nuestra Madre Tierra nos da de comer. Y si no estuviera la Madre Tierra, ¿qué sería de nosotros? (Líder rondero en asamblea).

En este sentido, si bien el problema de la tierra es económico, no se agota ahí. La lucha por el territorio expresa otra dimensión en la que la construcción simbólica de los grupos y comunidades que se asientan en un espacio geográfico y la relación de reciprocidad con sus fuentes de vida, determinan, de manera sustancial, la configuración social, política y económica.

Nosotros ahora dependemos de nuestros territorios, porque nosotros somos dueños desde antes. Por eso nos molesta cuando vienen terceros con engaños con mentiras y dicen “es mi propiedad”. Caso las transnacionales mineras, petroleras, madereras (...). Con las mafias por ahí, se apropian a veces de nuestro territorio, ¿no es cierto? Entonces nosotros estamos en esa lucha en esa conquista. [Porque] todo eso está relacionado a la defensa de la vida, a la defensa del medio ambiente, a la defensa del territorio, a la defensa compañeros, también de nuestra cultura, de nuestra identidad, nosotros nadie podemos renunciar, porque los invasores, los sistemas capitalistas, el sistema neoliberal -“neo” significa nuevo, “liberal” libre- o sea, que los grupos de poder económico quieren venir aquí a hacer lo que les da la gana y que nosotros nos convirtamos en mendigos, en esclavos, seamos explotados mientras ellos llevan las riquezas.

A principios de los noventa, la Minera Yanacocha, un consorcio integrado por la empresa norteamericana Newmont Mining Corporation, la Corporación Financiera Internacional (IFC) —organismo del Banco Mundial (BM) que otorgó un financiamiento de

⁹¹Que no le pertenece, por cierto, con exclusividad, a la ideología liberal, sino que el propio socialismo, en muchos casos, lo mantuvo como fundamento de sus políticas económicas de desarrollo industrial. Incluso, en la propia doctrina de la Iglesia católica, tan extendida en la población, encontramos la popular narración del Génesis, que coloca al ser humano como la creación suprema de la divinidad, teniendo a su disposición el Edén y el poder de nombrar a los animales.

más de ochenta millones de dólares— y la empresa peruana Compañía de Minas Buenaventura, instala a 48 kilómetros al norte de la ciudad de Cajamarca, un complejo industrial minero compuesto por cinco minas a cielo abierto, cuatro plataformas de lixiviación y tres plantas de recuperación de oro, convirtiéndose, en menos de una década, en el yacimiento más productivo de América Latina. Desde entonces, el modelo de desarrollo impuesto desde arriba por el Estado peruano y los intereses transnacionales, han transformado radicalmente la vida rural de Cajamarca que, de ser una ciudad de aproximadamente 80,931 habitantes en 1981, pasó a un estimado de 283,767 para el 2014, lo que implica un aumento de casi el triple de la población, en apenas poco más de treinta años.

A partir de entonces ha habido repetidos enfrentamientos. En Chugur, un distrito de Hualgayoc, las rondas locales dirigieron el movimiento de oposición a la explotación de Tantawatay, forzaron el cierre de Sipán en la provincia vecina de Santa Cruz, evitaron por un tiempo la explotación de Pulán, y en la provincia de San Ignacio, al norte, se opusieron a la explotación de Majaz. Pero su más notable desafío fue la Minera Yanacocha, quien operaba en las alturas inmediatas de la capital departamental. Yanacocha, que empezó a funcionar en 1994, era en el 2000 la minera más importante de Latinoamérica. Si bien la compañía invirtió en proyectos de desarrollo muy visibles, muchos caseríos la acusaron de contaminar la tierra y las cuencas de agua. Una y otra vez, las rondas, aliadas con grupos ecologistas, se levantaron en protesta, cortando caminos y llevando a un cese en la actividad minera. En el 2004, en su más notable éxito, una masiva movilización de dos semanas que había bloqueado caminos y la plaza central de la capital, forzó a la compañía a abandonar la explotación del Cerro Quilish, considerado sagrado por la población. (Gitlitz, 2013:120)

En el 2011, un nuevo conflicto provocado por el proyecto expansionista de Conga, a manos de la Minera Yanacocha —que afectaría a cuatro lagunas consideradas como cabecera de cinco cuencas hidrográficas ubicadas en los distritos de Sorochuco y Huasmín, en Bambamarca y en la Encañada, ubicados en las provincias de Celendín, Hualgayoc y Cajamarca, respectivamente— movilizó a distintos actores de la región, desde organizaciones ambientalistas, partidos políticos, Rondas Campesinas y sociedad civil, que lograron suspender el proyecto. Este éxito frente al gobierno nacional y la empresa, dio nuevos bríos a las Rondas como un actor protagónico en la defensa del territorio, no sólo mostrando su fuerza en las protestas, sino organizando a las y los guardianes de las lagunas y participando activamente en la deliberación sobre el tipo de desarrollo que se busca en la región.

Según el Informe de Concesiones Mineras de Mayo del 2016, del Grupo de Formación e Intervención para el Desarrollo Sostenible (Grufides), hay un total de 16 conflictos sociales en la región, de los cuales, 13 de ellos son caracterizados como socioambientales. Los conflictos son generados por diferentes motivos: compromisos sociales incumplidos, oposición a la exploración, explotación y ampliación de proyectos, entre otros⁹². Las Rondas Campesinas participan, sobre todo, por los dos últimos motivos, ya que, para ellas, el modelo de desarrollo de la región no debería ser minero.

Nuestra región, Cajamarca, compañeros, no es minera y nunca lo ha sido minera. El 70% de su población regional es agropecuaria, es campesina, es ganadería. Mire, solamente la minería en Cajamarca, ni siquiera llega a 2%, compañeros, en la región; pero, sin embargo, nos quieren vender que, si no hay minería aquí, Cajamarca se muere. Y es falso, compañeros. Y aquí también se da por maldición o bendición. Aquí tenemos un problema. En todas las cordilleras de la región, Cajamarca hay agua, ¿no es cierto? Están las lagunas, los riachuelos, los colchones acuíferos, que ahí nacen los ríos, etcétera. Pero también ahí está el oro. Entonces, les digo, será por maldición o bendición, tenemos ambos tesoros. El oro que es el tesoro, que es ambicioso, digamos, para los invasores, para los que se quieren enriquecer, no importa, matando. Pero también está el otro tesoro, que es el agua, que todo el mundo dependemos. Entonces compañeros, preparémonos, para seguir defendiendo nuestra agua, nuestra vida, nuestros territorios y, aquí, compañeros, manda el pueblo. Aquí no mandan las transnacionales, los poderes económicos. Aquí lo vamos a mandar nosotros. (Líder rondero en Asamblea en Asunción)

O como sostenía otro líder rondero durante el Encuentro de Mujeres Ronderas en Cajamarca:

Es importante tener en cuenta este proceso de lucha, que por qué las rondas campesinas nos convertimos ahora en autoridades, jurisdiccionales, territoriales. Las rondas campesinas no somos cualquier individuo, somos una institución, que no solamente velamos por la paz y la tranquilidad del orden y la seguridad, sino también somos ahora promotoras del desarrollo.

En Cajamarca, como en muchos otros lugares, muy a pesar de las visiones románticas sobre el mundo rural, el campesino quiere desarrollo, quiere la técnica que aminore las rudas faenas, quiere los mercados donde pueda vender sus excedentes. Pero su lógica no es la de la acumulación, no es ciega a la necesidad de respetar los ciclos vitales de regeneración de la naturaleza, tampoco es ingenua frente a los discursos del progreso. Los más de veinte años en la extracción de oro por la Minera Yanacocha con sus consecuencias

⁹² Las principales mineras involucradas en los conflictos son Minera Yanacocha S.R.L, Compañía Minera Coimolache S.A., Minera Gold Field S.A.A, Shahuindo S.A.C., Minera La Zanja S.R.L. (Informe de Concesiones Mineras-Mayo, 2016) Grufides, Grupo de Formación e Intervención para el Desarrollo Sostenible.

en la salud y en el medio ambiente, han dejado claro que cuando los políticos, los empresarios, las universidades privadas e incluso la Iglesia local, hablan de “progreso”, están diciendo contaminación, acaparamiento, agotamiento de bienes naturales y la misma pobreza y exclusión de siempre.

En este sentido, podríamos decir que cuando las Rondas Campesinas detienen las máquinas de Yanacocha, cuando defienden las tierras aledañas que la minera quiere poseer, cuando hacen las guardias en las lagunas, cuando llaman a los funcionarios de la mina para que respondan a sus quejas, cuando fiscalizan a las autoridades de los gobiernos locales que son cooptados por las empresas transnacionales, están también haciendo justicia. Porque en la defensa del territorio, se enfrentan a problemas que ponen en riesgo la comunidad y la reproducción de su vida. Esto nos parece muy significativo, ya que, de nueva cuenta, rebasa la perspectiva sobre la justicia comunitaria como dedicada meramente a la resolución de conflictos entre los miembros de dicha comunidad y abre la posibilidad de pensar en un ejercicio de la justicia anticapitalista, que pone límites, obstáculos y que, incluso, hace retroceder el avance del extractivismo. El caso Conga es un ejemplo.

En una asamblea en el Distrito de Magdalena, en el caserío La Viña, sostenía un líder rondero:

A veces los enemigos son corregibles. A veces compañeros porque lo roban por ahí, una vez que lo... “no robes, no hagas estas cosas malas”, van a ser buenas personas, son partes de nosotros. Pero hay un enemigo más. El enemigo más grande es el capital, que nos quiere destruir (...). Acá tenemos gobiernos criminales ¿Sí lo tenemos, gobiernos matones? Sí lo tenemos. ¿Gobiernos que han hecho matar a nuestros hermanos ronderos? Lo tenemos. ¿Qué más compañeros? tenemos nuestros recursos naturales que son bien ricos acá. Compañeros la verdad, también lo tenemos. Pero quién lo quiere destruirlo, es el poder, el poder económico, ellos lo quieren destruir, pero sin pensar que hay vida, que hay seres humanos acá, para ellos no les interesamos nada, compañeros, para ellos como no existiéramos, total que ellos lleguen, saqueen y se acabó (...). Es una lucha general, no solo Cajamarca. Sí, Cajamarca tenemos el orgullo de haber parado al capitalismo salvaje de Estados Unidos, ¿cierto? Pero con eso, ellos están preparando sus mecanismos, sus estrategias, pero nosotros también no nos descuidamos, estamos ahí.

La experiencia de justicia comunitaria de las rondas campesinas de Cajamarca, nos permite ver de qué manera la tendencia etnófaga y depredadora de la globalización se topa con resistencias difíciles de vencer cuando éstas se encuentran ancladas a un territorio y organizadas como comunidad. Incluso nos parece que, en casos como este —aunque no es el único—, conforme fue aumentando la intensidad de la presencia del capital global con

sus lógicas y sus imposiciones, a la par, también crecía la resignificación del pasado prehispánico, la reconstrucción de las identidades, la recuperación de los mitos, la fuerza simbólica de los territorios y la convicción de defenderlos.

Ahora bien, aunque quienes apoyan y abogan por los proyectos mineros acusan a las Rondas Campesinas de estar contra el progreso y la inversión, aunque se les culpe, también, de mantener “el atraso” de la economía, lo cierto es que las rondas, si bien no apoyan la mina, no son detractoras del desarrollo o la inversión, pero tienen muy claro que la economía local debe responder a sus propias necesidades y a sus propios fines y no a la satisfacción de ambiciones externas. “Nosotros no estamos en contra de la inversión, bienvenida sea, pero que no afecte los intereses del campesinado”, comentaba un líder rondero en entrevista.

Conforme el capital se ha ido apropiando de los territorios que componen el globo, ya sea con el fin de expandir sus nichos de consumo o para extraer los recursos necesarios para su continuidad, las formas de vida que habitan en ellos van trastocándose profundamente. Las lógicas individualistas, empresariales, la mercantificación de lo vivo, la enajenación humana y la objetivación de la naturaleza, la Modernidad pues, no sólo está presente, sino que las conforma y moldea, aunque no sin resistencias.

La reproducción social cajamarquina, de la cual las Rondas forman parte, se juega en una tensión constante con los diferentes rostros de la Modernidad: el rondero quiere que sus hijos estudien y los manda, orgulloso, a las escuelas del Estado a formarse, pero se queja del poco o nulo interés de los jóvenes en rondar y en formar parte de la organización. Los ronderos quieren tractores, arados metálicos, y se vinculan con proyectos apoyados por las autoridades locales o las ONG que les hacen correr el riesgo de divisiones internas o concentración de cotos de poder. Los ronderos quieren, como actores políticos que son, dialogar con el Estado, y al hacerlo, aunque ganan espacios de reconocimiento, también lo otorgan. Los ronderos mantienen una organización comunitaria, con una base organizativa y una asamblea de deliberación, pero también han adoptado estructuras jerárquicas y centralistas. Estos y otros ejemplos buscan mostrar de qué modo la organización de las rondas campesinas no puede ser pensada nunca de manera unívoca, como una unidad plena de sentido que está dada de antemano, sino que se actualiza a cada momento, en una constante tensión que, a nuestro juicio, se expresa, de manera evidente, en la defensa del

territorio, pero también en la reivindicación de su lucha como campesinos, en la reconstrucción identitaria del ser rondero y, por supuesto, en su sistema alternativo de justicia.

I.III. Dimensión normativa

*Las rondas somos legislativos y somos ejecutivos.
¿Por qué legislativos? porque nosotros aquí también legislamos.
¿Y cómo legislamos? cuando tomamos nuestros acuerdos.
Estamos legislando normas, ¿no es cierto? Estamos legislando acuerdos.*
Líder rondero

Las Rondas Campesinas, como administradoras de justicia, como productoras de su propia normatividad y sus maneras de resolver los problemas que aquejan al interior de sus estancias, juegan su compleja práctica no sólo en una dimensión política, sino también en otra que hemos llamado “normativa” y que busca comprender, sobre todo, la manera en la que se organizan y hacen justicia, concibiéndose como una justicia distinta y mejor que la justicia ordinaria.

La puesta en acto de la capacidad de autorregularse, muestra que *el fin de dicha autorregulación es la preservación de una especie de equilibrio, bajo el cual la cotidianidad de la vida en colectividad siga funcionando*. Sin embargo, las maneras a partir de las cuales se consigue esa preservación, en muchos casos, son altamente cuestionadas por las autoridades del Poder Judicial y las organizaciones defensoras de los derechos humanos. Las rondas campesinas han debido enfrentarse no sólo a las resistencias del monismo jurídico del Estado nación moderno y liberal, sino a muchos de los principios que le dan sentido al quehacer jurídico de las instituciones oficiales, a sus maneras de concebir el “debido proceso”, la sanción, la objetividad, la imparcialidad y la presunción de inocencia.

Para la Modernidad, como lo vimos en el capítulo precedente, el mundo jurídico en general y el derecho en particular, corresponden a una esfera separada de la moral, de la religión y, además, especializada, sujeta a rigurosidades conceptuales y a procedimientos específicos, claros y previsibles que sean capaces de dar certeza sobre el accionar de las

autoridades competentes para hacer justicia⁹³. Las maneras en las que la justicia rondera se lleva a cabo, en este sentido, no corresponden a los ideales liberales a partir de los cuales el derecho moderno se ha venido conformando. Y, aunque sea en esta no correspondencia, precisamente, donde encontramos su mayor potencialidad, también ha sido motivo de una serie de persecuciones judiciales y de criminalización que, a lo largo de la historia de las Rondas, les ha restado fuerzas.

Ha sido difícil que el Poder Judicial reconozca el derecho de las Rondas a ejercer su jurisdicción y sus propias capacidades de autorregulación. En el año 2009, los Jueces Supremos de lo Penal, integrantes de las Salas Penales Permanente y Transitorias de la Corte Suprema de Justicia de la República, establecieron un Acuerdo Plenario con la finalidad de “concordar jurisprudencia (...) e incorporar con amplitud necesaria los fundamentos jurídicos correspondientes para configurar una doctrina legal que responda a las preocupaciones” derivadas del distinto tratamiento que se había hecho, hasta entonces, de las causas penales ejercidas contra los ronderos, sobre todo en las imputaciones de secuestro, lesiones, extorsión, homicidio y usurpación de la autoridad.

En primera instancia, habría que decir que el Acuerdo expresa el avance en la comprensión del pluralismo jurídico por parte de los jueces, y una victoria muy sentida en las Rondas Campesinas en la defensa que, durante décadas, habían hecho de su propio sistema normativo. Sin embargo, quedan aún aristas, propias de la conflictividad, que más adelante discutiremos. Antes, nos parece importante revisar algunos contenidos del Acuerdo que nos resultan especialmente interesantes en el curso de nuestras reflexiones.

El primero es la interpretación ampliada del artículo 149 constitucional, que prescribe: “Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario”, y que había sido interpretado de manera

⁹³ Las justicias indígenas, sostiene Boaventura, cuestionan la autonomía del derecho, un principio del derecho moderno que lo concibe como “un campo específico de la regulación social, dotado de una lógica propia, diferente y autónoma en relación con otros campos de la regulación social, sean el sistema político o el sistema económico (...) La profesionalización de la formación y de las funciones jurídicas se considera una expresión de la autonomía del derecho y simultáneamente el garante de su preservación. (...) Para la justicia indígena el problema de la autonomía del derecho no se plantea puesto que ella no se imagina como una dimensión separada de la regulación social de las comunidades. Las autoridades que administran la justicia tienen con frecuencia otras funciones que, a la luz de la lógica de la regulación social moderna, podríamos considerar políticas o económicas. Además, estas funciones tienen a menudo una dimensión espiritual que difícilmente encaja en la imaginación institucional o cultural del derecho ordinario”. (2012:20)

literal como el reconocimiento de la jurisdicción a las comunidades campesinas y nativas y no así a las Rondas, que, por ejemplo, en el caso de Cajamarca, no pertenecen a ninguna comunidad. El Acuerdo reconoce entonces que las Rondas Campesinas “forman parte de un sistema comunal propio y, en rigor, constituyen una forma de autoridad comunal en los lugares o espacios rurales del país en que existen —estén o no integradas a comunidades campesinas y nativas preexistentes—” (Acuerdo, II:1,6).

Nos parece importante este punto porque coincide con nuestro entendimiento de las Rondas Campesinas como una experiencia de justicia comunitaria muy particular, ya que, sin partir de una comunidad preexistente, *es la propia organización en torno a la necesidad de hacer justicia la que genera el vínculo comunal*. Ahora bien, no es su carácter meramente comunal el que le permite a las rondas contar, según el Acuerdo, con una jurisdicción especial, ya que de ser así, entonces cualquier organización comunitaria podría tener los mismos derechos que las Rondas y, evidentemente, la tradición monolítica del Estado, que a duras penas cede, se sentiría amenazada⁹⁴.

El segundo es la preocupación jurídica originada en la ambigüedad existente en el artículo 149°, por la que se dieron múltiples decisiones judiciales que no conformaban un cuerpo coherente de resoluciones, debido a la utilización de “diferentes niveles de razonamiento y (...) variadas perspectivas jurídicas y fundamentos dogmáticos, a veces con resultados contradictorios”. Nos parece significativo porque reconocemos, en el discurso, la importancia que el derecho moderno otorga a la coherencia y el esfuerzo legislativo que se hace en consecuencia. La coherencia no sólo se opone a la contradicción sino a la arbitrariedad. La coherencia da certeza y, la certeza sobre las causas, sobre el proceso, contribuye a la legitimidad de la coacción. En todo caso, vimos en el primer capítulo cómo este principio no puede pensarse de manera idealista, sino a partir del contexto histórico en el que ha sido constituido de manera hegemónica, que nos remite a la construcción de los Estados-nación modernos, a la globalización del mercado colonial y capitalista y a la producción extendida de cuerpos jurídicos civiles en el auge de las transacciones comerciales.

⁹⁴ En buena medida esta quisiera ser la perspectiva a partir de la cual nos acercamos a la experiencia de la OPFVII, que no conforma una identidad étnica ni la reivindica y que, sin embargo, sostiene la legitimidad de la administración de la justicia en su territorio, lo que implica política y filosóficamente preguntarnos sobre la relación entre la forma de organización comunitaria y la forma del Estado-nación moderno, liberal, y las conflictivas relaciones de poder que se dan entre ambos.

La construcción de sistemas normativos coherentes fue un largo proceso histórico a partir del cual se recopilaron normas locales, costumbres, normas estatales, estableciendo un sentido común y una estructura jerárquica entre ellas. La preocupación que expresa el Acuerdo por la coherencia es una muestra clara de la irrupción de sujetos y escenarios distintos a los previamente contemplados, que ha provocado una serie de rupturas, reformas, modificaciones en la literatura y el sentido y que obliga al sistema jurídico del Estado a recomponerse en una negociación constante y, al derecho moderno, a reformular sus propios principios liberales, atendiendo a la pluralidad que subyace a su ordenamiento pretendidamente univocista.

El tercero, y último, es la consideración sobre los “elementos que comporta la jurisdicción especial comunal-ronderil”, que son una especie de criterios que deberían ser útiles a los jueces para determinar, en cada caso, si está frente a una jurisdicción distinta a la suya que debe respetar o si, por el contrario, se asume que tiene las facultades para ejercer la coacción.

A. Elemento humano. Existencia de un grupo *diferenciable* por su origen étnico o cultural y por la persistencia *diferenciada* de su identidad cultural. Como ha quedado expuesto en los párrafos anteriores, las Rondas Campesinas tienen este atributo socio cultural. B. Elemento orgánico. Existencia de autoridades *tradicionales* que ejerzan una función de control social en sus comunidades. Las Rondas Campesinas, precisamente, es esa *organización comunal* que, entre otras múltiples funciones, asume funciones jurisdiccionales para la solución de los conflictos. Ellas cuentan con la necesaria *organización*, con el *reconocimiento comunitario* y con capacidad de *control social*. C. Elemento normativo. Existencia de un *sistema jurídico propio*, de un derecho consuetudinario que comprenda normas tradicionales tanto materiales cuanto procesales y que serán aplicadas por las autoridades de las Rondas Campesinas. Esas normas, en todo caso y como perspectiva central de su aceptabilidad jurídica, *han de tener como fundamento y límite la protección de la cultura comunitaria, asegurar su mantenimiento y prevenir las amenazas a su supervivencia*. D. Elemento geográfico. Las funciones jurisdiccionales, que determinan la aplicación de la norma tradicional, se ejercen dentro del *ámbito territorial* de la respectiva Ronda Campesina. El lugar de comisión del hecho, determinante de la aplicación de la norma tradicional, es esencial para el reconocimiento constitucional de la respectiva función jurisdiccional de la Ronda Campesina: las conductas juzgadas han de ocurrir en el territorio de ésta⁹⁵.

La diferencia, la tradición, la organización, el reconocimiento comunitario, el control social, un sistema jurídico propio, derecho consuetudinario y autoridades que apliquen las normas serían pues, notas características de un sistema de justicia comunitaria aceptado por el Estado. Notas que, por cierto, se argumenta que las Rondas Campesinas cumplen. Lo que

⁹⁵ Los subrayados son nuestros.

nosotras nos preguntamos, no obstante el reconocimiento al avance en el diálogo entre la “justicia ordinaria” y la “justicia especial” como la denominan en Perú, es cuáles son y cómo se sostienen las relaciones de poder que le subyacen. En qué medida, el criterio de la diferencia, por ejemplo, aunque abandona el supuesto de una unidad igual a sí misma, parece seguir partiendo de ella, al asumir que los diferentes son ellos, los otros, a quienes se está obligado a “reconocer”. Lo que no se abandona es la relación de poder basada en la autorreferencialidad de la reflexión jurídica moderna, que parte de sí misma para dialogar con el otro y regresa, nuevamente, sobre sí, para reconstituirse en algún sentido propio.

En el caso del criterio de la tradición, sucede algo similar. No deja de ser autorreferente porque la Modernidad parte de sí misma para comprender formas de reproducción social de la vida distintas a la suya y, mirándose a sí, sólo atina a decir que son “tradicionales”. Como si la Modernidad misma no fuera, a estas alturas, una tradición⁹⁶. Es decir, el problema no es sólo la discusión sobre si las tradiciones son dinámicas, para argumentar los cambios de las organizaciones comunitarias que las hacen tener mayores semejanzas con la sociedad, sino cuestionar la propia división entre lo “tradicional” y lo “moderno”, para encontrarnos así, con al menos dos tradiciones distintas, determinadas por las relaciones de poder que hay entre ellas. Esto se ve claramente en el establecimiento que hace el Acuerdo de los límites materiales y de legitimidad para el ejercicio de la función jurisdiccional especial comunal-ronderil:

La premisa es que los derechos fundamentales vinculados a la actuación de las Rondas Campesinas y de sus integrantes, en este caso el derecho a la identidad étnica y cultural y el derecho colectivo al ejercicio de la jurisdicción especial, nunca se reconocen de manera absoluta, y que existen otros derechos individuales y colectivos con los cuales deben ponderarse los derechos fundamentales antes citados (...). Entre los derechos fundamentales de primer orden, inderogables, es de citar, enunciativamente, la vida, *la dignidad humana, la prohibición de torturas, de penas y de tratos inhumanos, humillantes o degradantes, la prohibición de la esclavitud y de la servidumbre, la legalidad del proceso, de los delitos y de las penas –bajo la noción básica de “previsibilidad” para evitar vulnerar el derecho a la autonomía cultural* (Sentencia de la Corte Constitucional de Colombia T-349, del 8 de agosto de 1996)-. Estos derechos, en todo caso, han de ser interpretados, desde luego, de forma tal que permitan

⁹⁶ Y aquí discutiríamos la propia diferencia que hace nuestro maestro Leif Korsbaek (2008) entre “tradición” y “modernidad” que, a nuestro juicio, sigue siendo moderna. O, desde otro punto de vista, también podemos traer a colación la crítica que hace Boaventura a quienes interpretan el conflicto como derivado de la confrontación entre “tradición y modernidad” y más bien sostiene que se trata de “dos modernidades rivales, una indocéntrica —está haciendo alusión a las experiencias de Ecuador y Bolivia— y otra eurocéntrica. Ambas son dinámicas y cada una de ellas tiene reglas propias para adaptarse a lo nuevo, para responder ante las amenazas, en fin, para reinventarse” (2012:47)

comprender, en su significado, las concepciones culturales propias de las Rondas Campesinas en donde operan y tienen vigencia. (Acuerdo, 2:11)

La tradición liberal de los derechos humanos y el Estado, dialogan con la tradición campesina, popular, comunitaria, nacida de una historia de violencia, despojo y sometimiento provocada por la Modernidad capitalista de la cual los derechos humanos y el Estado forman parte; pero que también se reivindica heredera de los principios de *Ama Sua* (no robos), *Ama Quella* (no seas haragán) y *Ama Llulla* (no mientas) del mundo andino⁹⁷. Por eso es un diálogo complejo que, aunque implica a tres matrices culturales —la memoria incaica, la campesina y la moderna— atravesadas entre sí, no se trata sólo de una diferencia de valores, sino, sobre todo de una diferencia de poder. Las Rondas Campesinas han retomado el discurso de los derechos humanos. Tanto el Estado como las rondas los incumplen y, sin embargo, es el Estado quien puede castigar a las Rondas en su incumplimiento y no a la inversa que, para la visión jurídica moderna, sería una irracionalidad. Siguiendo la idea de Tigar y Levy del derecho como un proceso, diríamos que, aún con la tendencia a pluralizar las jurisdicciones, el Estado busca preservar su soberanía.

Porque los ronderos, como regla ordinaria, son individuos integrados al Estado total o parcialmente en cuya virtud al tener contacto con la sociedad “oficial” como parte de su modo de vida, aunque sea parcialmente, se les puede exigir algún tipo de conducta acorde a las normas del Estado, por lo que puede intentar motivar su conducta y, por ende, desaprobala cuando sea contraria a los intereses predominantes de la sociedad con la cual se relaciona.

Más que discutir o no sobre la legitimidad que se adjudica el *Poder* Judicial como Estado, lo que nos parece muy revelador es la necesidad que tiene de reafirmarse, ya que da cuenta del avance⁹⁸ político que han tenido las Rondas Campesinas en relación con el Estado, pero en este caso, expresado en el mundo de lo jurídico.

⁹⁷ Véase el Informe de la Federación Provincial de Cajamarca (1987-1989)

⁹⁸ Como parte de estos avances, concretos, está el hecho de que el Acuerdo “descarta, de plano, por ejemplo, el delito de usurpación de funciones (..) y se rechaza liminarmente la imputación por delito de secuestro”, ambas interpretaciones legales que criminalizaban el ejercicio de la justicia rondera.

1. Funcionamiento de la justicia rondera

Para comprender el funcionamiento de la justicia rondera, quizás valdría la pena comenzar diciendo que es una justicia de los pobres, la institución comunitaria que surgió por necesidad y en un espacio débilmente ocupado por el Estado. Y este origen, determina en gran medida su funcionamiento. Decimos que es una justicia de los pobres porque muchos de los conflictos al interior de los caseríos, casa-poblados o estancias, que tienen que ver con la propiedad, son de una cuantía tan baja que no acceden a la justicia estatal⁹⁹. En una entrevista en San Marcos, un líder rondero nos comentaba:

Mire, nosotros, a uno que roba una gallina, roba una oveja, roba un carnero o un ganado para la fiscalía no es delito, esa es una falta, o sea no le toman sentido, porque ellos ganan siete mil, ocho mil, treinta mil soles; o sea, cien soles que le roben a uno, para ellos no es nada, pero para nosotros que saquemos cien soles, ¡cuántos días tenemos que trabajar?! Acá, por ejemplo, el jornal se gana a veces en el campo hasta 15 soles, 20 soles.

Y en el Encuentro de Ronderas en Cajamarca, una compañera sostenía:

A razón de que la población estaba harta de la injusticia. Y eso lo seguimos viendo hasta ahora. La justicia es mercancía. Las cárceles, donde supuestamente se hace justicia a nivel del Estado, no se va la gente rica, se va la gente pobre. Y eso mismo sucedía en nuestras comunidades. Te robaban una gallina, el policía ni caso te hacía. El que violaba a nuestras hijas, ibas a denunciarlo y todavía al siguiente día seguía riéndose y todavía amenazando. Entonces creo que a raíz de esa injusticia es que el pueblo se organiza para tomar la decisión y tomar el poder y hacer justicia prácticamente por nuestras propias manos. Esa forma, porque es una forma tan valiosa de poder impartir lo que se llama la justicia social: las rondas son la justicia del pueblo, la justicia del pobre. Es muy valioso que se siga organizando, que se siga fortaleciendo, el trabajo, la educación y la participación no sólo de los varones sino también de las mujeres. Para poder hacer justicia en sus propias comunidades y de ahí que viene también la justicia comunera, rondera, porque parte de la organización del pueblo para servir a sus propias comunidades.

Además, es una justicia que no precisa de abogados, lo que implica que la resolución de conflictos no tiene costo y está en sus manos, “en las rondas hay una justicia rápida y barata, nadie paga a nadie. Lo que pasa es que, dentro de la organización de rondas, las rondas opinamos, la asamblea, los presentes opinan, sugieren y dan la solución”.

En las rondas también se investiga, tal como hace el Poder Judicial, pero ellos investigan a largo tiempo. El proceso lo alargan y puede durar tres o cuatro años. Nosotros, en las rondas campesinas, ¿para qué lo vamos a alargar ese tiempo, qué necesidad hay de alargarlo? El problema

⁹⁹ Que, aunque se conciba a sí misma como gratuita, bastan elementos para sostener lo contrario.

se investiga, primero se va y asienta la denuncia. Luego se procesa, se llama a ambas partes, entonces, y al final, si es una o dos o tres veces, de acuerdo al caso, nos reunimos todos los ronderos de la base y enseguida damos la solución, ejecutamos. Si se da la sanción se da y si no, firma el acta y problema solucionado (...).

Por una parte, la justicia rondera se precia de funcionar de manera rápida y gratuita, pero, por otra, no menos importante, de conseguir resultados que la justicia ordinaria no persigue y no consigue.

A veces unos por un lindero, o sea, por diez centímetros, por un metro de terreno, es la bronca, hasta se matan, ¿no? Entonces, ellos dicen: “vamos a juicio, vamos a hacer un proceso, vamos a hacer un juicio, quiero mi abogado” ¿Cuánto cuesta un abogado? La consulta son 500 soles y después de eso, ya depende “cómo cae el chivo”, decimos acá. Y dura cinco, seis años, hasta quince años, veinte años. Terminan matándose y *no se resolvió el problema*. Porque yo no estoy de acuerdo, yo apelo. Usted no está de acuerdo, usted apela. Y sigue el proceso, sigue el gasto, ya no hay plata. Entonces dice “yo lo mato”, y el abogado qué le dice “mátalo, pero dale un solo tiro de una vez y vienes a defenderte” ...Entonces al final de cuentas, ¿dónde va a parar? Uno va a la sepultura, el otro va a la cárcel... ¿Y los hijos? Ahora el fiscal, el juez es bueno pa’ mandar a la cárcel, es bueno para sentenciar, según él está defendiendo los derechos del muerto ¿Y los derechos de los vivos quién los defiende, de los hijos? Bueno, por aí’ hacemos también: de la viuda el vecino se encarga, *¿pero de los hijos quién se encarga?* ¿Quién lo educa, quién le da ropa no? ¿Quién le da el cariño, el amor de padre, de madre, los ejemplos, los valores? ¿quién lo educa? Nadie. Entonces, prácticamente, yo no entiendo hasta dónde va. Por ejemplo, ¿no? Ya treinta años a la cárcel, cadena perpetua. Y esos treinta años ya, cuando él salga si Dios le ayuda, la suerte y sale, no muere en la cárcel, el hijo le va a decir “tío” o “señor” *ya no hay amor de padre, ya no hay nada*.

El dramatismo del caso, independientemente de si es hipotético o real, nos muestra las preocupaciones que subyacen a la racionalidad de la Ronda Campesina cuando hace justicia: *resolver de manera efectiva el problema no se reduce a aplicar un castigo ejemplar, sino que necesita subsanar los vínculos que han sido rotos*, de tal manera que a quien ha sido robado, se le devuelva lo sustraído, a quien ha sido asesinado, como no se le puede reparar directamente, se haga a través de sus deudos. La restauración es fundamental y quizás esta es una de las principales razones por las que las Rondas no hacen uso de cárceles: su interés no es apartar a quien se ha equivocado o ha cometido alguna falta, sino *llevar a cabo una recomposición de la tranquilidad, de la paz comunal, que le permita seguir reproduciéndose en el tiempo*.

Para lograrlo emplea distintos dispositivos, dependiendo del caso y no de la causa. A pesar de su aparente semejanza, no se trata de que las causas se dividan en materias, materia penal o civil, como en el derecho moderno. En la justicia campesina no hay un

derecho que divida las faltas a la comunidad —como una especie de falta pública— de aquellas infringidas entre los individuos que la componen; ni tampoco es la causa, lo que distingue el uso de coacción física o no. Más bien, dependiendo de las circunstancias, de la disponibilidad —o no— de las partes para resolver el problema, de la gravedad de los daños, de si hay —o no— confesión y arrepentimiento, los problemas se resuelven a partir de un arreglo, un compromiso que queda asentado en actas, o se resuelven haciendo uso del castigo físico y la sanción moral en una especie de ritual restaurativo con sus momentos de castigo, arrepentimiento y perdón.

En el primer caso, las partes hacen un arreglo de reparación y la persona que ha provocado un daño se compromete a subsanarlo. Son procesos sencillos en los que no ha estado presente el uso de la violencia y el desacuerdo aún no está tan arraigado. Los atienden las propias autoridades de la ronda y no precisan de la asistencia de la asamblea. Sin embargo, en el segundo caso, conflictos que no pudieron ser resueltos en el ámbito de lo doméstico, que involucran el robo, la violencia, hechos que afectan las relaciones comunales —que pueden ir desde las guerras familiares a los chismes—, la ruptura precisa un ejercicio de poder por parte de la comunidad para reafirmar su autogobierno. *La asamblea actualiza la comunidad reiterándose a sí misma su propia autoridad y haciendo ejercicio de su capacidad de coacción física y moral.*

2. La sanción en la justicia de las Rondas Campesinas

Las sanciones físicas y morales forman parte de los mecanismos de coacción de las rondas campesinas y tienen como objetivo inmediato el arrepentimiento del infractor, y mediato, el perdón de la parte afectada; pero, también, busca prevenir la recurrencia o la imitación de la falta, a través del miedo. Es un ejercicio de fuerza que busca restaurar el vínculo roto, para regresar a la paz y a la tranquilidad comunal. “Una penqueada le damos, una sanción, para que se acuerde” afirmaba un líder rondero en entrevista, que se acuerde que lo que hizo está mal y no debe repetirlo.

Las rondas nacieron por la necesidad que tuvieron de organizarse para enfrentar la violencia y el robo que azotaban la región. Al abigeo, al ladrón, al violador, al asesino, no se le podía sancionar sin fuerza, al contrario, el castigo debía ser ejemplar, si se buscaba erradicar esas prácticas que tanto afectaban la vida campesina. Sin embargo, actualmente,

en un contexto de menor violencia —resultado precisamente de sus prácticas— y en un complejo diálogo con la tradición de los derechos humanos, establecidos por el Estado como un límite a la administración de su justicia, las rondas campesinas han moderado el uso de la binza, del látigo¹⁰⁰ y de otros mecanismos de fuerza para castigar las faltas¹⁰¹. Por un lado, ha tenido como efecto la disminución sustantiva de la tensión con el Poder Judicial basada en el principio de “respetos guardan respetos”

(...) Cuando hemos capturado algún abigeo con animales menores, primero se ha hecho la investigación del caso porque nunca el abigeo se encuentra y dice yo he sido (...) la investigación es a veces por palabras y a veces a fuerza de látigo, pero ya se encuentra la gravedad se sanciona directamente, como debe ser su merecido... pero son pocos los casos que se presentan... antes cuando formamos la Ronda fuimos más ciegos, no sabíamos lo que nos autorizaba o prohibía la Ley, pero ahora sí, somos más cultos y *respetamos para que nos respeten*, ahora ya sabemos de los derechos humanos, tenemos la forma de defendernos (...) (L. Gálvez en Castillo, 1993:25)

Pero, a su vez, es posible que sea percibida por algunos campesinos como una pérdida de fuerza:

Yo, lo que veo, que los cambios se dan que, por ejemplo, ahorita ya no lo bañan. Me doy cuenta que en algunas veces se le clavaba un alfiler bajo la uña o algún brujo se le colgaba de los testículos, pero ahora ya no se da. Las sanciones son aconsejarlo, que nos hable, que nos diga la verdad, porque si nos miente, lo seguro que en lo posterior se va a esclarecer ese caso. Lo que quiero decir es que muchas veces *ha bajado la forma de investigar*. (Entrevista a líder rondero en San Marcos)

Es por esto que las rondas campesinas no pueden renunciar por completo a la binza, no sólo porque sea un símbolo de poder, sino porque necesitan de la fuerza y del temor que provoca.

en casos más fuertes, por decir en casos de abigeo —me preguntaba con sorna un líder rondero en entrevista— si no le das la penca, ¿le va a decir: firma acá y te vas a tu casa? Lo fuerte de la ronda es la penca, la sanción que nosotros damos (..), porque si no hubiera penca, no hubiera nada. El ladrón hiciera más, si no hay nada. Con palabras hay pocos que atienden y muchos que no atienden (...). Yo creo que, con un binzaso, dos binzazos, nadie ha muerto, a lo contrario, se ha regenerado.

¹⁰⁰ Que nos recuerda los castigos que sufrieron a manos de los hacendados.

¹⁰¹ Y han aumentado las sanciones físicas como sentadillas, largartijas, correr, que nos recuerdan, a su vez, el entrenamiento del servicio militar que han dado los ronderos.

Además de que, en una especie de economía de los afectos colectivos, hay una correspondencia entre el dolor y la purificación, entre la sanción y la erradicación del mal que, acusan, no logra, tampoco, la justicia ordinaria.

El binzaso es la sanción, purifica al cuerpo humano, porque si uno está acostumbrado de malas costumbres y si un poquito le dolió, entonces ya no lo va a volver a hacer, pero si lo manda a la cárcel, lo que yo le estaba diciendo, se va a la universidad, pues: lo que es raterito, viene raterazo. (Entrevista a líder rondero en San Marcos)

En variadas ocasiones en las entrevistas y asambleas, los ronderos reivindicaban la justicia campesina recordando casos de grandes abigeos y ladrones que, luego de una fuerte sanción con la binza, compusieron su camino y se volvieron, incluso, ronderos. Se adjudica a la efectividad del miedo al dolor que provoca la binza, en el bajo índice de delitos y de su reincidencia, al interior de los caseríos.

A nosotras, que asumimos la justicia rondera como una experiencia emblemática a nivel latinoamericano y que partíamos del conocimiento previo de las experiencias mexicanas que, en raras ocasiones hacen uso de la fuerza y, utilizan, más bien, el mecanismo del trabajo como restauración, nos costó trabajo al principio —aun asumiendo también una posición militante que busca su acompañamiento con la pretendida intención de desprenderse de prejuicios— comprender el ejercicio de la binza, porque partíamos del supuesto de que, mientras la justicia del Estado castiga, la comunitaria, reconstituye y, aunque seguimos sosteniendo esa interpretación, ya no pensamos que sean mutuamente excluyentes, ya que, en el caso de las rondas, el castigo físico forma parte esencial de la reconstitución y la restauración del vínculo roto.

I.IV. Dimensión filosófica. El principio de reciprocidad como fundamento hipotético

La reivindicación que hacen los ronderos de la herencia incaica y de los principios de *Ama suwa*, *Ama llulla* y *Ama quella* nos conmina a comprenderlos desde una perspectiva filosófica que permitiría rastrear fundamentos hipotéticos de su justicia. “Hipotéticos” porque sólo buscan acercarse, mostrar su semejanza y no establecer una relación real, clara y directa. Y aunque de inicio, pareciera un intento forzado para hacer coincidir piezas que no son del mismo rompecabezas, nos parece sugerente el ejercicio. En su *Filosofía andina*, Estermann sostiene que:

En las interrelaciones dentro de la comunidad (*ayllu*) también domina el principio ético de la reciprocidad, en forma de un código moral que tiene que normar las relaciones “no-connaturales” o extrafamiliares (fuera de la consanguinidad y compadrazgo). El código incaico clásico de los tres *ama!* o *jan!* (“¡no!” prohibitivo) (...) forma la base imprescindible de la convivencia y justicia entre los diferentes miembros y grupos de la comunidad. *Ama suwa, ama llulla, ama quella* ¡no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo!; estos tres “mandamientos” reflejan cada uno a su manera el principio de reciprocidad. (Estermann, 2011:269)

Detengámonos brevemente en cada una de ellas. Por ejemplo, en el caso del robo, mientras que, para el derecho moderno, constituye la violación al principio de respetar la propiedad, si lo pensamos desde el fundamento de la reciprocidad, podría significar, como lo interpreta Estermann (2011: 269-270), un trastorno al equilibrio existente en la posesión, ya que pone en peligro la vida de miembros de la comunidad y no corresponde, además, con ninguna contribución recíproca, incurriendo, así, en una injusticia grave. En el caso de la mentira, por su parte, el derecho moderno sanciona la falta de honradez, el no decir la verdad, sobre todo porque lo que se busca es una especie de “coherencia personal” que sea susceptible de confianza. Mientras que para la filosofía andina “es una severa falta de reciprocidad porque no “devuelve” en forma proporcional una información recibida y, por lo tanto, trastorna el sistema universal de verdades (...) el orden orgánico y relacional del cosmos, del cual el ser humano forma parte” (Estermann, 2011:270).

Por último, desde la ideología jurídica liberal, la ociosidad, la vagancia, la flojera, son faltas a la disciplina laboriosa, a la productividad y al emprendimiento, determinados como ideales del comportamiento humano, que fueron utilizados para obligar a los campesinos desplazados del campo, en el proceso del cercamiento de las tierras, a someterse al disciplinamiento de la fábrica. (Estermann, 2011: 272)

De manera radicalmente distinta, Estermann interpreta esta prohibición como una falta contra la reciprocidad laboral, en términos de trabajo y de esfuerzo, del *ayni*, de la *mink'a* y de la faena, que “trastoca la justicia del equilibrio recíproco con respecto a la cantidad y calidad del trabajo” (Estermann, 2011: 272). En este sentido, la posibilidad de pensar la justicia como un equilibrio recíproco en el orden del universo, nos parece muy sugerente. Nos permite establecer, precisamente, *la reciprocidad, como un principio fundamental que subyace a toda resolución de conflictos que se precie de ser justa*. Un criterio pues, que puede ser útil en términos filosóficos para establecer lineamientos propios desde la justicia comunitaria; ya que, *mientras las faltas corresponden a una falla en los flujos recíprocos*

que sostienen el equilibrio de la reproducción de la vida en común, las sanciones, por su parte, tendrían como función restaurarlo, siempre en la medida de lo posible.

No nos parece tan desatinado pensarlo, porque, aunque la negación y el ocultamiento a partir de la conquista imperial y religiosa imposibilitaron, en gran medida, en el discurso de la justicia ronderil, la presencia clara de una filosofía incaica, no deja de tener sentido para su vida comunal. La reivindicación que hacen las rondas del “código incaico clásico de los tres *ama!* o *jan!*”, los tres “no”, podría comprenderse como una manera secular, moderna, que mantiene la búsqueda de un equilibrio de reciprocidades, ya no tanto en una dimensión cósmica; sino, más bien, en el mundo de vida campesino, determinando sus faltas — “si no sabes trabajar, te conviertes en ladrón, si eres flojo, mientes” —, sus sanciones y sus mecanismos de conciliación.

La reciprocidad normalmente se establece entre dos actores, sean éstos individuales o colectivos, racionales o irracionales, humanos o no-humanos. Un acto éticamente bueno se califica por el grado de su conformidad con la normatividad de la reciprocidad, y un acto éticamente malo por la violación (total o parcial) de la misma. ‘Reciprocidad’ significa: a cada ‘bien’ o ‘mal’, como resultado del acto de un elemento cósmico, corresponde de manera proporcional un ‘bien’ o ‘mal’ por parte del elemento beneficiado o perjudicado. En el fondo se trata de un principio cósmico y universal de ‘justicia’ en el sentido de un equilibrio ético (...) El ‘mal’ es una deficiencia, una falla, un trastorno de este orden; o hablando en términos de ‘relacionalidad’: *el ‘mal’ es una ‘ruptura’ de las relaciones vitales*¹⁰². (Estermann, 2011: 252)

La idea de que el dolor de la binza purifica, podría entonces encontrar sustento no sólo en la tradición católica que pone especial atención al dolor como castigo —que, sin duda, está presente en el discurso de las rondas— sino, también, en la filosofía incaica, ya que el dolor, entendido como un mal proporcional en respuesta a un acto éticamente malo, restaura el equilibrio y sana la ruptura.

Además, la apuesta por el arreglo, por el diálogo, la reconciliación y la amistad, supone también un principio de reciprocidad a partir del cual *la conciliación no sólo es posible, sino que es la garantía para la tranquilidad y la paz.*

Acá, sinceramente, lo escuchamos a las dos partes. Y aquí, para mí, sinceramente, no hay un ganador o un perdedor. Todos ganan, porque uno ya se dio cuenta que si yo me encapricho y voy a un proceso y voy a gastar, voy a perder tiempo, voy a perder plata ¿Y el odio? De por vida. Entonces, aquí todos ganan, porque concilian, reconocen sus errores y se van tranquilos como amigos nuevamente. Entonces es porque hemos llegado a una buena conciliación, ¿no es cierto?

¹⁰² El subrayado es nuestro.

Nos parece muy significativo que nos diga el entrevistado que en la justicia campesina no hay perdedores, sino conciliación, porque nos remite, nuevamente, a un principio de reciprocidad y de equilibrio, que subyace a la resolución del conflicto y que está implícito en el arreglo de la falta, a partir de compromisos y sanciones que corresponden en gravedad. En ese mismo sentido, porque a un bien le corresponde otro, a la buena conciliación, le corresponde el bien de la tranquilidad. Pero para que una buena conciliación sea posible, se necesita el diálogo, el respeto, la restauración del daño, el perdón y el compromiso. Su idea es que las

personas se vayan, pues, dándose un abrazo, que se disculpen entre ellos por las malas palabras, que se disculpe y que, dentro de la organización, vaya ya pues, al menos, cada uno ya con otra mentalidad. Que no se vean ya como rivales, sino que se vean como familia, amigos, vecinos y que, de ahora en adelante, se sienten y conversen o se den un desayuno o un almuerzo. Eso es lo que busca la Ronda Campesina. Para nosotros es importante porque esas son las costumbres de las Rondas Campesinas. Eso es lo que busca la Ronda Campesina: la tranquilidad, la paz de cada uno, que no vaya a pelear. (Rondero en Taller sobre justicia campesina facilitado en el caserío de Morán)

La paz de la justicia rondera, en este sentido, sería el resultado de la puesta en equilibrio de una reciprocidad comunal rota. Reciprocidades comunales como el respeto, el trabajo, el propio servicio de la ronda, por mencionar las más evidentes, constituyen de manera fundamental la organización campesina. Por eso nos hace sentido pensar la justicia rondera, también, como *la restauración del entramado de reciprocidades comunales a través del arreglo, el compromiso y la sanción.*

II. México. Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente en la Ciudad de México: “La justicia que queremos”

Los estudios que se hacen sobre construcción de sistemas de justicia alternativos al Estado y al derecho moderno tienen como referencia, la mayoría de las veces, experiencias nacidas en pueblos originarios o campesinos, en donde la vida comunitaria aún no ha sido del todo destruida o donde a pesar de la destrucción a la que fue sometida, se lleva a cabo un trabajo de memoria que recupera, resignifica y reinventa las formas comunitarias que estaban extintas. El ámbito rural, la tierra como medio de reproducción de la vida, la identidad común derivada de una histórica relación con el territorio constituyen fundamentalmente los paradigmas, los principios a partir de los cuales dichos sistemas de justicia son construidos. En este apartado quisiéramos dar cuenta de una experiencia muy distinta, nacida en los márgenes precarizados de la Ciudad de México, en donde la lógica misma de la urbe, con su fragmentación y sus tiempos, hacen imposible, para muchos, la existencia de una vida comunitaria.

La Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente (OPFVII) es el resultado de una serie de procesos locales y nacionales que han marcado la vida de miles de familias empobrecidas en la ciudad de México organizadas para luchar por una vivienda y una vida digna, desde hace ya treinta años. No nos corresponde aquí, narrar a detalle la historia. Lo que nos interesa es, más bien, 1) comprender los fundamentos políticos, ideológicos que, enmarcados en un contexto histórico, dan consistencia y nutren el horizonte de lucha de la organización. 2) dar cuenta teóricamente de la construcción comunitaria al interior de la ciudad, de su potencia y sus limitaciones y 3) acercarnos a la comprensión de una experiencia de justicia comunitaria urbana, sus principios y la relación de semejanza que guarda con las experiencias rurales.

II.I. El horizonte de lucha de la organización, una somera revisión histórica

La OPFVII tiene sus orígenes en la huelga estudiantil de 1987 en la UNAM —provocada por las reformas al Reglamento General de Pagos, que atentaban contra la gratuidad de la

educación— y en la conformación de la Comisión Coordinadora de Brigadas, que buscaba generar un vínculo de los estudiantes con los movimientos y las luchas populares.

En la Ciudad de México, desde la década de los setenta se configuró el Movimiento Urbano Popular (MUP), que vinculaba a colonos y habitantes de las zonas populares periféricas ocupando tierras y movilizándose con la demanda por la vivienda de quienes, expulsados por la precaria condición del campo de los estados aledaños a la capital, llegaban en busca de trabajo. Algunos brigadistas de la UNAM se organizaron con este movimiento y formaron parte de las ocupaciones, también impulsaron la creación de un frente metropolitano que aglutinaba a diversas organizaciones campesinas, sindicales, urbanas e indígenas. Pero las diferentes lógicas y formas de hacer política, aunadas a la demanda del trabajo que requería cada organización a lo interno y la dificultad de coincidir en el esfuerzo en conjunto, provocó una deserción que, para 1998, había cancelado la consolidación del frente amplio, manteniéndose, no obstante, la vinculación entre los estudiantes y el movimiento urbano.

En 1988, el predio Lomas del Seminario en el Ajusco fue violentamente desalojado por el gobierno y, los estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales —tomada desde hacía más de seis meses— recibió a las vecinas y vecinos en las instalaciones. Fue ahí que, en diversas reuniones, comenzó a fraguarse el nacimiento del Frente Popular Francisco Villa, que recupera la memoria del revolucionario mexicano y además se engarza en una lucha anticapitalista global, dialogando con los movimientos revolucionarios populares latinoamericanos, con el marxismo-leninismo y la política de organización de masas.

Surge a partir de dos grandes situaciones históricas, una nacional y la otra Latinoamericana. Retomamos el nombre de nuestro general Francisco Villa, primeramente, porque su cuna es muy humilde, con una alta sensibilidad y sentimiento de las injusticias de su tiempo. Un personaje que iba de la rudeza a la ternura necesaria, como toda contradicción, pero además era un hombre muy preocupado por la educación del pueblo. Una experiencia muy importante para nosotros, es la Hacienda del Canutillo o cuando asume el poder en el Estado de Chihuahua y retoma dos factores muy importantes que son la alimentación y la educación. Después, los que lo asesinaron son los mismos que gobernaron por muchos años a este país. En el sentido Latinoamericano, retomamos los procesos de Nicaragua, El Salvador, Brasil, Guatemala y Cuba. Los militantes que ahora se les llama de ortodoxos, planteaban que primero tenía que llegar la revolución para transformar nuestro mundo, nosotros lo que decimos es que, tenemos que comenzar con esta transformación aquí y ahora, por medio de esfuerzos, de solidaridad con los compañeros, con los hermanos. Desarrollar el trabajo colectivo, en contraposición con la competencia y el individualismo que nos enseñan

diariamente en todos lados y por supuesto, el respeto con los demás. Partiendo de estos principios, nosotros decimos que la revolución es aquí ahora y para toda la vida. (Delegado Nacional del Frente en: Lao y Flavia, 2009)

Ese mismo año el Frente decidiría separarse del MUP, luego de la apuesta que la mayor parte del movimiento hizo con Cárdenas como candidato de la oposición a la presidencia de la República, marcando, desde entonces, un horizonte de lucha anticapitalista confrontada al Estado e independiente de los partidos políticos. Durante la década de los noventa, las ocupaciones de tierra hechas por el entonces FPFV crecen considerablemente, constituyéndose en un referente de lucha por la vivienda en la Ciudad de México, que enfrentaba el constante acoso y represión por parte del gobierno. Fue un período de construcción de alianzas, pero también de rupturas.

Participamos en diversos esfuerzos de unidad, fundamos con otras muchas organizaciones la Coordinadora Obrera Campesina India y Popular (COCIP); fuimos parte con el MPI, SUTAU, CLETA, UCEZ de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Sociales de Izquierda (CNOSI); acudimos al llamado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y participamos en la Convención Nacional Democrática (la de a de veras), conformamos después de algunos esfuerzos el Frente Amplio para la Construcción del Movimiento de Liberación Nacional (FAC-MLN), muchos de estos esfuerzos murieron por inanición, en muchos más se vieron reflejados los viejos vicios de la izquierda mexicana: el protagonismo, el mesianismo, pero esencialmente encontramos que esos espacios fueron aprovechados para el beneficio de mezquinos intereses particulares o de grupos y entre estos grupos incluimos a quienes fueron nuestros compañeros en la organización pero que se atrevieron a negociar a nuestros presos, que olvidaron a nuestros muertos, que se rindieron y postraron ante el iluso poder político, que se vendieron al poder del dinero, que traicionaron nuestros principios y que hoy forman parte del PRD. (FPFVI, 2006)

Quienes se mantuvieron ajenos a la lógica política partidista, se renombraron como Frente Popular Francisco Villa Independiente (FPFVI) con una línea política muy clara:

La línea política es la dirección, la columna vertebral, debe ser una guía para la acción política de la organización para transformar a la sociedad, y así lograr un cambio económico, político y social a favor de la clase proletaria. Debe ser un instrumento que nos permita organizar a otros sectores de la población y crear organización, sensibilización y conciencia de clase.

Fueron cuatro los principios sobre los que se basó la línea política del FPFVI: 1) Crear organización y conciencia es crear poder popular, 2) independencia del Estado y sus partidos políticos, 3) solidaridad con los movimientos nacionales e internacionales del proletariado, 4) colaborar para la construcción de la dirección nacional del proletariado. La lucha por la vivienda, en este sentido, está enmarcada en una lucha más amplia, de

consecución de justicia social y derrumbe del capitalismo. La organización popular que se dedica a la resolución de las necesidades inmediatas genera, de manera consecuente, la necesidad de la lucha política, un campo de experiencia en donde los militantes aprenden a organizarse, crean conciencia de clase, instancias de decisión y participación colectiva, van generando, pues, embriones de poder popular en el horizonte de construcción de una sociedad socialista. “En pocas palabras, recogemos las necesidades de nuestro pueblo, las transformamos en organización, organización que genera conciencia, organización y conciencia que construyen Poder Popular” (FPFVI, 1996). Tres años después, en 1999, se constituyeron como Frente Popular Francisco Villa Independiente-Unidad Nacional de Organizaciones Populares de Izquierda Independiente (FPFVI-UNOPII), en alianza con

la Unión Campesina Obrero Popular Independiente (UCOPI) de Guanajuato, estado utilizado por el panismo como espacio experimental (recuérdese la tolerancia cero) Guanajuato, uno de los estados en los que la miseria generada por las políticas neoliberales ha expulsado más trabajadores hacia Estados Unidos; y la Organización Campesina Emiliano Zapata Democrática Independiente (OCEZ DI) de Chiapas, las tres organizaciones sufrimos, a lo largo de los años la persecución, el asesinato de compañeros, las tres organizaciones apostamos desde siempre a la solidaridad, y tan creemos en ella que la hicimos uno de nuestros principios. (FPFVI, 2009)

La participación —del FPFVI primero, y del FPFVI-UNOPII después— en las iniciativas impulsadas por el zapatismo, desde la Convención Nacional Democrática (1994) hasta La Otra Campaña (2005) y posteriores, fue redireccionando el proyecto político con miras a consolidarse como una organización popular, urbana, anticapitalista, pero construyendo comunidad, recreando los lazos sociales a partir de la autogestión, la solidaridad, la democracia directa y la protesta política. La demanda por la vivienda seguirá siendo base material de la lucha, pero será ampliada a partir de un horizonte de lucha mayor.

(...) hemos podido conocer distintas formas de organización, de autoridad, de responsabilidad, hemos encontrado diversas formas de enfrentar, de resistir los embates del sistema, los abusos de poder, las políticas de exterminio, nos contactamos y nos relacionamos con organizaciones políticas, sociales, con cooperativas, con colectivos, grandes, pequeños, con luchas familiares, con esfuerzos individuales pero todos con un interés común, la construcción de un nuevo mundo, un mundo diferente, y eso es lo que nos acerca, lo que nos hace reconocernos como iguales, es por ello que decidimos unirnos, compartir con ellos, con ustedes nuestros caminos. No sabemos, bien a bien, si esto es una nueva forma de hacer política, pero sí estamos seguros que es la que necesitamos, la que, subterránea, se hace cotidianamente en todos los rincones de la patria, la que nos ha permitido crecer y sumar y sumarnos a sectores por siempre despreciados del sistema, como los trabajadores no asalariados, los limpia-calzado, los carretilleros, los vagoneros, los comerciantes informales, los transportistas (...). Sí, estamos seguros que esta nueva forma de

establecer las relaciones humanas, políticas, sociales es la que nos permite decir también que estamos construyendo desde ahora un nuevo mundo. (UNOPII, 2009)

Después de dos escisiones, la UNOPII se desintegra entre 2015-2016 y el Frente se renombra Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente. Luego de treinta años de trabajo, la ahora OPFVII cuenta con siete predios, ubicados al oriente de la Ciudad de México, abarcando las delegaciones de Iztapalapa, Iztacalco y Tláhuac. Es conformada por miles de familias que se han organizado para resolver sus necesidades y, al hacerlo, han construido comunidad, desde la autonomía y en la urbe.

II.II. La construcción comunitaria al interior de la ciudad, su potencia y sus limitaciones

El proceso de transformación de las ciudades ha estado circunscrito, como ya lo ha mostrado Lefebvre (1978), a los modos de producción que han reproducido lo social y lo comunitario de diferentes maneras. El esclavismo produjo un tipo de ciudad, generó la democracia en Atenas: una democracia para los amos, griegos, hombres y adultos; produjo sus espacios, sus obras, a partir de las cuales daba sentido a su ser en la *polis*. Del feudalismo nacieron los burgos, espacios de mercadeo en pugna con la dominación señorial. En el capitalismo, las ciudades fueron destinadas a hacer funcional la reproducción del capital. Hoy por hoy, las ciudades están divididas por espacios para el transporte, el consumo, el trabajo, el ocio y la habitación. El tiempo y los ritmos de la ciudad están directamente relacionados con el orden del capital: horarios de transporte, flujos de tránsito, horarios de trabajo, casas dormitorios que pululan en los suburbios a las que la gente llega a guardar reposo y acumular fuerzas para la rutina del día siguiente. La zonificación del territorio urbano está explícitamente determinada por una cuestión de clase, los bienes naturales como el agua o los “espacios verdes”, también son atravesados por la misma lógica de zonificación.

La ciudad se privatiza, el ocio se comercializa, se construyen vías privadas para el lujoso transporte de unos cuantos. El centro comercial tradicional es sustituido, muchas veces apoyado por la violencia estatal, por la gran franquicia. El suelo se valoriza, las inmobiliarias especulan y se llevan a sus bolsillos enormes ganancias. El tiempo se hace corto y a la vez, los vínculos y las relaciones humanas, las vecinas y vecinos se desconocen.

El proceso de despojo y de privatización que ha sufrido la Ciudad de México en las últimas décadas, da cuenta de la construcción de un modelo de ciudad dirigido a satisfacer los intereses de la élite económica y política. La gentrificación ha generado nuevas periferias dentro del centro y nuevas zonas exclusivas en la periferia. Los contrastes son cada vez mayores y, con ello, las tensiones y los conflictos.

Dado el panorama, la lucha por el territorio en la ciudad se ha vuelto fundamental¹⁰³, aunque el derecho a la ciudad tiene múltiples expresiones, contradictorias entre sí, debido a la diferencia de clase que subyace en las diferentes demandas concretas de quienes lo reivindican, ha puesto también, sobre la mesa, la discusión sobre quién está decidiendo la manera en la que se construye la ciudad, cuáles son sus objetivos, su funcionalidad; desenmascarando el proceso antidemocrático que hay en ella y posicionando otras maneras de apropiarse el territorio y de vivir. Reivindicaciones como las de *passé libre* en Brasil o el “pos me salto” en la Ciudad de México muestran la necesidad de repensar críticamente al transporte, resignificándolo como un derecho, antes que como una mercancía e, incluso, como en el caso del *passé libre*, la resignificación pasa por la reflexión del por qué y el para qué del transporte, destinado, en gran medida, en las ciudades, a la circulación de mercancías y personas con el fin de corresponder a los flujos de la reproducción del capital; la pregunta que subyace es: si nos transportamos para reproducir el capital, ¿por qué tenemos que pagar?

Hay otras reivindicaciones que nos interesan y que también pueden ubicarse dentro del campo de sentido de las luchas por el derecho a la ciudad que tienen más bien que ver con el derecho al territorio y a los bienes naturales comunes. Las luchas que se dieron por la construcción de la línea dorada del metro en la Ciudad de México que concluyó con una derrota a los campesinos y campesinas de Tláhuac. La lucha que mantienen veinte vecinos y vecinas de la colonia Pedregales de Coyoacán contra la constructora Quiero Casa, luego de haber descubierto un nacimiento de agua en el lugar donde se quiere construir un enorme edificio de departamentos. El enfrentamiento de Atenco —y pueblos circunvecinos— con el Gobierno Federal que, desde hace ya 17 años, detiene la expropiación de sus tierras de uso común para la construcción de un nuevo aeropuerto. La lucha de Xochicuautla en la defensa del bosque otomí y sus lugares sagrados contra la intención de

¹⁰³ Para Lefebvre y para Harvey la ciudad, incluso es el espacio de la lucha anticapitalista hoy.

construir una autopista privada de Toluca a Naucalpan. Son sólo algunos ejemplos que muestran de qué manera en la Ciudad de México y sus alrededores, el proyecto de construir una megalópolis cada vez más funcional a las transformaciones y necesidades del flujo del capital va despojando y destruyendo formas de vida, espacios de vida en común, rompiendo vínculos, en un proceso de «destrucción creativa», como lo denomina Harvey (2007). El derecho por la ciudad, en este último contexto, se vive como defensa del territorio y de los bienes comunes, muestra su antagonismo reconstruyendo y fortaleciendo vínculos para la organización y con el territorio, además de que un proceso de reconstitución identitaria también tiene lugar como reivindicación frente al monolito de la nación-Estado y a la ideología del progreso.

Aunque la reivindicación que nos ocupa en este momento no corresponde a ninguna de las anteriores, como lucha dentro de la ciudad y contra el capital, encuentra, con aquellas, lógicas semejantes. La lucha de la OPFVII es una lucha urbana que construye comunidad apropiándose del territorio de la ciudad, impidiendo su cristalización como ciudad del capital. No se trata solamente de una expresión que muestra la diversidad constitutiva de una urbe como esta, sino de la experiencia de un modo de vida distinto que rompe con la continuidad de la urbe, no sólo en cuestión de espacio, sino de universo de sentido, de la lógica de las relaciones humanas y con el entorno.

La dimensión productiva que permite el sostenimiento de miles de familias en el predio se realiza en la economía informal, desde los márgenes de la precariedad laboral. La satisfacción de las necesidades básicas, cuando es alcanzada, muestra que el proyecto de vida se dirige a cultivar el arte, la cultura, la ciencia, la salud, la autoproducción, la autogestión de espacios, la seguridad y la justicia para fortalecer la vida en común. Se podría decir en este sentido que, dado que familias empobrecidas se organizan de manera democrática, ocupando un territorio para construir una vida más digna de ser vivida, la organización es el medio a partir del cual se busca hacer justicia frente a unas condiciones de vida producidas por el despojo que han hecho la Modernidad y el capitalismo. “No hay justicia” “no tenemos derechos justos” señalaban miembros de la organización en uno de

los talleres de justicia anticapitalista que fueron impartidos en el predio de Acapatzingo durante mayo de 2016¹⁰⁴.

Más allá de los detalles del horizonte de lucha y del funcionamiento interno de la OPFVII que abordaremos más adelante, habría que reconocer que *la propia organización es el medio que tiene la justicia comunitaria para actualizarse*. Aquí radica su mayor potencia, porque conforme pasa el tiempo y las comunidades van desarrollándose, alcanzando sus objetivos de vivienda digna y de proyecto de vida, demuestran que la comunidad en la urbe es posible, que la organización comunitaria es la forma que la clase empobrecida adopta para abandonar su miseria.

La construcción comunitaria en la urbe enfrenta la limitación primera del espacio. Los territorios que los pueblos defienden son amplias extensiones de naturaleza boyante que se resiste a ser destruida. Sin embargo, en la ciudad, los territorios que defiende la OPFVII son como pequeñas islas en un océano revuelto. La posibilidad de que las islas puedan extenderse se enfrenta a otra limitación que ya no se circunscribe al ámbito espacial —o no solamente—: la dificultad de construir vínculos comunitarios en la ciudad, donde rige hegemónicamente la fragmentación de mundos de vida individuales, subjetivistas, cerrados en sí mismos, en una relación neurótica con la lógica cotidiana de la ciudad.

La pregunta sería: aún con el espacio ocupado, cómo reconstituir los lazos y las relaciones de tal modo que los fragmentos, las individualidades, los sujetos, las familias, colaboren entre sí para la consecución de un bien común. Una respuesta que nos parece plausible es: el trabajo y la deliberación. Cada cooperativa de vivienda de la OPFVII se organiza a partir de brigadas, compuestas por al menos un miembro de cada diez o doce familias y, en las brigadas, se crean comisiones encargadas del trabajo de mantenimiento, listas y seguridad, además de vigilancia. Las instancias de deliberación atraviesan diversos espacios que van desde la pequeña comisión, la asamblea por cooperativa, hasta el congreso general de toda la organización, que es la máxima instancia. El trabajo cotidiano que hacen cientos de mujeres que se quedan a administrar y cuidar la vida de la comunidad en el predio, mientras sus esposos salen a trabajar es lo que va configurando una

¹⁰⁴ Agradezco al compañero Eliud la oportunidad de facilitar esos talleres, lo que nos permitió conocer y comprender con mayor detalle lo que las bases de las comunidades piensan sobre la justicia.

subjetividad distinta, una racionalidad comunitaria que recuerda, en medio de la urbe, el lazo vital que ha roto la relación social moderna.

La organización, en este sentido, es pedagógica, las familias van aprendiendo, desde el trabajo, a deliberar, decidir y resolver para alcanzar la vida que desean. La participación en la asamblea y en el congreso general como espacios amplios de discusión, de planeación, de construcción del horizonte y sentido de la lucha, va generando, en el proceso, una inteligencia colectiva, una manera de hacer comunidad, que puede enfrentar procesos de ruptura, contradicciones, desavenencias, conflictos y que precisamente ahí, es donde aparece el ejercicio del quehacer de la justicia, pero ahora al interior.

La racionalidad difundida por la ciudad, como lo señalaba Lefebvre, subordinada al valor de cambio, preocupada por la seguridad y las exigencias del porvenir (1978:27) crea una manera de habitar el espacio que vuelve a la ciudad un terreno de disputa para los enfrentamientos políticos porque el valor de cambio afecta a los más desposeídos, porque la seguridad es para unos cuantos y porque las exigencias del porvenir se vuelven más acuciantes conforme más se acerca una a los márgenes. Islas en el océano revuelto o grietas en la cristalización en la Totalidad del capital, los territorios ocupados por la OPFVII muestran que la justicia comunitaria en la urbe empieza desde el hecho de disputar el espacio, de ocupar terreno en el campo de batalla, de transformar las relaciones que se suceden, sí en el interior, pero con miras a multiplicarlas en experiencias que también arranquen espacios de control a la expansión del capital en la ciudad.

II.III. La justicia que queremos: una justicia anticapitalista comunitaria en la urbe

*La justicia que yo quisiera es
que desapareciera la injusticia capitalista.
Compañera de la comunidad de Acapatzingo*

El proceso de justicia comunitaria de la OPFVII nace del reconocimiento de la necesidad de organizar las comunidades de manera autónoma frente al Estado. Toda comunidad requiere de organismos, mecanismos, instituciones, que ayuden a sostener la viabilidad de los vínculos que permiten la vida colectiva. ¿Qué principios rigen la vida en las comunidades

de la OPFVII? ¿Cómo se resuelven los conflictos que se dan al interior de las comunidades? ¿Cuáles son sus mecanismos de coacción, de reeducación y reparación? ¿Qué relación habrá de decidirse con los aparatos judiciales del Estado?

Ha sido al interior de la comisión de seguridad y vigilancia —que se encarga de los cuidados territoriales de la comunidad, las entradas y las salidas del predio— en la que ha recaído la tarea de atender los conflictos que se originan entre vecinos y vecinas. Esta comisión esencialmente pensada para cuidar el predio de asaltos externos ya sea por parte del Estado o de la delincuencia —común u organizada—, se ha complejizado y ha precisado de un proceso de formación que la organización se está autogestionando, para pensar juntas y juntos de qué manera pueden encargarse de la resolución de los problemas que aquejan al interior de la comunidad y que están directamente relacionados con los vínculos construidos en y entre las familias habitantes del predio. A través de la facilitación de diversos talleres sobre justicia, impartidos por organizaciones aliadas, la Organización ha emprendido, desde hace más de cinco años, una reflexión colectiva sobre cómo pensar la justicia y cómo generar el consenso sobre mecanismos que la actualicen al interior de las comunidades.

“La justicia que queremos”, “la justicia desde el anarquismo”, “la justicia autónoma anticapitalista”, son diversos horizontes a partir de los cuales se han congregado miembros de distintos predios para compartir experiencias, evaluarlas, repensar sus funciones y sus principios. El horizonte anticapitalista marca profundamente sus reflexiones. Las experiencias que hemos estudiado en las comunidades rurales, campesinas, indígenas, aunque son anticapitalistas, su “desde-dónde” lo son, es distinto: el empobrecimiento en las ciudades, la dependencia económica a la reproducción del capital por no poseer tierras de cultivo y de autoproducción que permitan la subsistencia, la propia experiencia de vivir en la marginación de la ciudad, en zonas de riesgo delincuenciales y escasez, son factores que, en este caso, dan sustancia a las reivindicaciones anticapitalistas y al modo en el que abordan la reflexión sobre la justicia.

En sus reflexiones encontramos un rasgo fundamental: la reivindicación explícita del anticapitalismo de la OPFVII deriva en una acepción de la justicia que, de algún modo, es más integral. No se trata exclusivamente de la resolución de problemas internos, sino que, a partir del reconocimiento de las causas que provocan el empobrecimiento que padecen, la

justicia busca resolver el problema mayor: el capitalismo, que genera desigualdad económica, que mercantiliza los derechos a la educación, a la salud, a la cultura, que descompone y desintegra el poder popular nacido de la organización y la conformación de comunidad.

Si no tratamos de compartir nuestro sueño de la justicia que queremos, todos tendríamos que decir que no hay justicia en ningún lado, que no la podemos construir. Hemos sido educados en un sistema capitalista, que nos ha enseñado a ser individualistas, a ver cada quien por sí mismo y eso va generando también injusticia. El sistema que vivimos, como dice el compañero, debe ser parejo, que todos tengamos lo mismo y que todos tengamos derecho a todo y entiendo que no sólo se refiere a la justicia penal, que si robas te vas a la cárcel, si matas, te vas a la cárcel, ¿no? Y si tienes dinero, pagas y entonces ya no te castigan, sino a esa justicia social, económica, política, en todos los sentidos, tener derecho a la educación, a la salud, a la tierra, al trabajo, a todo eso se refiere. Pero aquí la cosa es que no hay justicia porque no tenemos lo mismo para todos, no se respetan los derechos de todos. (Compañero de la OPFVII durante el encuentro de la UNOPII “La justicia que queremos” en Chiapas, 2013)

Es desde la experiencia de clase explotada, marginada de los bienes materiales y de los derechos básicos, y a partir de su organización, que se buscará subsanar la injusticia. Si se quiere vencer la injusticia capitalista, está claro que las relaciones al interior no deben reproducir sus vicios, pero también está claro que hay un proyecto político mayor que las rebasa.

A nosotros nos formaron en términos de que “a cada quien hay que darle de acuerdo a su necesidad y de cada cual de acuerdo a su capacidad y a sus condiciones”. Esto significaría que la justicia que queremos nosotros tendría que ser “proletaria” dirían algunos, una justicia de nosotros, los pobres, para remediar situaciones entre nosotros, por un lado, entre camaradas. Si nos decimos compañeros tenemos que vernos siempre, y ante cualquier circunstancia, siempre como compañeros. Y creo que tendría que haber otra cosita, queremos que nuestra justicia, que esa idea de justicia que estamos construyendo, predomine en la sociedad, para eso hay que, por supuesto, derrocar al sistema. (Compañero de la OPFVII durante el encuentro “La justicia que queremos”)

En este sentido, podríamos afirmar que la justicia anticapitalista de la OPFVII busca construir un consenso social de lucha contra el capital. Es por esta razón que la política de alianzas, de reconocimiento de otras luchas locales, nacionales e internacionales es fundamental y estratégica para la Organización, que busca fortalecer el poder popular desde el principio de la autonomía y del autogobierno.

Que todos los problemas que tengamos en la comunidad no tengan que salir afuera, al sistema.

Porque, por decir, que aquí tenemos un conflicto y tenemos a la policía afuera, pues ya no se resuelve igual. Tenemos que tener nosotros nuestros propios medios y mecanismos para sacar el problema. Si es autónomo y en comunidad los podemos resolver mejor. (Compañero de la OPFVII durante el taller de justicia autónoma anticapitalista en la Ciudad de México, 2014)

En los principios de nuestra organización hay uno muy claro que dice “independencia del Estado y de los partidos políticos”, ese es uno de nuestros principios y todos, todas, lo llevamos a cabo y eso tiene que ver con nuestros proyectos, con nuestro proyecto de vida (...) Por eso, en nuestras comunidades trabajamos varias comisiones, cultura, la educación para los jóvenes, vigilancia, la seguridad de la comunidad, salud y prensa, mantenimiento. Todas estas comisiones nosotros impartimos, y logramos mucho, compañeros: logramos no depender de ningún centro de salud donde ni atienden porque no tenemos dinero, ni de un policía, ni de nada. Esa forma de luchar y de compartir es propia de nosotros, y es un logro y una lucha no depender de ningún partido político. (Compañero de la OPFVII durante el taller de justicia autónoma anticapitalista)

A diferencia del modo hegemónico de hacer política desde la Modernidad, basado en la participación dentro de las reglas de la democracia liberal y burguesa que hoy ha devenido en una vulgar democracia de mercado, la autonomía parte de un hacer política que no legitima tales reglas y genera las propias a partir de una democracia directa, asamblearia, colectivista, local, pero articulada a otras localidades, construyendo un horizonte común de lucha y resistencia. Este proceso de autorregulación, como en otras experiencias de justicia comunitaria, constituye, en sí mismo, la restauración y la recuperación de la capacidad político comunitaria de darse forma y de toma de decisiones y, por tanto, es un acto en sí mismo, de justicia, porque, como sosteníamos antes, repara un daño producido por la Modernidad y el capitalismo.

Otra semejanza es la reivindicación de su justicia como una “justicia de los pobres”, asumiendo la incapacidad, la negligencia, la indiferencia y el alto costo del acceso al cumplimiento de las leyes por parte de las autoridades judiciales que, incluso, son cuestionadas como ajenas a los intereses propios de la organización y de la vida en comunidad.

Platicando en la mesa 1 se entendía que la “justicia” que tenemos es la voluntad del rico hecha ley, porque esta voluntad se ha construido despojando, reprimiendo, despreciando y explotando. La justicia que queremos debe tener otros valores. Es decir, sabemos que esta “justicia” no la queremos, la que vivimos diario, la que privilegia al rico, la que hace que en todos los aspectos de nuestra vida tengamos reflejada la mezquindad, la miseria de quien gobierna porque, en todo lo que existe, todo lo que son las instituciones, los partidos políticos, las estructuras, pues, en todas se ve reflejada ese sentido, de despojo, de represión de explotación. (Compañero de la OPFVII durante el taller de justicia autónoma anticapitalista)

Esta “justicia de los pobres” parte de otros principios que cuestionan el valor de la propiedad privada liberal y moderna. Durante el encuentro “La justicia que queremos”, una compañera planteaba un problema ético que mostraba claramente de qué manera habría que refundar los principios sobre los cuales se constituye una justicia anticapitalista: “Si le robo una vaca a Rosy, y ella tiene cinco, yo no tengo nada y ella es sola y yo tengo cinco hijos, ¿sería injusto que le robe su vaca?” La reflexión colectiva fue sumamente interesante. Al principio, parecían aflorar las típicas consideraciones burguesas que defienden la propiedad privada. Desde el argumento del trabajo y el esfuerzo dedicado a la obtención de la propiedad de las vacas, había una sensación de que el robo, efectivamente, era injusto y debía ser sancionado. No obstante, a la vez surgieron otras voces que hacían manifiesto, más bien, el problema de que alguien tuviera tantas vacas sin necesitarlas mientras otras personas, con mayor necesidad, carecieran de sustento.

Pues si fuera el gobierno, de volada va y la mete al bote, y sin considerar las necesidades que ella tiene. En el caso de nosotros, pues, ¿cómo queremos la justicia? Pues precisamente, analizar bien qué tipo de justicia vamos a aplicar ahí, cómo lo vamos a resolver, porque en el ejemplo que nos da, la otra compañera está en necesidad de alimentarse y todos tenemos esa necesidad. La otra compañera tiene más, entonces hay que hacer como un balance y no irnos solamente a “le robaste”, sino hay que hacer un análisis (...) Nosotros pensaríamos: qué es lo que lleva a una persona a cometer ese tipo de *errores*. Pero también hay que ver esa *responsabilidad colectiva* de “si la necesidad está llevando a la compañera a hacer esto” pues entonces no hay apoyo mutuo y decimos “la compañera tiene que reparar ese daño” ¿cómo? Pues devuelve la vaca, ¿no? Pero entonces, a lo mejor como compañera le digo: vente a trabajar en mi casa y te doy de comer para tus chavos o... no sé, si yo tengo un trabajo en tal lado, a lo mejor que trabaje conmigo. Entonces, no es solamente poner un reglamento como lo tiene el Estado ¿no?, como lo tiene el gobierno. Sino tratar de hacer un análisis así de: sí, bueno, llega la violencia, pero con muchas otras cosas, uno llega a robar, pero con muchas otras cosas, entonces entender eso y tratar de apoyarnos. (Compañero de la OPFVII durante el encuentro “La justicia que queremos”)

La ley del Estado castiga los atentados contra la propiedad privada, la justicia anticapitalista tendría que reconocer que el problema es, precisamente, esa propiedad privada y que organizar la propiedad de manera colectiva, comunitaria, no sólo resolvería el conflicto entre vecinos por el robo, sino la propia desigualdad que lo propicia.

Cuando hablamos de justicia, luego luego imaginamos ley, juez, cárcel y ya, “si la hiciste, la pagas, ora te chingas”. Y creo que nosotros acá tenemos que partir de una situación muy práctica que tiene que ver con el derecho a la vida, el derecho a vivir pues, que para mí significa tierra pa’ trabajarla, trabajo, techo, pan, educación, cultura, salud, en torno a lo que cubra nuestras necesidades. Algunos piensan que el acceso a la justicia es traer, todos, un auto, vivir en una

mansión grandotota con jacuzzi y alguna bañera del tamaño de esta chingada laguna. El asunto fundamental es el chingado asunto de la propiedad privada, lo que es mío y tú no lo tocas. En ese sentido, *lo que pretendemos hacer tiene que reconocer, antes de reconocer el yo, tendría que reconocer el nosotros, el que sea comunitaria, que reivindique la propiedad colectiva... estos derechos deberíamos entenderlos de manera comunitaria.* (Compañero de la OPFVII durante el encuentro “La justicia que queremos”)

He aquí la potencia extraordinaria del horizonte de la justicia anticapitalista de la OPFVII, aunque tiene que enfrentarse a imaginarios contruidos por el consenso hegemónico de las relaciones capitalistas en las clases más empobrecidas¹⁰⁵, precisamente estos espacios de reflexión y deliberación colectiva se vuelven espacios de transformación de una conciencia de *clase para sí*, como la denomina el marxismo, que se da en un largo proceso que la organización se autogestiona con el fin de ir avanzando hacia ese horizonte comunitario anticapitalista.

Yo creo que también se ha construido una cuestión moral al respecto, por eso decíamos ¿qué es lo inmoral, si alguien tiene diez vacas y alguien no las tiene, si alguien roba para comer, es delito robar para comer? Yo creo que no, yo creo que todo inicia desde cómo adquieres esas vacas, a lo mejor fue producto de su trabajo, está bien, pero hay gente que tiene no producto de su trabajo. Por ejemplo, el señor Carlos Slim, gana 50 millones de dólares diarios. Si un trabajador de un salario mínimo pretende tener ese dinero, tendría que trabajar, compañeros, al menos 36,564 años sin descanso. ¡Eso es robo! ¡Eso es inmoral! Porque ¿cómo alguien puede ganar tanto? Entonces, la justicia que queremos debe estar construida con otros valores, ya sabemos cuál es la que vivimos, esta justicia que vivimos no la queremos, porque no nos representa, no está con nosotros: si hay un problema de tierra la gana el que tiene más dinero. Y ustedes lo ven en este asunto de las reformas. En la reforma laboral quien gana es el patrón, ya no el trabajador. En la reforma energética ¿quién gana? Las grandes empresas monopólicas y no los mexicanos pues, como pueblo... Entonces, *la “justicia” es la voluntad de los ricos hecha ley*, por eso nuestra constitución la han modificado más de 1200 veces para que cada vez nosotros tengamos menos. Entonces, yo creo que la justicia que queremos construir, la que venimos a discutir aquí pues debe ser construida con otros valores para que precisamente no exista robo, pues tiene que haber equidad, para que prácticamente no se

¹⁰⁵ En su *Introducción a la crítica del derecho moderno*, Oscar Correas plantea la necesidad de confrontar el sentido ideológico del derecho que se formula en otros actores sociales que no son ni el Estado ni las propias instituciones jurídicas que le sirven. “Ideología jurídica espontánea” le llama, y “estaría constituida por el conjunto de ideas que forman la cotidianeidad jurídica del ciudadano común. El derecho, que siempre ha aparecido como lo recto —*diritto, droit, direito, dret*— enfrentado a lo torcido, como lo “naturalmente” debido, tiene en la conciencia popular una fuerza tremenda. Se identifica lo legal con lo justo; y si acaso lo legal aparece como injusto, si lo lícito aparece como ilegítimo, sólo autoriza el cambio legal de la ley; o sea, la trampa jurídica se cierra también sobre el disconforme con la ley: si está es injusta debe reformarse según el mecanismo de la propia ley... la ideología jurídica popular no puede ser combatida sino con una ideología contrajurídica; no con una acción antijurídica. Es decir, ganar el consenso en relación con el derecho, consiste en convertir, torcer, quebrar, la ideología jurídica espontánea, haciendo que lo legal aparezca como ilegítimo; demostrando que el derecho de propiedad de la burguesía es un contraderecho, un derecho injusto y que tampoco puede derribarse siguiendo los cánones del propio derecho burgués” (2013:238-239).

den estas cuestiones (...) Porque debe ser *una justicia nuestra, a nuestro modo, una justicia a nuestra imagen y semejanza, como nosotros los de aquí abajo, los pobres*. (Compañero de la UNOPII en el encuentro “La justicia que queremos”)

¿Pero cómo es esa justicia “a imagen y semejanza” de los de abajo, de los pobres? ¿Cómo resuelve los conflictos que se dan al interior de sus comunidades, cuáles son sus mecanismos? Aquí habría que recordar el proceso que llevó a la OPFVII a preguntarse a sí misma por la justicia. Las reflexiones que nos tocó atestiguar, son inaugurales, en algún sentido, porque establecen, en el proyecto de vida de la organización, una nueva dimensión comunitaria fundamental. Algunos compañeros y compañeras, durante los conversatorios, recordaban la manera en la que antes atendían los problemas, muchas veces se castigaba a quien cometía una falta con actos de violencia, a golpes, se le entregaba a la policía, se le expulsaba del predio. Todo dependía de la gravedad y de la proporcionalidad en el castigo. Pero era ese, todavía, un ejercicio que no había pasado por un proceso de reflexión colectiva que determinara cuál sería la manera más justa de hacerlo y, en todo caso, qué estarían pensando por justicia, cuáles serían los principios a partir de los cuales, las personas encargadas, en primera instancia, de mantener el bienestar de la comunidad —en este caso, quienes conforman la comisión de seguridad y vigilancia—, deberían proceder ante cualquier problema.

Problemas como robo, violaciones, agresiones, violencia machista al interior de la familia, chismes, exigen a la comisión de seguridad y vigilancia, la garantía de un ejercicio desinteresado, equitativo, que repare el daño, antes que castigue; pero también una subjetividad que implica “ser honestos, ser responsables, basarnos en principios donde justamente todos seamos iguales”. Antes que el castigo, está, también la solidaridad, el apoyo mutuo, la restauración y la construcción, como principios fundamentales que se han consensado para guiar la práctica de las compañeras y compañeros encargados de seguridad, vigilancia y justicia.

Si alguien se roba algo, antes de... ora sí de llevarlo a la cárcel, primero hay que ver cuál es su situación que tiene, su situación económica y de ahí, no sería encarcelarlo, demandarlo, sino sería ver cómo se le puede apoyar.

Yo me imagino una justicia restaurativa y una justicia constructiva... dependiendo de nuestra rabia y de cómo queremos salir pues, “sabes qué, vas a restaurar el daño de lo que hiciste”. Una constructiva sería pues que hay que educarlo, no aventarlo nomás a la cárcel porque ha robado,

darle una educación y ayudarlo también. Darle una educación de cómo deberían ser las cosas.

Cualquier problema, por pequeño o grande que sea, meditarlo primero, antes que impartir una justicia, para que después nuestra justicia no se vuelva una injusticia. (Compañeras y compañeros de la OPFVII durante el taller de justicia autónoma anticapitalista)

Hay una racionalidad o un “sentipensar” comunitario: no se debe actuar a la ligera, ni con intereses o preferencias de por medio; no se debe pensar, de inicio, en el castigo, sino en la solución del problema a partir de resolver las causas que lo originan¹⁰⁶. Cuando el problema es tan grave que la comisión de seguridad y vigilancia no puede resolverlo, pasa a la asamblea de la cooperativa, en la que todas y todos analizan la situación y discuten sobre la manera en la que hay que proceder. La asamblea es una instancia de deliberación comunitaria que decide la orientación de las brigadas y las comisiones, pero también es un espacio que no sólo organiza tareas, sino que construye horizontes de sentido, marcos éticos, que no son como los núcleos ético míticos de las comunidades originarias y que, sin embargo, juegan el mismo papel cohesionador, consensual, creador de identidad y de prácticas comunes.

El marco ético de la justicia comunitaria y anticapitalista de la OPFVII es el resultado de un proceso de autorregulación en el que la comunidad se da sus propios principios, sus mecanismos, establece criterios para guiar la conducta de sus miembros, especialmente de aquellos que tienen alguna responsabilidad en el sostenimiento del bienestar comunitario. La construcción de este marco ético tiene dos raíces, por un lado, un sentido crítico-negativo que tiene como referencia la justicia que no se desea, eso a lo que se le denomina “justicia” en el capitalismo —y que está directamente relacionado con la operatividad judicial de legislaciones ajenas a las reivindicaciones populares e incluso, que van contra

¹⁰⁶ Esta racionalidad, recuperando los modos deontológico y teleológico que tratábamos con anterioridad, correspondería a ambos, pero de manera distinta en cada caso. El deber que se establece no nace de un sentido de la igualdad y la libertad meramente formal, sino que trasciende y encuentra su concreción en el ámbito material; esta racionalidad no es eminentemente neutral, sino que toma posición desde la exterioridad ni tampoco unívoca, en el sentido que se establece como la “verdadera”, sino que se ancla a su propia experiencia comunitaria que tiene su verdad, pero en el sentido de corresponder a una forma de organización que se empeña en detener y destruir la injusticia que le ha marcado. Por último, hay que decir que no parte de la libertad individual como fundamento ético suficiente, sino que “la justicia comunitaria frente al “Estado de derecho” aparece como una reivindicación de derechos colectivos” (Sierra, 2005:2) Ahora bien, en relación con el modelo teleológico, la concepción de la justicia no se constituye conforme al mérito, sino en función de solucionar un problema y, aunque sí depende de la concepción del bien que se tenga, el riesgo del relativismo o de la univocidad en el criterio, puede ser enfrentado históricamente al interior de la comunidad, en su desarrollo ético y en su proceso de autodefinition y regulación.

ellas—. En todo caso, es una “justicia” injusta, un oximorón que destituye por completo el sentido de su legitimidad y que permite una reapropiación significativa, ya que se ponen a juicio los vicios y las relaciones de dominación que le subyacen.

Pero, por otro lado, en un sentido constructivo, la necesidad provocada por la injusticia del capital, la necesidad de vivienda, de vida digna, de lucha por mejores condiciones para el desarrollo pleno de sus facultades y potencialidades, crea, a su vez, un proceso de justicia que sería una especie de “justicia verdadera” como dicen los zapatistas, que restaura construyendo, autogestionando, deliberando en común.

Busca la igualdad dentro de las necesidades que tenemos como son vivienda, salud y educación, ya que sean bajo reglamento hecho por nosotros mismos, organizándonos para formar equidades dentro de nuestras comunidades en conjunto con el trabajo colectivo y realizando nuestras propias instituciones como salud, educación, cultura, vigilancia, mantenimiento, comunicación y agricultura urbana, haciendo que nuestras vidas se lleven mejor día con día. (compañero de la OPFVII en el taller de justicia autónoma anticapitalista)

En este sentido, es un marco ético fundamentado, en lo que, desde la Filosofía de la Liberación dusseliana, podríamos llamar un «principio material de la vida en comunidad». Agregando, en este caso, la dimensión comunitaria como esencial al principio ético, que no estaría pensado para el establecimiento de un marco ético dirigido a las formas societales de la Modernidad, sino a aquellas que conforman vínculos y tejidos comunitarios. Y que apostaría, además, a generar reflexiones filosóficas en torno a este principio ético, como resultado del proceso de deliberación colectiva en la comunidad, pero también como una alternativa más amplia de construcción de vida común, que busca multiplicarse y replicarse, a sus modos y en sus formas, en otros espacios territoriales y discursivos.

Para comprender los mecanismos generados para la resolución de conflictos internos y aprender, más claramente, del proceso reflexivo que se da en las comisiones de seguridad y vigilancia y en las comunidades, valdría la pena detenernos en algunos casos que fueron llevados a reflexión en uno de los talleres de justicia anticapitalista en el que participaban todas las compañeras y compañeros de la organización, de diferentes comunidades, que estaban encargadas de la comisión de seguridad y vigilancia.

Cierta comunidad tiene el problema de adicción en jóvenes adolescentes. Un compañero sostiene la necesidad de que la comisión se informe de las causas que conllevan a las drogas, al alcoholismo, al tabaco. Se ha buscado sancionar de varias formas, “desde

una sanción que hagan guardias, que barran áreas comunes, hasta el grado de expulsar a los jóvenes, para hacer reflexionar a los padres, pero hasta el día de hoy, no nos ha funcionado nada... requerimos más terapia psicológica”.

En otra comunidad ocurre que una niña de diez años es violada.

Antes de que llegara la guardia, los mismos familiares lo detuvieron. La instancia que se hizo ahí fue llamar a la policía. ¿Por qué? porque ahí en el predio, en la unidad, no hay una capacidad para solventar ese tipo de delitos, lo más viable que hicieron pues fue dar parte a las autoridades. Por parte de la comunidad yo creo que hasta cierta parte sí se hizo justicia, por qué, porque ellos actuaron de la manera que creyeron mejor, entregándolo a los policías, porque ellos no sabían cómo resolver ese problema, que realmente nunca había sucedido algo así. (Compañera de la OPFVII en el taller de justicia autónoma anticapitalista)

De manera semejante a como sucede en otros casos de justicia comunitaria en el campo, eventos tan fuertes como la violación y el asesinato no son procesados por la comunidad y el castigo es enviarlo a la justicia ordinaria. También el diálogo que se establece con el infractor busca generar una transformación ética que recomponga el bienestar de la comunidad y asegure su no-repetición. Así como en las rondas campesinas del Perú, la coacción va acompañada de una serie de consejos, lineamientos éticos como parte del proceso de justicia, de manera semejante, en la OPFVII, también se busca la reeducación.

Cuando a mí me ha tocado sancionar, he tratado de hablar con los compas y decirles “no es por chingar, ¿a mí qué que hagas una guardia o tres? Al final de cuentas que hagas una reflexión a que estás actuando mal y eso es lo más importante, la conciencia que debes tener y en eso estamos”. (Compañero de la OPFVII en el taller de justicia autónoma anticapitalista)

Otra comunidad enfrentó un problema de violencia machista hacia una de sus compañeras. La pareja que le había violentado fue capturada por la comisión de seguridad y vigilancia, pero el conflicto escaló cuando irrumpió en el predio un grupo delincuenciales de la zona, reclamando al agresor para que no fuera entregado a la policía. En esa ocasión, se reunió la asamblea de la cooperativa y decidió entregar al agresor al grupo que amenazaba con armas la entrada al predio. “Se ponía en peligro la integridad de personas inocentes, íbamos a perder más que ganar” “entraron las partes negativas que están afectando a todo el país, que es el narcotráfico”. Aunque reconocen que les hubiera gustado resolverlo de otra manera, sostienen que no era conveniente un enfrentamiento. Esto lo que nos muestra es

que el avance de la delincuencia organizada en zonas marginales se ha convertido en un factor de riesgo y vulnerabilidad para organizaciones como la del OPFVII, poniendo al descubierto la débil capacidad de reacción que las organizaciones populares tienen frente a las agresiones de la delincuencia organizada, sumamente violenta. Mientras que en la confrontación con el Estado están claros los mecanismos de protesta y exigencia en la negociación, frente al crimen organizado los mecanismos no existen, no hay mediaciones políticas, corresponde, llanamente, a una relación de fuerza.

Detengámonos en tres casos más. El primero es el caso de un padre alcohólico que violenta física y psicológicamente a su hijo. El proceso duró un año. Participó la comisión, pero también la comunidad.

La Coordinación le hizo invitación a terapia. El papá era renuente, nunca fue a las terapias. La Coordinación le decía que era una necesidad, pues no encontramos otra solución, fue una sugerencia por parte de la comunidad y las comisiones. El acusado era irresponsable, agresivo, intolerante, impulsivo, machista. El hijo vivía en una depresión, no estudiaba ni trabajaba.

El caso no pudo ser resuelto de manera efectiva, la renuencia del padre alcohólico le llevó a abandonar la comunidad antes que responder positivamente la invitación a que tomara terapia. Son casos que desbordan la capacidad normativa que la comunidad tiene sobre sí misma, pero, de manera paradójica, confirman su legitimidad: el padre debe irse, aunque la comunidad no pueda imponerse obligándolo a tomar la terapia, la salida confirma su soberanía.

El segundo está relacionado con el problema del agua en la comunidad de Acapatzingo, ubicada en la delegación Iztapalapa, una de las más precarizadas en la ciudad en cuanto a su acceso. Entre febrero y marzo del 2016, “salimos a exigir nuestros derechos, hicimos asambleas de vecinos, porque nos dimos cuenta que manipulaban la llave y la cerraban cuando querían, los colonos decían que nosotros nos robábamos su agua, cuando no es así”. Este caso es particularmente interesante porque muestra a la organización como una fuerza política regional que establece una relación directa con la sociedad precarizada que rodea sus comunidades. Es una oportunidad para llamar a la organización popular, para detener el conflicto de pueblo contra pueblo y señalar a los verdaderos culpables de la condición injusta en la que viven. La OPFVII se convierte así en una especie de respaldo popular para aquellos que no tienen ninguna construcción política, comunitaria, quienes en

algunos casos los ven como amenaza, como competencia, pero también, en otros —y estos son los significativos— como respaldo y ejemplo de una vida más digna a partir de la organización. Es un ejemplo práctico, vivo, en movimiento, de lo que la auto-organización es capaz de construir.

El tercer caso nos parece sumamente particular porque condujo la reflexión hacia lo que podríamos denominar un «marco ético-afectivo de la justicia comunitaria». Se trató de un accidente ocurrido en un juego entre niños en el que uno de ellos termina perdiendo uno de los dedos de su mano a causa del golpe con una piedra. Lo que en general llamaba la atención era la respuesta de la mamá y de papá del niño lastimado. Sin provocar mayor conflicto, sin violentar al otro niño o a su familia, se encargaron de la urgencia de buscar atención médica y llegaron tranquilamente, después, a un acuerdo para el pago de los gastos ocasionados. Una mamá sorprendida afirmaba que, en su caso, le habría provocado tanta ira que su hijo se viera afectado, que su respuesta seguramente sería agresiva. Y esto les llevaba a la necesidad de reflexionar sobre

cómo resolver el problema sin agresiones ni nada por el estilo. El tipo de justicia que queremos hacer no es el de “llego madreo y luego averiguo”. Aquí lo que tenemos que hacer es primero analizar las cosas, qué pasó y ya después ver cómo se soluciona. Para mí sería eso lo más viable y lo más trascendente que podemos agarrar aquí de toda esa experiencia. (Compañero de la OPFVII en el taller de justicia autónoma anticapitalista)

La ira, la agresividad, constituyen afecciones patológicas que no permiten el ejercicio de la justicia; por un lado, pareciera que la reflexión apunta hacia una ética que critica el desbordamiento de las pasiones y la necesidad de que la razón reflexiva sea capaz de ponerlas a raya:

Nos volvemos agresivos y no pensamos en la lógica de cómo actuar.

Analizando el cómo actuamos, el cómo procedemos, a veces nos dejamos llevar mucho por el coraje y eso nos ha generado en ocasiones no hacer una justicia verdadera o real... *Más allá que dejarnos llevar por este coraje o por estas vísceras, tenemos que ser más pensantes...* no podemos actuar a la ligera jamás. *Si queremos una buena justicia dentro de nuestra comunidad, es por lógica, primero hay que pensar.* A lo mejor, en el momento, las cosas se ven muy terribles, pero *primero hay que pensar.* En las comunidades donde vivimos nos vemos diario y quién nos dice que no vamos a seguir conviviendo, más allá de criticar a la comisión de vigilancia... el actuar con justicia no lleva a unos cuantos, somos todas las comunidades en general, siempre analizando cada caso. (Compañera de la OPFVII en el taller de justicia autónoma)

Pero también, por otro lado, es una afectividad del vivir en común lo que fundamenta la construcción de relaciones distintas que enfrenten los conflictos, en función del bienestar de la comunidad y de su crecimiento.

Los sentimientos que se producen en casos como frustración, enojo, ira... primero definíamos qué era un sentimiento y qué una emoción. Una emoción es algo que es momentáneo, que no va a vivir con nosotros y un sentimiento es algo que va a vivir con nosotros todo el tiempo, ¿no? La ira, el enojo, la frustración que nos producen ciertos casos en las comunidades, nos tiene que dar para transformarlos en situaciones que ayuden al proceso organizativo. Esa ira que me produce cuando alguien le pega a su mujer o cuando alguien madre a su hijo, tendría *que transformarse en iniciativas de solidaridad, de transformación, de escuchar al otro, de comentar con el otro que no está bien, de volver a recuperar el sentimiento de comunidad y de que tengo la obligación de ir y tocarle y decirle “compañero esto que está haciendo no está bien”*. Esto que nos genera, o la indignación que nos produce que la Delegación no nos mande agua o que no se resuelva la situación de agua en las zonas donde estamos, esa indignación nos debe servir para salir y luchar con más ahínco, con mejor o con más energía, para salir y tomar las calles de otra forma, o sea *esas emociones tienen que producir algo que nos mueva para seguir organizándonos, que nos permita recuperar el asunto de comunidad y los acuerdos que pactamos cuando llegamos a la organización*. Cuando alguien le pega a su mujer, cuando le pega a su hijo, cuando no le importa lo que le suceda al otro, finalmente está rompiendo el acuerdo que nos dijeron cuando fuimos a las reuniones de nuevo ingreso de “aquí cero-violencia”: no le puedes pegar a la esposa, no le puedes pegar al hijo, no puedes agredir a los compañeros, etcétera y cuando se rompe eso, creemos que *esos sentimientos tienen que ayudar a reorganizarnos y recuperar esos pactos y esos acuerdos que tenemos desde el principio*. (Compañero de la OPFVII durante el taller de justicia autónoma anticapitalista)

En este sentido, podríamos hablar de una ética de los afectos que no permanece en el ámbito de la subjetividad singular, sino que se constituye a partir de una deliberación colectiva. La pulsión afectiva que moviliza el fortalecimiento comunitario, la protesta frente a las amenazas externas, las exigencias de respeto a su proceso y a su territorio, recupera la memoria de su propio pacto, de sus propios principios, pero también de su horizonte comunitario. “Vamos a vivir aquí años, años, ¿y todo el tiempo vamos a estar peleando? No, hay que arreglar esto, hay que vivir en paz y toda la vida vamos a estar bien. Vivimos juntos, pase lo que pase nos tenemos que mantener siempre unidos, somos familia” comentaba una compañera del predio de Acapatzingo en uno de los talleres de justicia autónoma anticapitalista.

La justicia comunitaria anticapitalista de la OPFVII es dinámica, está en constante movimiento, en el sentido que ha precisado darse a sí misma el tiempo, el espacio y los mecanismos necesarios para reflexionar sobre su construcción. Las herramientas de

educación popular que la propia organización pone en ejercicio a la hora de la deliberación y el consenso, muestra la naturaleza democrática directa y las potencialidades que tiene en la forma de hacer política al interior de la comunidad.

La democracia directa que atraviesa desde los pequeños núcleos organizativos hasta los más amplios, nos recuerda otro elemento fundamental de la justicia comunitaria: la restauración de las capacidades comunitarias. Aunque las propias condiciones espaciales de la ciudad no permiten a cabalidad la autoproducción de subsistencia, la comunidad de la urbe, que no produce de manera común, se da a sí misma otras formas organizativas y relaciones comunitarias sumamente potentes. La producción de cultura propia, que narra los problemas que les aquejan, la historia que les da sentido, el horizonte de liberación en el que se orientan; la autogestión del autocuidado en términos de salud y de la comunicación interna con la radio y las revistas; la estratégica construcción de los departamentos, alineados de tal manera que coincidan espacios donde los vecinos interactúen; de plazas y espacios comunes para el encuentro, para que las niñas y niños del predio se diviertan a sabiendas de que están seguros, para que las personas de la tercera edad se ejerciten, son espacios que permiten la construcción de los tejidos que le dan sustancia a la relación comunitaria asentada en cada territorio. *La riqueza y la complejidad de la vida en común, sus aristas, sus condicionamientos, exigen la construcción de otra cultura, que se va dando en la lucha y en el aprendizaje organizativo.*

Es una cultura popular que intenta la reproducción de una vida comunitaria en la ciudad. Es también una forma de hacer política que se resiste a ceñir su *praxis* a reglas de juego que sean ajenas. Una característica que nos parece significativa en el carácter de la organización es la hibridación entre la forma comunitaria y la organización de izquierda, caracterizada esta última por ciertas estructuras y funcionamiento, que establecen una relación jerárquica, de enorme responsabilidad con las bases, sobre todo desde el Consejo General de Representantes (CGR). Mientras que la forma comunitaria, sin contradecir la primera, pone el acento en los espacios de deliberación de los diferentes núcleos participativos como la fuente desde donde se orienta y se decide. Así de complejo es el proceso de construcción de poder popular por parte de la OPFVII y en esta complejidad muestra, de manera muy significativa, la eficiencia organizativa que ha permitido la

permanencia en el tiempo, el avance sustancial en el cumplimiento de sus reivindicaciones iniciales y el desarrollo posterior de proyectos de vida más amplios.

Sin detenernos en la discusión que busca elegir la mejor alternativa entre la horizontalidad y la verticalidad, lo que constatamos, en este caso, es el hecho de que la presencia de elementos de ambas formas de hacer política ha resultado en un eficiente proceso organizativo¹⁰⁷ que, aún con sus limitaciones, contradicciones y dificultades, ha logrado mantener viva y en crecimiento la organización desde hace ya treinta años. Una cualidad de la que no cualquier organización en la ciudad ha sido capaz.

¹⁰⁷ Agradezco el aprendizaje en los espacios de reflexión al respecto que se daban en el colectivo de jóvenes en resistencia alternativa (jra).

III. Balance crítico de las experiencias de justicia comunitaria

En este apartado, quisiéramos detenernos —sin pretender que sea de manera sucinta— en los problemas a los que nos enfrentamos en nuestro estudio de las experiencias de la justicia comunitaria. En abonar, en cierta medida, a la labor crítica que busca, no sentar en el banquillo de los acusados a las y los miembros de las comunidades de las que hemos intentado aprender en esta Tesis —porque no corresponderían a los supuestos teóricos desde los que partimos—, sino, más bien, poner atención en aquellas dimensiones de la justicia comunitaria que desbordan las pretensiones teóricas de quien se acerca a tratar de comprenderlas. Un error común que cometemos al hacer teoría es armar una especie de argumentación coherente que, de alguna manera constituye un sentido, un aparato conceptual, una argamasa que nos permite, desde la disciplina, en este caso, filosófica, contraponer, de manera más clara y directa los conceptos sobre los cuales se juega la disputa.

Nuestra Tesis busca elaborar una teoría que sirva para comprender los procesos de justicia comunitaria, en la medida en que consideramos fundamental dar una batalla en el campo del poder jurídico del Estado-nación y del liberalismo y, en ese tenor, producimos un aparato categorial y conceptual que nos lo permita. Hasta ahora, nuestra labor se ha enfocado a llevar a cabo esta tarea: mostrar la manera en que la ideología del liberalismo fue apropiándose del discurso de poder del derecho moderno, estableciendo paradigmas basados en el individuo, en la propiedad, en una visión sobre lo humano y su destino en la Tierra, que no corresponde a aquellos que tienen bases comunitarias. En este segundo capítulo, nos hemos detenido a comprender dos experiencias que nos parecen fundamentales para pensar en la justicia comunitaria. Una campesina, rural, en Perú, que representa una de las más consolidadas y con mayor experiencia en toda América Latina y, una en México, incipiente¹⁰⁸, nacida en la plena vorágine de la urbe. De ambas, lo que nos ha interesado ha sido rescatar la potencialidad crítica que ofrecen frente al Estado y al capital. Sin embargo, no nos hemos detenido a ahondar en las grietas de las propias experiencias, en sus paradojas, que, a nuestro parecer, aunque muestran la precariedad de

¹⁰⁸ Decimos “incipiente” en el sentido no que la experiencia sea reciente, sino que desde hace apenas unos cuantos años la reflexión que ha llevado a cabo la OPFVII gira en torno a configurar un sistema de justicia propio, más allá de las labores que durante décadas han realizado las comisiones de seguridad y vigilancia.

todo intento de coherencia perfecta en la argumentación teórica —y con ello, pareciéramos hacernos una especie de *harakiri* teórico—, son también, aportes significativos para la comprensión compleja del problema. Nuestra apuesta no está en construir un sistema teórico perfecto de la filosofía de la justicia comunitaria, sino, más bien, ofrecer algunos elementos que nos permitan confrontar los discursos dominantes, desarmar las categorías liberales que hegemonizan el pensamiento y la *praxis* de la justicia.

En este sentido, queremos abordar tres puntos en este apartado: Primeramente, la tensa relación entre las experiencias de justicia comunitaria y el Estado; después, las relaciones de poder que atraviesan dichas experiencias y que, en alguna medida, limitan o contradicen el ejercicio de la justicia y, por último, la inevitable presencia del capitalismo al interior de las comunidades.

III.I. La tensa relación con el derecho y el Estado

Sostenemos que es una relación tensa porque la mayoría de las experiencias de justicia comunitaria nacen enfrentando situaciones de violencia, de seguridad precarizada y de corrupción institucional, y mantienen, de manera activa, una relación constante con el Estado y con su poder judicial. Lo que nos interesa ahora, es profundizar en esos intersticios, mostrar los matices, los vaivenes, que la *praxis* de la justicia comunitaria mantiene en su relación con instituciones y poderes a los que, si bien niega jurisdicción dentro de su territorio, lo hace sólo en alguna medida.

Pensemos, por ejemplo, en las Rondas Campesinas. Quienquiera que haya acompañado una asamblea, sin importar la escala territorial en la que se haya realizado, habrá sido testigo del formalismo que la caracteriza. Un crucifijo y una bandera peruana sobre la mesa central parecieran otorgarle una especie de aura de legitimidad al evento. Se conforma la mesa y el secretario se dedica a tomar nota de lo acontecido en actas que, al finalizar la reunión, son firmadas por cada uno de los y las asistentes quienes dan fe de lo que ahí se narra. Aunque en dichas actas raramente encontramos detalles sobre la manera en la que se resuelven los conflictos dirimidos —sustrayéndose a la memoria colectiva—, es significativo el esfuerzo de establecer registros sobre su proceder.

La tradición derivada de la herencia jurídica romana y absorbida por el derecho civil que primó en la construcción del Estado-nación independiente latinoamericano, es

eminentemente escrita y, de alguna manera, esta expresión del derecho moderno se hace manifiesta en las experiencias de justicia comunitaria. Las actas, los reglamentos, forman parte de la producción jurídica de las Rondas Campesinas en las que la palabra escrita juega un papel peculiar. No es el mismo que en el derecho moderno, que procura la codificación sistemática ordenadora, prohibicionista o permisiva de la conducta de los miembros de la sociedad y de sus instituciones. La producción jurídica comunitaria pareciera, más bien, expresar una necesidad de registrar históricamente la *praxis* legisladora y ejecutora de la que son capaces. Un ejercicio de autonomía, en el más etimológico sentido de la palabra. Sin embargo, como hemos visto y seguiremos pensando más adelante, en el siguiente capítulo, no hay una codificación sobre las conductas, no se establecen, de antemano, una especie de tipificación de delitos que constituya, además, mecanismos iguales de resolución.

En alguna medida, hay una especie de aprendizaje de la formalidad legal del derecho moderno, no sólo en el sentido de una imitación, sino de una estrategia que ha sido utilizada, incluso históricamente, por las familias, pueblos y comunidades para defender las tierras, los límites, los derechos de propiedad frente a intereses individuales y del Estado que las acosaban ya desde el XIX. En este sentido, el formalismo es una especie de cumplimiento de las reglas del juego que, aun siendo heterónomas, proporcionan, a las experiencias de justicia comunitaria, una serie de elementos que las hacen avanzar en legitimidad frente al derecho nacional. Boaventura les llama a estas prácticas “híbridos jurídicos”, procedimientos en los que es posible identificar la presencia de varias culturas jurídicas (Boaventura, 2012:37).

La recuperación del 169° de la OIT y la fundamentación derivada que se hace constantemente del ejercicio de justicia comunitaria, muestra la apropiación estratégica de la ley externa a las comunidades. La lucha por el reconocimiento estatal de los sistemas de justicia que no corresponden al de sus instituciones judiciales, ha sido importante no sólo porque les permite un ejercicio más libre y menos coaccionado, en el sentido que el respeto a su autonomía permite un despliegue de capacidades mayor, sino, incluso, porque de alguna manera la aceptación por parte de la autoridad, que sigue manteniendo el Estado, también es una fuente de legitimidad de su quehacer comunitario —no olvidemos el peso que tuvo el permiso oficial para la conformación de la primera ronda en Cuyumalca—.

Desde nuestra experiencia, la presencia de autoridades de la Corte Superior de Cajamarca, del Instituto de Justicia Intercultural, de jueces y fiscales del Poder Judicial y alcaldes del gobierno, daban, a los actos de los cuales formaban parte con las Rondas Campesinas, un aire de legitimidad y formalidad a los encuentros que nos parecía, a nuestros ojos externos, bastante sugerente; ya que, aun con el planteamiento de la autonomía, la vinculación con el Estado juega un papel importante de la cultura política de la organización.

Esto nos lleva a pensar en *el pliegue que el derecho y el Estado-nación hacen de sí mismos a la hora de interactuar con la justicia comunitaria*, un pliegue en el que, si bien son cedidos ciertos elementos del monismo jurídico estatal, también la justicia comunitaria se abre a una relación en la que el poder estatal, inevitablemente, aparece. O quizás, más bien, se reactualiza constantemente dicha apertura, que a fuerza ha sido establecida desde el inicio de la conquista. Se reactualiza en el sentido que se establece un diálogo con el Poder Judicial con el objetivo explícito de compartir experiencias, aprender mutuamente de ambos sistemas jurídicos y establecer los límites de actuación de cada uno de ellos para evitar conflictos —como la criminalización de las Rondas, práctica que aún persiste en algunos jueces del Estado—.

“Nosotros somos una justicia especial —sostenía un rondero en la conformación de la Escuela Rondera, impulsada por el Poder Judicial de Cajamarca, en el caserío de Morán Lirio— pero de la justicia ordinaria no conocemos nada”. Del otro lado, una jueza del Poder Judicial hacía un reconocimiento de la incapacidad que se ha tenido, durante décadas, de conocer y comprender a cabalidad la experiencia de la justicia rondera, sin prejuicios y sin racismo. Este era el espíritu de los encuentros a los que pudimos asistir¹⁰⁹. Sin embargo, no dejan de aparecernos las preguntas sobre los motivos y la pertinencia de pensar en sus respuestas.

El diálogo intercultural establecido en el Perú muestra una estrategia dirigida a establecer, de manera más clara, los lineamientos sobre los cuales son ejercidos dos poderes territoriales diversos. Tendríamos que preguntarnos en qué consiste la estrategia

¹⁰⁹ En su análisis sobre la justicia indígena en Bolivia y Ecuador, Boaventura establece que históricamente la relación entre la justicia ordinaria y la indígena puede describirse de tres maneras: la negación, la coexistencia a distancia, la reconciliación y la convivialidad (2012:33). A partir de lo que pudimos constatar en los trabajos entre el Instituto de Justicia Intercultural de Cajamarca y las Rondas Campesinas, la relación entre ambas instituciones tendría como horizonte la reconciliación y la convivialidad. Un horizonte que, no obstante, tiene sus propios límites y sus propias contradicciones.

estatal, qué busca el Poder Judicial en su acercamiento a las rondas. En principio, responde a un derecho que cualquier peruano o peruana tiene al acceso a la justicia y, de alguna manera, pareciera reconocer una incapacidad de llevarlo a cabalidad. Los conflictos por robos, por ejemplo, tan comunes en el mundo campesino, que es un mundo empobrecido, en muchas ocasiones no llegan a significar el monto económico que el derecho estatal requiere para activar su maquinaria. La justicia comunitaria es, como lo afirmábamos anteriormente, una justicia para los pobres. Ahora bien, esta incapacidad no significa vacío; una característica esencial del Estado es la territorialización de su poder, por eso su presencia, desde los jueces de paz que trabajan con las rondas, hasta los propios miembros del Poder Judicial. Reuniones, encuentros, talleres, son espacios constantes que mantienen un vínculo entre ambas jurisdicciones en el que tanto las Rondas como el Estado, han ganado terreno.

No se trata de un diálogo entre pares. El Estado, finalmente, tiene la última palabra. Aunque es verdad que hay recientemente un acuerdo de no juzgar sobre cosa juzgada cuando la Ronda ya ha resuelto un incidente, lo cierto es que se han establecido límites sobre casos que éstas no pueden tratar y esos límites los pone, ciertamente, quien tiene más poder. Es el Poder Judicial el único facultado para tratar asuntos relacionados con narcotráfico, seguridad nacional, homicidio y violencia intrafamiliar. Aunque estos límites no se cumplen cabalmente, sobre todo en el caso de violencia intrafamiliar, lo cierto es que en el territorio de las Rondas, el Poder Judicial mantiene asuntos de su jurisdicción, independientemente de su deseo o lo que hayan acordado.

Una dimensión de la estrategia estaría, en algún sentido, relacionada con el hecho de que las Rondas acaten los condicionamientos legales y se genere una mayor coordinación. En Perú, hasta cierto punto, hay un reconocimiento de las Rondas Campesinas como una colectividad con el derecho de regirse por sus propios usos y costumbres, acatando, a su vez, la ratificación del 169° de la OIT¹¹⁰. Paradójicamente, este reconocimiento ha implicado una mayor interacción entre ambos poderes que, de alguna manera, le ha servido al Estado peruano, para mantenerse, aunque sea de manera vigilante, en territorios que antes, en su precariedad institucional, había dejado abandonados. Por su parte, nos parece

¹¹⁰ A diferencia de lo sucedido con la CRAC-PC en nuestro país, que constantemente ha enfrentado el interés de subordinarla como grupo auxiliar de la policía estatal.

que la estrategia de las Rondas, siguiendo el principio de “respetos guardan respetos”, ha conseguido una disminución en la criminalización de su sistema de justicia, lo que, a su vez, les ha permitido avanzar en tareas para el desarrollo económico de la región.

Un punto que se mantiene en constante tensión es el del cumplimiento pleno de los derechos humanos como lineamientos fundamentales a los que la justicia rondera debiera respetar. Las sanciones físicas son, quizás, el mayor problema. Para los derechos humanos —que, supuestamente, el Estado debe garantizar— las tundas propinadas con la binza son tortura y atentan contra la dignidad de la persona. En cierta medida, la presión que se ha hecho desde este discurso, ha llevado a que las sanciones no sean tan duras como antes. En algunos caseríos, extenuantes ejercicios físicos han sustituido los latigazos y los baños. Sin embargo, esto no es totalmente bien visto por algunos ronderos. Como nos comentaba uno de sus líderes: “sin la binza no somos nada”. Asumiendo que, sin el miedo al castigo doloroso, las faltas serían más recurrentes.

Un diagnóstico en este sentido, tendría que llevarnos a afirmar que, una mayor subordinación a los derechos humanos, significaría una disminución de la autoridad que mantienen las Rondas en los caseríos donde están ubicadas. Sin embargo, nos parece que eso sería partir del hecho de que las rondas deben, efectivamente, su autoridad, de manera preponderante, a la binza, como instrumento de castigo —con todo el miedo y el dolor que puede generar—, pero también como símbolo de poder. Y, aunque *no podemos negar que hay una relación útil entre castigo y autoridad*, también es cierto que la sanción física no acontece siempre, que surge como mecanismo en los casos con mayor reticencia a colaborar para llegar a un arreglo y que, finalmente, está siempre acompañada de la sanción moral que, en caso del abandono de la binza, no pierde vigencia.

Así pues, la relación contradictoria de las Rondas Campesinas con el Estado pasa por articularse con el Poder Judicial, consiguiendo el respeto a su ejercicio de justicia, pero cediendo, también, en los horizontes de referencia ocupados por el discurso de los derechos humanos y por el cumplimiento, en última instancia, del orden legal. Aunque no se percibe una posición de antagonismo radical frente al Estado, la defensa de su territorio y de la autogestión normativa los mantiene en una tensión constante. Y es en medio de esta tensión donde se presentan también esos otros escenarios de diálogo y construcción de acuerdos. Podría pensarse que las Rondas, de algún modo, están siendo cooptadas por el Estado; pero

también podría decirse, igualmente, que el Estado está siendo replegado por un poder cuya fuente de legitimidad no radica en él mismo, volviéndolo, en algún sentido, vulnerable. Y quizás ambas posiciones tengan razón en alguna medida.

En el caso de la OPFVII, que también tiene una historia de persecuciones y criminalización por su lucha social y que resiste en el imbricado tejido que constituye la Ciudad de México, habría que decir que la relación con el Estado es también compleja, en la medida que mantiene una exigencia como sujeto político que lucha por la vivienda frente a las instituciones correspondientes, que toma las calles como acto de protesta y debe vérselas con la policía capitalina, además del reconocimiento de que la justicia autónoma que están construyendo, no tiene aún la capacidad de resolver problemas que ocurren al interior de sus comunidades, por lo que se hace entrega a la policía de aquellos miembros que cometen delitos de alta envergadura. La Organización ha venido durante los últimos seis años, aproximadamente, construyendo un consenso en las comunidades sobre la manera de entender la justicia, sobre cómo resolver los conflictos internos y ha tenido que encontrarse con dificultades propias de un imaginario popular que aún concibe a la normatividad estatal como la vigente. Aunque le niegue legitimidad, aunque le parezca, en muchos sentidos, injusta, no deja de reconocerla. Arduo ha sido el trabajo de ir concibiendo una justicia propia, que alcance las dimensiones políticas de sus propias reivindicaciones de vida digna y, estamos seguras, el proceso seguirá rindiendo sus frutos.

III. II. Las relaciones de poder en las experiencias de justicia comunitaria

Una comunidad no es una organización ajena a las concentraciones de poder establecidas por la moral, el tiempo, la experiencia, los liderazgos, las riquezas patrimoniales, el patriarcado, las facciones religiosas o políticas que en ellas conviven. Al contrario, todas estas relaciones de poder —y más— están en constante tensión en las comunidades. Aunque las asambleas son espacios de deliberación colectiva donde, en principio, cualquiera podría intervenir, lo cierto ese horizonte democrático, difícilmente, puede ser plenamente alcanzado. Aunque, en el caso de las Rondas, las autoridades son electas por la comunidad y tienen plazos de rotación y rendición de cuentas, esto no significa que no se establezcan cotos de poder o que no exista corrupción.

Las divisiones políticas al interior de las Rondas han llevado a resoluciones de conflictos tendenciosos, el machismo que priva en la moralidad de las autoridades ronderiles, ha provocado que algunas campesinas acudan al derecho estatal en busca de justicia, mientras que otras han debido permanecer en situaciones de riesgo en el cumplimiento del arreglo que las llevó a reconciliarse con sus maridos. En los espacios de deliberación política, las mujeres no hacen uso de la palabra en la misma medida que los hombres, aunque en el caso de las deliberaciones de conflictos, participan activamente en la valoración de la situación y en el ejercicio de pensar colectivamente el arreglo. Los jóvenes, por su parte, poco interpelados por la organización de rondas, tampoco han construido una voz que les permita participar de manera equitativa.

La OPFVII, por su parte, estructurada a partir de elementos del centralismo democrático y ciertas instancias de verticalidad, sostiene, a su vez, relaciones de mando/obediencia con la base. Como señalábamos antes, la compleja relación de estas estructuras con la democracia directa y el principio regulador de la horizontalidad, mantienen una relación al interior de la Organización en la que se establecen, constantemente, móviles diques de contención, además de lineamientos orientación, en la concentración del poder ejercido por algunas instancias de la misma.

Ahora bien, en cuanto al ejercicio de la justicia al interior de los predios, una de las quejas que se repetían en los talleres hacia las comisiones de seguridad y vigilancia era que, en algunas ocasiones, había parcialidad y un dejo de arbitrariedad en sus decisiones. Ha sido significativo el avance que se ha hecho en el caso de las sanciones que implicaban castigos físicos, ya que, acostumbrados a vivir en la violencia de la marginalidad, era común que los golpes fueran un mecanismo de reprehensión contra quienes alteraban el orden comunitario o violentaban alguna de sus reglas. El proceso de reflexión sobre las implicaciones de una justicia autónoma, en sus manos, les ha llevado a retomar el concepto de “reeducación” de la CRAC-PC, a repensar la necesidad de la sanción moral, del consejo, como mecanismos para lograr la reintegración a la comunidad, al menos en aquellos casos que no son tan graves y no requieren de la expulsión o, incluso, de la entrega directa a la policía.

En este sentido, habría que decir que la justicia comunitaria, aunque tenga pretensión de serlo, nunca es absolutamente justa. Hemos dicho en otro momento en la Tesis que la

justicia es el mecanismo a partir del cual la comunidad mantiene sus vínculos en el tiempo, restaurándose a sí misma. Pues bien, este mecanismo, que tiene muchas facetas y diversos modos de aplicación, también puede ser utilizado de manera errónea.

Nuestra tesis, no busca sostener que la justicia comunitaria es, efectivamente justa, mientras que la “justicia ordinaria” —como la llaman en Perú— no lo es. Los mecanismos que subyacen a ambos ejercicios son distintos y presentan claroscuros que impiden una oposición radical, como la que pareciera hacerse cuando desde las comunidades se habla de su justicia como la “justicia verdadera”, la “justicia justa”. Sin embargo, lo que sí nos preguntamos es a quién corresponde la tarea de tomar en serio estas relaciones de poder que afectan al interior de las comunidades. Aunque, en términos de principio, sostendríamos que a los propios afectados y afectadas al interior de las comunidades, también debemos reconocer los frutos generados por algunas organizaciones feministas para poner acento en la necesidad de que las mujeres campesinas fortalezcan sus capacidades de participación, deliberación y decisión política, o que cuenten con recursos más certeros para alcanzar justicia en los casos de violencia. También la insistencia del Poder Judicial en el cumplimiento al “debido proceso” y a los derechos humanos ha obligado, hasta cierto punto, a las Rondas, a dar cuenta de un proceso legítimo basado en la investigación, la comprobación y el respeto al derecho fundamental de la vida y la dignidad de la persona.

El diálogo que se da ahí es muy complejo. El feminismo desde sus cimientos modernos y el Estado desde su concepción liberal del “Estado de derecho”, intervienen en la construcción del sentido comunitario, le interpelan, ponen en cuestión sus prácticas. Y, aunque no sea de nuestro total agrado, habría que decir que, en tanto interpelación, el diálogo no sólo es posible, sino necesario. Decimos “en tanto que interpelación” porque, *partimos del reconocimiento de la diferencia de poderes que están en juego: cuando el Estado interpela, sabe que lo hace, en última instancia, contando con la fuerza.*

Las comunidades tienen sus propios procesos, sus propias resistencias internas, exterioridades que también cobran, en algún momento, conciencia de ser excluidas de la Totalidad comunitaria. El respeto del Estado y del Poder Judicial a este proceso debe ser un principio fundamental del diálogo para que sea una interpelación y no una amenaza. Los campesinos y las campesinas sabrán hasta qué punto hacer suyas las reivindicaciones externas. No se trata de modernizar las Rondas, ni las comunidades, de eso ya se ha

encargado el capitalismo. Hay una apremiante necesidad de abandonar todo prejuicio colonialista, racista, clasista; de posicionar a las experiencias de justicia comunitaria como sujetos políticos con los cuales es preciso llegar a un acuerdo sobre el ejercicio de poder territorial.

La participación activa de algunas facciones de Rondas en las estructuras del Estado como diputados, alcaldes, gobernadores, e incluso de la presidencia de la República, nos muestra, además, la imbricación que puede haber entre ambos universos, el del Estado y el de la organización política que, de alguna manera, concibe la ocupación de cargos estatales como una estrategia efectiva para su fortalecimiento. Otras Rondas han decidido, más bien, caminar la ruta de la autonomía frente a los partidos y el orden estatal. En ambas, es claro que la elección es política y que tiene pretensiones de ser justa y exige ser respetada. Sin embargo, habría que ver en qué medida mayor autonomía implica —o no— mayor fortalecimiento comunitario y mejores resultados. Esta es una dimensión de nuestra investigación que aún no ha sido abordada.

III.III. El capitalismo en las comunidades

La justicia comunitaria debe lidiar, además, con otro problema que es fundamental: la propia lógica expansiva del capital que, buscando abrir mercados, apropiándose de territorios para la extracción de naturaleza en forma de “recurso”, la atraviesa totalmente. En el caso de las rondas, su condición de clase como campesinos ha significado la resistencia a un modelo de desarrollo basado en la producción minera y en la apertura del mercado a productos que vienen del exterior. El mercado rural de la región cajamarquina convive ahora con plazas comerciales, la currícula académica se funcionaliza en favor de la producción minera, las y los jóvenes del campo van a las ciudades y abandonan su vida campesina. Los vínculos comunitarios generados a partir de la organización de la ronda se ven mermados por la fragmentación generacional, por la persuasión del mundo del individualismo y del discurso del progreso¹¹¹.

¹¹¹ “Es necesario —afirma Jaime Martínez Luna— entender a profundidad ¿por qué permanece la *compartencia* rodeada de la competencia? Estas preguntas debemos responderlas con la resistencia cotidiana, ante las imposiciones del mercado y la sobrevalorización del capital controlado por una minoría, frente a una gran mayoría que no cede en sus aspiraciones de equidad, de la búsqueda de respeto (...) y la incesante reproducción de su comunalidad, sea cualquiera el contexto que le cobije. (2010:100)”

El mundo moderno, capitalista, sigue avanzando en la conquista de territorios. Los complejos mineros establecidos en Cajamarca son una pieza fundamental en la comprensión de los conflictos. Los campesinos pelean su propio modelo de desarrollo, no minero, no extractivista, no contaminante y las Rondas aparecen como la organización natural para llevar a cabo esa defensa. Pero la lucha contra la minería y contra la “modernización” de la región tiene muchas batallas, no sólo en el campo territorial. También se conquistan las ideas y, en la educación, en los medios de comunicación, en los discursos oficiales, se va generando un sentido común —con amplio alcance en la ciudad— que concibe la relación social capitalista como la mejor posible.

En el caso de la OPFVII es distinto, no es que el capital avance sobre sus territorios, es que las comunidades están dentro del territorio del capital, del más feroz, por cierto, que es el de la gran urbe. En este sentido, la relación es de mucha mayor dependencia. Las cabezas familiares salen de la comunidad como trabajadores informales o a recibir un salario para sostener la reproducción de su vida. La hegemonía cultural del capitalismo hunde sus raíces en las relaciones sociales al interior de las comunidades y, en muchos sentidos, es una fuente de obstáculos para el fortalecimiento y la consolidación plena de los proyectos en común. La competencia, la envidia, el individualismo como fenómenos regulares en las relaciones al interior de la comunidad, están siempre en constante tensión con el horizonte de lucha y los mecanismos autogestivos que se han dado para sostenerse. Lo que hace comunidad, como decíamos anteriormente es, sobre todo, el trabajo; en otras dimensiones, lo que prevalece es la cultura urbana moderna a la que no puede ser ajena.

El horizonte anticapitalista de ambas organizaciones tiene que verse constantemente con una lucha por el sentido, por el territorio, los bienes naturales, y en esta lucha no se puede hablar de una victoria, pero tampoco de una derrota en todos sus flancos. Lo que nos parece significativo es que, en su práctica política, ambas llevan a cabo procesos comunitarios que, como resistencia al capital, aparecen como una alternativa factible construida desde y en el presente.

Capítulo III.
Hacia una Filosofía Latinoamericana
de la justicia comunitaria

I. Exterioridad y principio material de la vida comunitaria

En este apartado pretendemos comprender la dimensión comunitaria de la justicia desde la Filosofía Política de la Liberación. Partimos del reconocimiento de una especie de “momento oportuno” para que esta escuela de pensamiento, además de buscar la generación de una teoría crítica propositiva para “otro Estado posible”, también reconozca la potencia política de la arquitectónica, la crítica y el momento de la praxis constructiva¹¹² que subyacen a la forma comunitaria en la política moderna. Para la Política de la Liberación, el poder está fundado en la voluntad de vida de una comunidad política, entendida ésta en el reconocimiento del Otro como persona y en la responsabilidad por la justicia. Dicha comunidad política podemos —y así se ha venido haciendo— abordarla de manera abstracta y circunscribiéndola a una territorialidad política que funda su existencia en un nivel macro, nacional.

Aunque no negamos la pertinencia de este camino teórico, que establece desde la Filosofía Política situada en América Latina, una serie de principios y estrategias para contravenir la fetichización del Estado moderno a partir de un «mandar obedeciendo» y de la configuración del pueblo como el actor mesiánico que se enfrenta a la Totalidad dominadora, sí sostenemos la necesidad de dirigir también la mirada hacia una territorialidad distinta, más micro, más local, en la que se suceden experiencias de profundas implicaciones para la Filosofía Política, ya que las comunidades constituyen, a su vez, otras totalidades y exterioridades que dan cuenta de una dimensión distinta de la liberación, que no deja de ser popular, pero que se juega en un terreno con límites y potencialidades que también necesitan ser pensadas.

Cuando la Política de la Liberación se dedica a comprender el nivel geopolítico latinoamericano que mantiene viva la lucha contra el imperialismo estadounidense y, por supuesto, contra el neoliberalismo, se articula teóricamente a las experiencias que durante

¹¹² Recordemos que para Dussel, el proceso político puede dividirse analíticamente en tres configuraciones o momentos: el acontecimiento originario de la Totalidad, un momento abstracto que sirve para elucidar los criterios y principios a partir de los cuales la Totalidad se organiza. Una segunda configuración entendida como crítica, en la que es necesario un nuevo horizonte político desde las propias víctimas de la Totalidad y, por último, un tercero que da cuenta de la construcción positiva de una Totalidad nacida del derrumbamiento de la antigua y basada en los alcances críticos de la segunda configuración. Para mayor detalle, véase “Las tres configuraciones del proceso político”, texto inédito que ha servido de base para la redacción colectiva del tercer tomo de la *Política de la Liberación*, aún en construcción.

la última década marcaron lo que ha considerado una especie de “primavera política” de los pueblos latinoamericanos. Los así llamados “gobiernos progresistas” —como el del Lula en Brasil, Mujica en Uruguay, los Kirchner en Argentina, Evo en Bolivia y Correas en Ecuador— nutrieron, en este sentido, la producción teórica en la última década.

Lo que nosotras sostenemos es que experiencias como las Rondas Campesinas en el Perú, la construcción de vida comunitaria en la urbe por parte de la OPFVII, ambas abordadas en esta Tesis, pero también del sistema de justicia de la Policía Comunitaria de Guerrero y las distintas formas de autogobierno constituidas por Cherán o las comunidades zapatistas en Chiapas, tienen como base vínculos, principios, prácticas y mecanismos de hacer política significativos para pensar la liberación.

El poder de la comunidad también se funda en la voluntad de un vivir cara-a-cara con una proximidad mayor y más compleja que aquella que se da en la sociedad moderna, sobre todo en la urbe. Pero *también es un vivir-cara-a-territorio que, en cierta medida, descentra cualquier interpretación antropocéntrica del principio material de la vida*. En este sentido, buscaremos abrir algunas líneas —en ningún sentido acabadas— desde la Filosofía Política de la Liberación para profundizar en la comprensión teórica de la comunidad desde su propio aparato teórico, ampliando su horizonte interpretativo de la política, y ubicándose —como siempre lo ha sostenido— en la retaguardia, aprendiendo del paso que los pueblos y en este caso, las comunidades dan en su lucha.

I.I. El momento arquitectónico de la justicia. El nivel político institucional de la comunidad

La pregunta que guía nuestra reflexión es: *¿cómo construimos el marco filosófico de la totalidad comunitaria?, de manera analítica, ¿cómo damos cuenta de la voluntad de vivir del cara-a-cara —que es, también, un cara-a-territorio— que nos permita comprender el sentido originario de la justicia comunitaria, considerando, tanto las comunidades originarias o rurales, como el caso de las comunidades urbanas?*

En las comunidades, la experiencia del cara-a-cara-territorio está transida de sentido histórico, de interpelación constante a una pertenencia, a un formar parte; de exigencia por el equilibrio que permita el mantenimiento de la vida en común. La justicia, en este sentido,

expresaría la voluntad comunitaria como fundamento del orden que se ha dado a sí misma, es decir, como *potentia* y como *potestas*, en diferentes esferas y con distintos principios.

1. Las esferas de la comunidad

A. Esfera material de la política comunitaria

En la vida comunitaria, a diferencia de la social, los campos y las esferas no se encuentran separadas de manera tan tajante, hay una articulación, un entrecruzamiento de lo que la mirada moderna, como la nuestra, divide: lo sagrado, lo ecológico, lo productivo, lo cultural, etc. Sin embargo, es justo esta mirada la que nos permite —aunque también, paradójicamente, nos limita— analizar las diferencias sustantivas que guarda con la reproducción de la vida social en el capitalismo, donde lo sagrado, lo ecológico y lo productivo están subordinados a la lógica de explotación y acumulación.

La vida comunitaria de algunos pueblos originarios muestra, por ejemplo, una sacralidad experimentada desde la propia vitalidad del territorio, desde una simbólica comunitaria alimentada y transformada a lo largo de su historia. Pero aun en el caso de comunidades rurales que han perdido dicha sacralidad o, en el de las urbanas, *la dimensión de la reproducción de la vida en común supone una esfera ecológica en la que el valor de uso de los bienes naturales y la deliberación colectiva sobre el destino de los mismos, obedece a la lógica de un bienestar común.*

Además, la corporalidad viviente de la comunidad, aunque sin abandonarla, trasciende la metafísica de la alteridad basada en la persona y se manifiesta en la comunidad de vida que, asentada en un territorio, también vivo, busca la reproducción concreta, histórica de una manera comunitaria en la que la vida se organiza. *El rostro del Otro, es el rostro colectivo de la comunidad que organiza su voluntad de vivir.* Cuando las y los zapatistas venden café o ganado propiedad común, muestran de qué manera lo que la comunidad produce como excedente, cumple la función de sostener, facilitar y mantener la reproducción en conjunto de las familias que la constituyen, sobre todo en los casos en lo que se necesita del apoyo económico para procurar la salud de un enfermo, la manutención de una viuda o de los huérfanos, la organización de sus fiestas sagradas, sus acciones políticas o la construcción de infraestructura destinada a albergar sus instituciones. La cultura comunitaria basada en prácticas históricas y en núcleos simbólicos que le dan

identidad y sentido de existencia, constituye un modo de ser de la comunidad que se expresa en sus rituales, en sus celebraciones, en los propios vínculos con el territorio y en su institucionalidad¹¹³.

B. Esfera de factibilidad sistémico-institucional de la comunidad

La comunidad es una Totalidad que está en continuo despliegue entre su exterioridad frente a la Totalidad de la Modernidad —en todas las manifestaciones que ya hemos anteriormente comentado— y su Totalidad como construcción, desde dicha exterioridad, de otro sistema que genera, a su vez, nuevas exterioridades. De ahí su riqueza como experiencia política que la Filosofía, incluyendo la de la Liberación, no deberían soslayar. Las comunidades se dan a sí mismas sus instituciones y lo hacen del tal modo que logran hacerlas perseverar no sólo en el tiempo, sino como posibilidad fáctica de la reproducción de la vida humana en un territorio. A diferencia de la sociedad, éstas no se conforman por el paso de una “sociedad civil” a una “sociedad política”, en la comunidad, la institución antecede siempre, no hay un antes de la comunidad, sino que es, en sí misma, política. En el sentido que no hay un antes que sería el sujeto individual, como origen de lo político, sino que la propia comunidad se antecede a sí misma en la historia —sobre todo en los casos no urbanos—, constituida por un modo de reproducir la vida, una identidad y una historia propia.

En todo caso, pensaríamos que la “sociedad civil” procede de la ruptura de las formas comunitarias que, desintegradas, expulsaron sus miembros a las ciudades. Y, entonces, quizás *deberíamos detenernos a pensar no la reconstitución de la sociedad civil como la fuente originaria de lo político —o al menos no sólo—, sino como el resultado de un proceso de enajenación en el que habría que reconstituirse, más bien, la comunidad. Pero no la comunidad política en abstracto, sino la concreta, la que tiene historia.*

Lo que le permite a la comunidad serlo, son sus instituciones. *Sin institucionalidad no puede darse comunidad, en eso radica su factibilidad.* La institucionalidad de la justicia, por ejemplo, es paradigmática en el sostenimiento de la comunidad. Sin mecanismos,

¹¹³ Compartimos con Rivera Lugo la perspectiva de que la fuerza material de la normatividad comunitaria “no está en un objetivación o formalización como norma, sino en su capacidad para producir una nueva realidad y constituir la subjetividad correlativa. La norma se materializa por medio de sus efectos y en virtud de la reiteración de las prácticas comunes que le confieren, al fin y a la postre, efectividad. (Rivera, 2016:35)

espacios, maneras para la deliberación en común que se encarguen de resolver los conflictos que nacen al interior, la discordia, la división y el debilitamiento como comunidad, serían inevitables. La recomposición y restauración de un vínculo comunitario que ha sido roto —la tranquilidad entre las vecinas y los vecinos, entre las familias—, es ejercida desde instituciones que las comunidades se dan: autoridades comunitarias, rondas campesinas, rondas comunitarias, instituciones de justicia que se encargan de sostener la comunidad como Totalidad, como construcción de sentido, de modo de vida, de relaciones ético-político-sagradas entre las personas y el territorio, que no quieren desaparecer.

C. La esfera formal de legitimidad

La legitimidad de las instituciones y los consensos está siempre en manos de la propia comunidad¹¹⁴. Aunque se podría describir —de manera analítica—, con Dussel, un paso del poder indeterminado de la *potentia* al poder legislador y constructor de instituciones como *potestas*, lo importante es que la relación entre ambas, conserva una estrechez y un marco ético que cohesiona la institucionalidad a la reproducción de su vida común. Podríamos decir que la fetichización de las instituciones tiene menos fuerza, porque la asamblea, como órgano máximo de deliberación y de decisión que las comunidades se dan a sí mismas, tiene mayores diques de contención y mayores alcances de sanción —o al menos cuenta con mejores posibilidades para hacerlo—. En la asamblea “la comunidad manda”, las autoridades, los cargos, las vocerías, las representaciones, están subordinadas y pueden ser removidas por su decisión. La asamblea se constituye como una forma legítima porque parte del principio de escuchar la palabra de quienes conforman la comunidad, de deliberar y decidir de manera conjunta¹¹⁵.

En las instituciones de justicia, la legitimidad es la que les da el poder de coaccionar y mantener los acuerdos a que se han llegado de manera colectiva. Sin legitimidad, no se

¹¹⁴ Rivera Lugo, en “Derecho de lo común” sostiene: “la soberanía no le pertenece al Derecho, sino al pueblo concreto, según encarnado en lo común. Lo determinante no es hoy, pues, la legalidad sino la legitimidad de cualquier acto. Y la legitimidad se determina crecientemente desde el bien común” (2010:139)

¹¹⁵ En otro momento nos detendremos a considerar el momento negativo al interior de la propia Totalidad comunitaria y las exterioridades que ella misma genera, que son las que permiten el cuestionamiento de las relaciones de poder y dominación que padecen. En caso de las mujeres, de los niños y las niñas, es un ejemplo, pero también el de familias de religiones diversas a la hegemónica en la comunidad.

aceptan las sanciones, el acuerdo es forzado y no se acata. Hay una especie de sentido común de la justicia que cuando no se ve expresado en la coacción, ésta va perdiendo legitimidad. El exceso en la sanción o la impunidad reducen la factibilidad de la institucionalidad de la justicia. La legitimidad se constituye a partir de una práctica delegada de poder a personas, consejos, que la comunidad concibe como responsables, servidores, pero también en una relación de respeto, muchas veces, como autoridades – sobre todo en los casos en donde lo que podríamos llamar el «campo político» no puede distinguirse analíticamente, desde la modernidad, del «campo sagrado». En todo caso, es la legitimidad y no la fuerza la que les permite su eficacia.

2. Los principios fundamentales de la vida común

Cada una de las esferas analíticamente descritas contaría, de manera subyacente, con principios que nos permiten comprender el marco ético-mítico y el horizonte político comunitario. El principio material afirma y desarrolla la vida en comunidad. El principio formal parte de que el consenso de la comunidad, como constructora de Totalidad, es la fuente de su legitimidad. Por último, el principio de factibilidad, lo que determina su eficacia, es el cumplimiento de lo éticamente posible y, este sentido, radica en la capacidad de mantener la reproducción de la vida en común, trabajando por un bienestar compartido y protegido con sus propios mecanismos.

Cuando se afirma y desarrolla la vida en comunidad, se constituyen vínculos afectivos, simbólicos, reproductivos, que le dan un orden; de ahí deriva su propia racionalidad, la forma que cobra, dependiendo, también, del territorio y de la historia. Cuando la totalidad construida nace del consenso de la voluntad de vivir de la comunidad, la legitimidad se vuelve eficaz.

La normatividad de la política comunitaria está sustentada en criterios que ya no son los originados en la modernidad burguesa —igualdad, libertad y fraternidad—, sino en la reciprocidad, el acuerdo y lo común. No estamos hablando de valores, sino de principios, la reciprocidad no es un valor, en el sentido que no responde únicamente a un juicio ético antropológico, sino a un principio metafísico que expresa la relacionalidad de la vida en comunidad, un mecanismo que permite la articulación de sus miembros, un vínculo que la constituye y da forma. En este caso, no nos interesa abordar lo político desde el individuo

racional libre, sino desde el acuerdo que mantiene, cuida, repara, conserva y hace crecer la vida comunitaria. *El acuerdo expresa la voluntad de vivir que la comunidad se ha dado a sí misma, es lo que norma y obliga.* La corporalidad viviente de la comunidad, como parte del territorio que habita, también desborda la noción burguesa de fraternidad, en el sentido de que no se es hermano como individuo, sino como comunitario, miembro de algo más, parte de un todo y, además, no se configura una ruptura con lo que en la modernidad ha sido llamado «naturaleza» sino, más bien, una conexión profunda con la reproducción, en general, de la vida en el territorio, venciendo, así, rasgos antropocéntricos y objetivantes.

3. Pretensión política de justicia

Toda comunidad pretende vivir en tranquilidad, en paz, en equilibrio. El horizonte no es la felicidad individual, sino el bienestar comunitario, en todo caso, el primero estaría subordinada al segundo. *Lo justo es la manera en la que la comunidad se asegura a sí misma vivir bien.* La pretensión de justicia en las decisiones assemblearias o en otros espacios de deliberación que se da a sí misma, se basa en la legitimidad que la participación de la comunidad funda.

Pero la pretensión de justicia rebasa el orden de la Totalidad de la comunidad y se expresa en el antagonismo con la Totalidad del Estado-nación moderno, monolítico, capitalista, que busca hacerla desaparecer. El desmantelamiento de las comunidades desde el siglo XIX por la privatización y desamortización de las tierras en nuestro país, la embestida contra las victorias obtenidas en la Revolución Mexicana —como el ejido, el derecho a la educación, los derechos laborales— desde la aplicación de políticas neoliberales, da cuenta del grado de exterioridad que mantiene en el sistema y, su pretensión de justicia, también nace desde ahí. Desde una dimensión crítico-negativa, dicha pretensión de justicia se constituye por la negación de la que es objeto por parte de la Totalidad. El bien común se construye a la par de un momento crítico, es decir, el momento crítico no es posterior, sino que ha estado ahí desde que la comunidad ha debido enfrentarse con modos de producción y de relación social que amenazan con destruirla.

I.II. El momento crítico de la comunidad

La exterioridad de la persona es distinta de la exterioridad de la comunidad. Aunque la persona, para Dussel, siempre muestra el rostro de un pueblo, de una historia, de una lengua, es ella quien expresa a la comunidad. Lo que nosotras sostenemos, es que, además de la persona como sujeto metafísico y corporalidad viviente, también la comunidad se expresa a sí misma, como sujeto constituido por un tipo de vínculo entre las personas, un vínculo que es exterior a la relación social del capital —del cual habría que dar cuenta— y como corporalidad territorial, que hace manifiesta la materialidad de la vida en común. Con diferentes niveles de exterioridad, derivados de los diferentes grados de participación en la Totalidad, las comunidades no sólo expresan subjetividades, sino formas en que la vida humana se organiza para reproducirse.

Estas formas se han mantenido en la historia expresadas en distintas maneras de reproducir la vida en común, enfrentándose a diversas expresiones de la Totalidad. Lo que nos interesa, en el momento crítico, es comprender cómo se constituye la exterioridad de la comunidad en su crítica al orden vigente, a la Totalidad de la Modernidad eurocéntrica, capitalista, colonizadora, racista, patriarcal y heteronormada, que la niega, pero de la cual también, en algunos sentidos, participa. Los principios normativos críticos negativos de la comunidad organizada parten del principio material crítico de la defensa, cuidado y reproducción de la vida y los bienes en común que están siendo despojados por los megaproyectos, la urbanización y el despojo de las tierras por las empresas transnacionales. En su dimensión formal de legitimidad, el principio es el consenso de la comunidad como oprimida por un sistema que ha decidido subordinarla —cuando no destruirla—, apropiarse de sus culturas para folklorizarlas, deslegitimar a través de recursos jurídicos sus propias formas de deliberación, decisión e institucionalidad, trabajar en la ciudadanización y modernización de los vínculos que trastocan el tejido comunitario. El principio formal crítico de legitimidad, en este sentido, defiende el proceso a partir del cual se instituyen formas de representación, mecanismos de deliberación y decisión que hacen frente a una Totalidad dispuesta a despojarles su legitimidad a partir de la defensa de un Estado de derecho fetichizado.

Mientras que la separación de la dimensión estatal de la esfera de participación ciudadana es cada vez mayor en la sociedad moderna, en la comunidad, dicha separación encuentra sus diques de contención con el poder que tiene la asamblea para destituir los cargos en caso de que no se cumpla con los objetivos o la ética exigida y para ofrecer espacios de deliberación colectiva en los que la participación directa de las familias y sus miembros orienta la reflexión comunitaria y las decisiones que se derivan de ella. La comunidad establece, entonces, una legitimidad desde su forma constitutiva e institucional hasta sus mecanismos de reproducción, muy distinta de la moderna y que, hoy por hoy, muestra incluso, su fuerza efectiva en un mundo en el que la fragmentación, la individuación inconexa, reinan como principios hegemónicos de la constitución de lo social.

Una de las críticas más recurrentes a las formas de organización comunitarias es que no cumplen el último principio crítico: el de la factibilidad. Porque se piensa que no están encaminadas de manera clara y directa a la ruptura con la Totalidad para la construcción de una nueva, distinta y más justa. Sin embargo, esto no es precisamente así. Aunque la dimensión local en la que se juega la construcción comunitaria pareciera ser un límite del horizonte político crítico, lo cierto es que, sobre todo desde el inicio de la década de los noventa, la articulación de los pueblos originarios y comunidades a partir del rechazo al discurso de celebración del quinto centenario de la conquista —como “encuentro de dos mundos”— emprendido por los Estados-nación latinoamericanos, surgió un impulso que les ha movilizado para el fortalecimiento de sus lazos, que buscan no sólo mejorar la propia experiencia interna y compartir las estrategias que se han utilizado, sino constituirse como ejemplos de organización que apuestan por multiplicarse, restándole poder territorial al Estado desde una forma política alterna.

En este sentido, el principio de factibilidad crítico muestra una estrategia encaminada a la expansión territorial que detenga la explotación y el despojo capitalista y al reconocimiento por parte del Estado que lo obligue a respetar la legitimidad de su propio funcionamiento¹¹⁶. No es posible reproducir la vida en común en un sistema que privatiza y

¹¹⁶ Al respecto, Jaime Martínez Luna señala: “Mediante la comunalidad poco a poco vamos resolviendo los problemas locales, pero los que tenemos regionalmente están ahí, en manos de quienes siempre nos han sujetado. Un ejemplo de esto es la explotación de los bosques, donde algunas comunidades han logrado empresas forestales, pero los problemas de mercado, de caminos, etc., debemos enfrentarlos todos. No es

vuelve mercancía los bienes naturales, no es posible la vida en común en una relación de constante competencia en la que la dominación del Otro se ha naturalizado.

Ahora bien, respecto de la función crítica de la comunidad, partimos de que su exterioridad es profética y mesiánica, es decir, anuncia la caída de los pilares que sostienen la Totalidad que se ha fetichizado y es fuente de construcción de nuevos cimientos emanados de una pretensión de justicia que mantiene, de manera integrada, dimensiones de la existencia que la Totalidad niega: la relación con la tierra, la memoria con el territorio, los bienes naturales como comunes, el vínculo comunitario tejido desde las familias, el trabajo colectivo, la reciprocidad, la autodefensa comunitaria, la institucionalidad y la democracia directas. Lo que la Totalidad moderna liberal capitalista afirma es la tierra como propiedad privada, el desarraigo, el olvido de la historia, la naturaleza como objeto de explotación, lo mismo el ser humano; el individualismo y la competencia, la democracia burguesa fetichizada y el monopolio de la violencia por parte del Estado.

En los casos de mayor exterioridad, sobre todo en el caso de las comunidades originarias, con una fuerte identidad derivada de su quehacer cotidiano, arraigado profundamente a una historia de su ser-estar-hacer comunitario, la reproducción de la vida está engarzada a la comunidad que *pertenece* a un territorio, constituye valores de uso y por tanto, si se quiere, subjetividades que muestran un Otro, una Otra, no en el rostro de la persona, sino en el sujeto que la propia comunidad construye: yaquis, de la Mixteca, ñu saavi, purépechas, tzeltales, tzotziles, nahuas, ronda campesina, policía comunitaria, “los panchos” —como se conoce a la OPFVII—.

Las comunidades concretas mantienen un grado de exterioridad con respecto al Estado-nación que las ha negado durante siglos, pero también con la sociedad moderna. En esa negación, su construcción, preservación o reactivación, muestran a sujetos políticos comunitarios que constituyen sus propias institucionalidades, sus mecanismos de deliberación y su antagonismo con la voluntad de poder de la institucionalidad moderna del mercado capitalista —tanto el legalizado como el que no—, del individuo moderno que se considera a sí mismo el principio y el fin de la política, que se disgrega en sociedades donde deviene, cuando mucho, en ciudadano, que defiende la propiedad privada como

posible encarar obstáculos mayores desde la localidad. Tenemos la necesidad de una unión mayor y de una mejor definición del futuro.” (2010:93)

derecho humano, que se vuelve centro y emperador de la naturaleza y, a la vez, dominador del Otro. Aunque, hay que decirlo, toda comunidad participa de algún modo en el sistema: la colonización, el Estado nación y la propia lógica expansiva del capitalismo impiden una exterioridad total y absoluta. Eso que Dussel denomina “trascendentalidad interna” del Otro como Otro, visto desde la dimensión comunitaria, *da cuenta de la negatividad interna que actualiza la exigencia de trascender la injusticia de la Totalidad. Aquí radica su potencia crítica como sujeto político antagónico.*

Pero es necesario, también, que comprendamos el momento crítico que se da al interior de la comunidad, desde las exterioridades que ella misma genera. En el 2010, cuando las mujeres de la comunidad de la Costa Chica y Montaña de Guerrero se organizaron para constituirse como promotoras de justicia ante la insatisfacción por la resolución de conflictos derivados de la violencia dirigida hacia ellas como mujeres, se enfrentaron a la Totalidad de una cultura patriarcal y machista que impregnaba la institucionalidad comunitaria. Cuando las compañeras que conformaron el Ejército Zapatista de Liberación Nacional lanzan su Ley Revolucionaria de las Mujeres¹¹⁷, daban cuenta de una necesidad establecida desde el inicio de la lucha que mostraba las diferentes dimensiones en las que su existencia era negada tanto por la Totalidad comunitaria como por la del Estado-nación neocolonial y capitalista. En estos ejemplos, *la exterioridad de la comunidad se expresa en el rostro de una parte¹¹⁸: las mujeres.* Y esto ha sido fundamental en la transformación de la justicia comunitaria que ha debido repensarse y reorganizarse para responder a sus demandas.

¹¹⁷ Para comprender su alcance, la citamos: Primero.- Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación. Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación. Séptimo.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.

¹¹⁸ “La parte de los sin parte” como la llamó Ranciére en *El desacuerdo*, sujetos de litigio “con su propia lógica política que es el resultado del anudamiento singular del efecto de igualdad con la lógica desigualitaria de los cuerpos sociales que constituye lo propio de la política” (1996:96)

Las y los jóvenes, por su parte, también han venido interpelando a los poderes gerontocráticos que se han anquilosado en algunas comunidades; cuestionando el conservadurismo tradicional, algunas jerarquías; buscando introducir nuevas instituciones y prácticas con las que se sienten más afines. Los festivales culturales y la radio, son un ejemplo en la OPFVII de organización de las y los jóvenes que han venido incorporándose a la vida comunitaria. Sin embargo, no en todos los casos esta integración ha sido efectiva. En las entrevistas y talleres que impartimos con las Rondas Campesinas de Cajamarca, uno de los problemas recurrentes era, precisamente, la poca o nula participación de las y los jóvenes quienes, en gran medida, inmersos en el proceso de mudanza hacia la ciudad, hacia la lógica social de vinculación y al alcance de metas centradas en el aumento de la calidad de vida que individualmente poseen, no parecieran mostrar compromiso ni interés en darle continuidad al proyecto de justicia comunitaria.

La Teología de la Liberación, la doctrina de los Derechos Humanos y el Feminismo han sido elementos que de manera constitutiva —en el caso de la primera— y reconstitutiva han jugado un papel importantísimo en la reivindicación de principios ético-políticos como comunidad, de la participación activa de las mujeres en el consenso y en el proceso de impartición de justicia y en el cuestionamiento constante sobre las sanciones y la manera de reestablecer el bienestar de la vida comunitaria.

La “opción por los pobres” de los catequistas que fundaron las Rondas Campesinas cajamarquinas y su cuestionamiento al modelo de desarrollo capitalista fue fundamental para orientar su horizonte crítico hacia la recomposición del campesinado en una fuerza política que se enfrentara al racismo y al clasismo de la sociedad peruana y del Estado. La incursión de ONG’s defensoras de los derechos humanos y el condicionamiento jurídico nacional e internacional que parte del reconocimiento de la justicia comunitaria, siempre y cuando no se vean afectados los derechos fundamentales, ha llevado a las comunidades a repensar la manera en la que han venido sancionando y coaccionando, sobre todo, en los casos de castigo físico que, en el caso de las Rondas, llevó, al inicio de su conformación, a dar muerte a grandes abigeos con quienes las comunidades estaban en radical enfrentamiento. O, también en el caso de la OPFVII, constituida por familias nacidas en contexto de marginalidad que suelen estar atravesados por la violencia, a dar resoluciones deliberadas donde los castigos físicos no son ya la respuesta. En el caso de la CRAC,

fundada desde la Teología de la Liberación y el paradigma de los derechos humanos, este proceso se dio desde el inicio; sin embargo, hubo que ir trabajando, después, la organización del sector de mujeres que se veían afectadas por el machismo.

Hoy por hoy, por ejemplo, en el caso de las Rondas, jueces de paz o los propios ronderos toman cursos de “igualdad de género”, de “empoderamiento de las mujeres campesinas” y aunque, desde lo que alcanzamos a percibir, falta aún mucho trabajo en este sentido, se ha logrado poner el tema sobre la mesa y poco a poco, las campesinas, históricamente dominadas como pobres y como mujeres, empiezan a participar con más confianza en las asambleas, reuniones, a ocupar cargos importantes dentro de la organización y a recuperar en sus manos la coacción dirigida especialmente hacia ellas.

La interpelación mutua entre derechos humanos-feminismo y las comunidades, no ha sido sencilla. Sus presupuestos fundamentales parten de construcciones de sentido muy distintas. El acento que el mundo campesino pone en la familia como la base de sus vínculos comunitarios condiciona, en muchos casos, las perspectivas sobre cómo resolver el problema de la violencia hacia la mujer en el ámbito de lo doméstico. Mientras que las familias, las rondas, las propias víctimas no buscan, mayoritariamente, la emancipación de la mujer del varón que la golpea cuando llega borracho después del trabajo en la *chakra*, sino la reconciliación, la preservación de la familia, para las organizaciones feministas, estos mecanismos de resolución son insuficientes y no logran vencer el peligro en el que dichas campesinas están inmersas.

Hay una tensión constante en la manera en la que se juega la exterioridad de las mujeres en el mundo de vida comunitario, de manera interna, pero también con actores externos que, desde la presión jurídica o desde la interpelación dialógica, muestran la complejidad de un problema que sigue aún sin resolverse. En otra ocasión en esta tesis hemos mencionado que nos parece que, en este sentido hay aún tanto qué comprender e investigar, que hemos optado por darle la importancia que merece, darle exclusividad en un trabajo posterior. Pero mostramos ya algunos rasgos que nos parecen imprescindibles para pensar, aunque de manera muy incipiente, *la construcción de un horizonte crítico comunitario basado en la experiencia de las mujeres como exterioridad de la Totalidad transida de machismo en sus territorios.*

Ahora bien, toda experiencia de justicia comunitaria se funda en la crítica al derecho moderno, al que conciben ajeno, invasivo e impositivo y, por tanto, injusto: desde el reconocimiento más simple del derecho como una especie de “justicia para ricos”, al que sólo se pueden llevar casos que alcancen o rebasen cierta cantidad económica y no otros de menor cuantía —que son los más recurrentes en la comunidad—, pasando por los costos impagables del proceso judicial y la desconfianza en las instituciones del Estado por corruptas o ventajosas al mejor postor, hasta la crítica a las bases sobre las que se cimienta el derecho que, en gran medida, reproduce el horizonte de sentido moderno liberal que tanto las ha debilitado.

La justicia comunitaria, hasta ahora y gracias al 169 de la OIT, especialmente la de los pueblos originarios, ha logrado descomponer el monolito jurisdiccional del Estado y poner en cuestión el derecho de la Nación y la soberanía sobre territorios a los que pertenecen comunidades que apelan a un derecho anterior de posesión o derivado legalmente —por ejemplo, después de la Revolución Mexicana— y, por tanto, a una autonomía que el Estado debe respetar. En este sentido, la crítica al sistema vigente atraviesa por denunciar la no factibilidad ética de un Estado que niegue la constitución política y jurídica de las comunidades, su control territorial y la autogestión de sus bienes naturales.

Aquí el problema se presenta, sobre todo, en el caso de las comunidades urbanas como la OPFVII, porque el aparato jurídico moderno no las reconoce, ya que no son propiamente pueblos originarios, ni se adscriben como tales. Y, entonces, nos obliga a pensar la legitimidad de sus instituciones de justicia en la propia forma comunitaria, como una práctica política subversiva que, sin reivindicar “usos y costumbres”, sin partir de una identidad étnica o rural, tiene sus propios principios y su propio horizonte liberador.

La experiencia comunitaria popular en la urbe, hace de la dimensión de la justicia una tarea que busca acabar con las desigualdades de clase. Cuando piensan en justicia piensan en salud, educación, cultura, que les son negadas por la dinámica de marginación y explotación capitalista de la ciudad. La pretensión de justicia de estas experiencias participa, además, del horizonte ideológico de la izquierda moderna que ha debido resignificarse desde su contexto y a partir de su propio proyecto. El horizonte del socialismo, del comunismo, los mecanismos de centralismo democrático, se articulan con

la configuración propiamente comunitaria de la organización en una rica tensión y complejidad que ya ha dado sus frutos y que evidencia su factibilidad.

I.III. El momento crítico positivo-creador de la justicia comunitaria

Cuando una comunidad recupera el territorio que ha perdido a causa de las leyes, cuando la lucha por la tierra en común vence el despojo, cuando se reactivan formas de organización comunitarias por barrios, esquinas, conformando asambleas vecinales o generales, comités, se reinstituye el poder territorial de la comunidad que, aunque no logra destruir la Totalidad de la modernidad capitalista, ni siquiera del capitalismo nacional, rompe su continuidad espacial y de sentido.

Cuando Cherán logró sacar a los talamontes y a todo el corrupto sistema político y judicial municipal, recuperando en manos del pueblo purépecha asentado en el territorio el control y la gestión de los bienes naturales y reorganizando su forma política con base en la memoria de prácticas históricas de deliberación, seguridad y resolución de conflictos, el momento positivo creador que recuperó formas políticas como las asambleas, las comisiones, el consejo, llevó a cabo un trabajo de legitimación doble. Doble porque, por una parte, era necesario obligar al Estado mexicano a que la reconociera y respetara y, por otra, porque también era necesario conformar un consenso explícito que creara y diera el visto bueno de las instituciones por crear.

En el primer sentido, un equipo de abogados y abogadas solidarias emprendieron el proceso legal que culminó con el reconocimiento del Instituto Federal Electoral, cuyos funcionarios se convirtieron en observadores, e incluso escrutadores de los procesos de elección y rotación de cargos. En el segundo, la reactivación de las asambleas por fogatas, por barrios que, cuando el estallido, se habían organizado para resolver la seguridad y la alimentación común, sobre todo, pero que se establecieron como espacios de deliberación política, ha sido una de las creaciones institucionales y núcleos de participación fruto del derrumbamiento de la antigua Totalidad y de la construcción de la nueva.

Lo mismo sucede con los caracoles zapatistas como instituciones de autogobierno que, a partir de la recuperación del territorio y de la reorganización política de las comunidades, ha trabajado durante décadas en la construcción de una justicia que mejore sus condiciones

de vida, de salud, de educación y han construido clínicas, escuelas, hospitales, espacios culturales, de deliberación y decisión política y productiva, y han establecido modos de producción, ahorro, intercambio y consumo, recuperando el territorio y los bienes naturales de manos no sólo del Estado, sino del capital.

El nuevo poder constituyente, la nueva legalidad, es una larga transición en este nuevo orden comunitario que tiene una pretensión crítica política de justicia, en el sentido que orienta su *praxis* liberadora hacia la construcción de un nuevo orden que repara la negación del anterior, instaurando mecanismos de participación sujetos a mayor responsabilidad. La constitución de la comunidad busca, en la propia organización, en el propio ser-hacer-estar comunitario la consecución de la justicia. *La forma comunitaria, en este sentido, no se constituye únicamente como una mediación, como podría serlo el partido, el sindicato, sino que es ella misma un fin político.*

I.IV. Conclusiones

El acercamiento que hemos intentado llevar a cabo entre la Filosofía Política de la Liberación y las experiencias comunitarias como sujetos políticos es incipiente. Apenas muestra algunos elementos que servirían para un análisis ulterior, más profundo y esquemático. Sin embargo, nos parece que hemos avanzado lo suficiente para justificar el marco teórico de la Política de la Liberación como una herramienta comprensiva de las experiencias comunitarias.

La división entre los momentos de la política de la liberación —arquitectónico positivo, crítico-negativo y crítico positivo—, nos ha sido útil para formular una especie de Totalidad comunitaria que se encuentra en situación de exterioridad frente a una política moderna que ha hegemonizado el sentido de “lo político”. Además, nos ayuda a comprender la *praxis* político-comunitaria de los pueblos y los barrios que buscan construir una nueva Totalidad, provocando una discontinuidad en la dominación territorial que, aunque aún no logran la destrucción de la Totalidad en una dimensión espacial nacional, sí que logran, en diferentes niveles, vencer localmente sobre ella. Por último, nos permite pensar en el ejercicio de una *potestas* que es singular, porque es comunitaria.

El momento positivo de la política de la liberación puede ser aplicado para comprender las propias transformaciones de las comunidades campesinas, urbanas, de pueblos originarios, en su victoria frente al Estado y al capital, no en el sentido de que los venza de manera total —al nivel nacional siguen siendo hegemónicos y ni qué decir del internacional— pero sí en el sentido que provoca en ellos una fractura, y no de cualquier tipo, no arbitraria, no nace de fuerzas de la ilegalidad que establecen su propia jurisdicción arrebatándole el monopolio de la violencia al Estado, como lo que vivimos ahora con el narcotráfico, sino, más bien, *una fractura que obedece a la práctica de una forma de hacer política antagónica y que se ha configurado desde la experiencia de una exterioridad comunitaria que no renuncia a su derecho a existir.*

II. La analéctica de la liberación: saber escuchar, saber interpretar y saber servir. La Filosofía de la Liberación y la justicia comunitaria¹¹⁹

*La filosofía es oído a la voz histórica del pobre,
del pueblo; compromiso con esa palabra;
desbloqueo o aniquilación de la totalidad
antigua como única y eterna;
riesgo en comenzar a decir lo nuevo y,
así, anticipación de la época clásica,
que es cuando las cosas hayan ya sucedido
y sea el tiempo de cosechar los resultados,
nunca finales, siempre relativos,
de la historia de la liberación humana.
Dussel. Método para una filosofía de la liberación*

La historia de las últimas décadas está marcada, sin duda, por un amplio número de acontecimientos que han implicado diversas formas de resistencia a un modelo de lo humano y del ser totalizado con pretensión de imponerse, sin más, en todos los rincones del planeta. Estos acontecimientos han permitido percibir con claridad la presencia de aquellos elementos que, excluidos sistemáticamente por la totalidad hegemónica, inauguran un conjunto de batallas de liberación cuyo fin no es otro que la reivindicación cabal de todos y cada uno de los derechos que les habían sido negados. El empobrecido que reacciona contra el sistema económico que lo margina, el indígena que clama su autonomía frente al orden colonial que lo desestima, el pueblo latinoamericano que, alzado en armas, se levanta contra el sistema imperial que lo exprime y explota, o la mujer que se defiende de la violencia de las relaciones de poder machistas, son todos ellos ejemplos de una exterioridad que, en la lucha, interpela a la Totalidad, con vistas a crearla desde ese Otro, que, en ella misma, es tradicionalmente invisibilizado.

Ahora bien, para escuchar, comprender y luchar con ese Otro que irrumpe y cuestiona, dentro de la cotidianidad óptica, la totalidad ontológica fundada en una idea particular del ser (lo blanco, lo bello, lo culto, lo moderno, lo racional, etc.), precisamos de un método

¹¹⁹ Una primera versión de este texto fue presentado como material expositivo en el Seminario de “Filosofía de la Liberación: Perspectivas y Prospectivas”, organizado por la Asociación de Filosofía y Liberación, en agradecida colaboración con nuestro amigo David Pérez Nava. Nos pareció pertinente incluirlo porque se detiene a pensar el método analéctico de la Filosofía de la Liberación en el que encaminamos nuestra pesquisa. Además, porque nos permite comprender el aparato teórico que justifica la tarea de encontrar las semejanzas entre las experiencias de justicia comunitarias y, por consiguiente, avanzar en el camino lógico de establecer algunas categorías filosóficas para pensar la justicia desde la comunidad, tema que abordaremos en el apartado siguiente.

que sea capaz de reformular “esa cierta visión pensada de la totalidad fluyente que nos rodea” (Dussel, 1974:15) y el propio método que la filosofía occidental ha puesto en práctica. Con la dialéctica tradicional —sin importar el curso exacto de su desenvolvimiento— el pensamiento era incapaz de incluir a la exterioridad como un momento fundante, originado desde el más allá de la Totalidad, de un nuevo sistema ahora reformulado creativamente; se trataba, a lo sumo, de una expansión de lo mismo a partir de sí mismo y, en consecuencia, de una concepción del Otro desde la Totalidad. Cuando Hegel, en este sentido, afirma en su *Filosofía de la historia universal*, que lo que sucede en América —pensemos, por ejemplo, en las guerras de independencia hispanoamericanas— no es más que un eco o una resonancia de la vitalidad propia del viejo mundo —reflejada, en este contexto, en los simbolismos propios de la Revolución Francesa y las ideas ilustradas—, no está haciendo más que reducir las particularidades del Otro al fundamento de una Totalidad que, ciertamente, no le es propia y le niega. Lo que sostendrá la Filosofía de la Liberación es que la dialéctica, pretende, pues, pensar la exterioridad de una Totalidad hegemónica que, por partir de una lógica univocista del ser, es incapaz de dimensionar adecuadamente la absoluta novedad que significa la interpelación del Otro.

De lo que se trata ahora es de construir un método a partir del cual la Totalidad pueda ser pensada negativamente desde la alteridad, es decir, un método que permita mostrar al Otro no como una forma diversa en la que el ser como fundamento se muestra, sino, más bien, como un Otro que tiene como fundamento una manera distinta de predicar y ejercer el ser. La Totalidad hegemónica, moderna-occidental-europea, no agota, pese a sus innegables deseos, los modos de decir y ejercer el ser. Tampoco logra su total subsunción ni aniquilación. La alteridad que se construye a partir de una relación de semejanza por la negatividad que padecen de un mismo sistema, pero, también, en términos positivos, del horizonte ético de defender el principio material de la vida. Es a partir de estas premisas básicas, que la Filosofía de la Liberación optará por el camino analéctico, como un método capaz de orientar la reflexión no sólo al mundo de las ideas, sino a la transformación de la *praxis* y a la construcción de horizontes de sentido liberadores.

Hemos dividido este apartado en tres partes, atendiendo al análisis y al acento puesto sobre algunos ejes que nos han parecido por demás sugerentes en la obra *Método para una filosofía de la liberación*, publicada en 1974. La primera consiste en una síntesis de la

genealogía que hace Dussel del método dialéctico en el pensamiento filosófico occidental; la segunda, la explicación teórica del método analéctico como un saber escuchar, interpretar y servir y, por último, la tercera, un breve apartado de conclusiones a modo de preguntas con el fin de provocar la discusión.

II.I. Genealogía del método dialéctico en el pensamiento filosófico occidental

Para comprender y enmarcar el método para una Filosofía de la Liberación, necesitamos remitirnos a tres obras fundamentales del autor porque son una clara muestra del tránsito teórico que lleva a cabo luego de la lectura que hizo de *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Levinas, a finales de los años sesenta, misma que le llevó a incorporar a su aparato crítico la categoría de “exterioridad” o “alteridad”. Una de ellas es *El dualismo en la antropología de la cristiandad* —escrita en el 68, pero publicada con modificaciones hasta el 74—, que muestra el paso de una filosofía aún enmarcada en una especie de dualismo ontológico hacia la apertura metafísica de la alteridad. Lo que se desmonta en este momento es, sobre todo la ontología Heideggeriana y el dualismo de la cristiandad, dando el paso de una ontología univocista a una metafísica de la alteridad y afirmando, también, la unidad de la persona en la exterioridad.

La metafísica ahora cobra para Dussel —sostiene García— el sentido que le da Levinas: lo que está más allá del ser, de la Totalidad. La metafísica significa así la superación de la ontología propia de la antropología cristiana y el redescubrimiento del ámbito de la alteridad originaria (García, 2003:85)

Por su parte, en *Para una destrucción de la historia de la ética* (§11-15) —publicada en 1972—, Dussel, leyendo a Kant, advierte que el fundamento ontológico del pensamiento moderno se encuentra en la subjetividad, pero aún no ha puesto a cuestión el método de dicha ontología. Esta problemática la recuperará en *Para una ética de la liberación* —publicada en 1973—, en donde, avanzando en su pensamiento logra dar cuenta ya del “solipsismo de la Totalidad” y de la necesidad de hacer una “detenida destrucción de la historia de la mismidad”¹²⁰ (Dussel, 1973, Tomo I:104).

El héroe, de la ontología de la Totalidad, no comete falta moral ni tiene conciencia de culpabilidad

¹²⁰ En este texto, nuestro autor apunta, incluso a la posibilidad de escribir una nueva obra que se titularía “Para una nueva destrucción de la historia de la ética” que, a pesar de no ser publicada como tal, se convierte en uno de los ejes de sus obras posteriores.

cuando mata en la guerra a otro hombre, al enemigo, sea ésta la guerra de los griegos libres por su patria contra los bárbaros, sea la guerra moderna en la que un nazi mata a un judío, o, cuando en la "competencia" capitalista, un burgués logra mayor ganancia: venciendo en los negocios a su oponente en el mercado, o vendiendo la muerte de otros hombres en la industria de los armamentos. Antes aún los conquistadores dominaron al indio; los negreros vendieron africanos como "instrumentos" (esclavos), y el gentleman ocupa el Asia. ¿Qué tipo de ontología justifica esas matanzas del héroe? ¿Qué tipo de lógica dirige la argumentación de tales injusticias? Para poder matar a otro hombre en la "inocencia", la virtud y el deber, es necesario primeramente que el héroe revista al Otro de la impersonalidad del "enemigo" (no se puede matar a un "Tú", sino a un degradado "él"), sin la cual la guerra es imposible. Pero ver al Otro como enemigo ha significado: por una parte, considerarlo como "lo otro" diferente dentro de la Totalidad de "lo Mismo" (en los ejemplos dados: lo helénico, nazi, capitalismo o el colonialismo); por otra, ese "lo otro" como inquietante parte interna que pretende, en un momento, evadirse de la Totalidad y convertirse en "el Otro" exterior y dis-tinto; por último, a ese Otro que pretende subvertir la seguridad del Todo, el enemigo, es necesario aniquilarlo por el "bien del Todo". (Dussel, 1973, Tomo II:13-14)

Nuestra hipótesis es que justo la genealogía que hace de la dialéctica en la obra que hoy nos ocupa, responde a ese trabajo inicial que aparece en *Para una ética de la liberación*, en el que ya, de manera explícita, está poniendo en cuestión si la "tematización dialéctica" es un "límite para pensar" (Tomo II, §35) y proponiendo la necesidad de un método para la Filosofía de la Liberación (capítulo VI del tomo II) que sea capaz de trascender el horizonte ontológico de la filosofía occidental.

América latina, nuestro mundo cotidiano y no-filosófico del cual surge la filosofía si es real y no sofisticada, es una cultura *dependiente*. Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde *fuera*; siendo oprimidos, el *fuera* es el que ejerce sobre nosotros su voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser está oculto, sutilmente oculto; lo que se le ocultaba era, justamente, el ser un *ser-oprimido*, colonial, ontológicamente dependiente. La tarea filosófica y política en América Latina, la que intente en verdad superar la modernidad del sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente. (Dussel, 1973, Tomo I:152)

Habría que decir también que el *Método para una filosofía de la liberación* es la segunda edición y el resultado de una revisión exhaustiva de una obra publicada en Mendoza en el año 72 y titulada *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Desde 1970, Dussel había impartido cursos sobre dialéctica y el texto daba cuenta de los resultados de ese estudio. En su "Autopercepción intelectual" publicada por la Revista Anthropos (1998) nuestro autor sostiene que en esa época "se estudiaba mucho —a Hegel— ya que era el segundo centenario de su nacimiento" (Dussel, 1998:21). Además, y con mayor relevancia, en ese momento "la juventud universitaria y

obrera, al igual que numerosos movimientos de diversa índole, se inclinan cada vez más (...) a buscar dentro de una conceptualización dialéctica el método para interpretar el cambio revolucionario”¹²¹ y lo que Dussel intentará es dar cuenta de cómo fue posible la aparición del pensar dialéctico en Europa para, entonces, formular un sistema interpretativo latinoamericano de liberación. No obstante, como lo comenta en la introducción a la segunda edición, su primer acercamiento se mantenía aún “inscrito en la totalidad ontológica” (Dussel, 1974:11). No hay, como sostiene García, “una idea clara y definida —aunque ya sugerida— del método analéctico [aunque sí intuía] inequívocamente el problema de la superación de la ontología tanto de Hegel como de Heidegger a través de Levinas” (García, 2003:112). Tema que estará presente, como hemos sugerido arriba, en *Para una ética de la liberación*, en la que ya empieza a construir nuevas categorías y a “desarrollar una nueva arquitectónica” (Dussel, 1998:21).

Desde la "Alteridad" surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida no sólo para América latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. (Dussel, 1973, Tomo I:12)

En el *Método...*, estas cuatro edades de la filosofía van estudiándose de manera sistemática para dejar en claro la novedad de la Filosofía de la Liberación en la historia del pensamiento mundial. En el siguiente cuadro damos cuenta de dichas edades, intentando sistematizar de manera general el recorrido genealógico que el autor lleva a cabo:

Edades de la filosofía	Filosofías	Camino/Método	Dirección o punto de llegada	
Primera edad <i>Fisiología</i>	Filosofía griega antigua Platón, Aristóteles	Dialéctica exolutiva	El ser que se impone (<i>physis</i> divinizada)	Allende
Segunda edad <i>Teología</i>	Filosofía medieval Plotino	Dialéctica exolutiva	El ser que se impone (Dios)	Allende
Tercera edad <i>Logo-logía</i>	Filosofía moderna Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Husserl	Dialéctica involutiva	El sujeto que pone al ser	Aquende

121 Cita de la contraportada del libro *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, recuperada en la reseña de Gloria Prada. Puede consultarse en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4458/265a-cuyo-1972-tomo-08.pdf

<i>Transición</i> 1) Exterioridad 2) Antropología 3) Trascendencia 4) El Otro 5) Mundaneidad, Totalidad intotalizada	1) Schelling- viejo, Kierkegaard 1) Feuerbach, Marx 2) Heidegger 3) Levinas 4) Zubiri, Sartre	Dialéctica poshegeliana	1) El Señor del ser, apertura meta-física al Otro 2) Ser humano carne y hueso-superación de la ontología 3) Experiencia fáctica de la vida 4) El absolutamente otro 5) horizonte del mundo	1) Exterioridad teológica 2) Aquende antropológico 3) Trascendencia 4) Exterioridad equivocista 5) Exterioridad de lo real
Cuarta edad <i>Filosofía de la liberación</i>	Filosofía de la Liberación	Analéctica	El ser como servir al otro que sufre	Exterioridad antropológica

Es así, pues, que la Filosofía de la Liberación latinoamericana aparece como la superación de la ontología dialéctica, mostrando que más allá de la identidad y la totalidad a partir de las cuales se piensa en Occidente, se encuentra un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico o alterativo.

La ontología es un pensar el fundamento, el ser de la Totalidad vigente. El proyecto (...) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (ouk-tópos: «lo sin lugar» en la Totalidad): el pro-yecto de la liberación del Otro (Dussel: 1998:21).

Debería, entonces, este proyecto de liberación del Otro constituirse en el eje del pensar filosófico latinoamericano. Ahora bien, lo que Dussel llama la «prehistoria de la filosofía latinoamericana» está inscrito, precisamente, en esta genealogía, que vendría a ser el “antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano” (Dussel, 1974:176). Sobre todo, el acento está puesto en lo que hemos catalogado nosotros como “la transición” entre la edad moderna, en la que todo el pensamiento se encuentra dentro de la inmanencia de la subjetividad y la nueva edad —o *transmodernidad*— que se abre con la propia Filosofía de la Liberación.

De los poshegelianos, Dussel asumirá distintos momentos de su crítica, que, no obstante, no deja de ser moderna y, de Levinas, sus planteamientos contra la ontología heideggeriana, que no dejan, por su parte, de ser europeos. Es así que llega a la necesidad de emprender un camino distinto¹²² a partir de la propuesta del método analéctico, provocando una “ruptura teórica” (Dussel, 1973, Tomo II:221) que dará lugar a una nueva edad del pensamiento filosófico. “Nuestra superación —sostiene el autor— consistirá en

¹²² “Recordando que método, *metà-ódos*, es subir a través del camino, es saber caminar, es saber resolver las cuestiones que se van presentando, querría indicarles el camino que he seguido. Este camino, aunque no sea el único posible, es un método del pensar.” (Dussel, 1973, Tomo II:221)

repensar el discurso desde América Latina y desde la ana-logía” en una relación “alterativa antropológica” con el Otro, ese que “está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*, más allá del fundamento, de la identidad” (Dussel, 1974:181). La filosofía dusseliana no será ya solamente esa búsqueda inicial del “ser latinoamericano” sino además “el descubrimiento de su ser oprimido y marginado” (García, 2003:91) que es totalizado —y, por tanto, negado— en el ser de Europa y la Modernidad:

América latina es exterior, como América latina, pero de hecho está siendo considerada por Europa como "interior" a ella. Un ejemplo óptico. Hay un *Instituto de América Latina* en Berlín; en Estados Unidos hay ciento cincuenta institutos dedicados al mismo fin. Nuestra América es muy estudiada, sí, es "estudiada" para encontrar los métodos que permitan su mejor "manipulación". Se la estudia, no como exterioridad a la que hay que respetar, sino como objeto al que hay que usar; objeto de un sujeto central que la mira como "cosa" (Dussel, 1979:232)

La nueva filosofía, como Filosofía de la Liberación se establece, al contrario, como una pedagogía analéctica de la liberación que es capaz de escuchar y aprender del proyecto inscrito en la propia negación del Otro, de América Latina, del pueblo pobre y oprimido.

El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*ana-*) que el del mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad: que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia-léctico* es la expansión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de "lo Mismo". El método *ana-léctico* es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad *desde el Otro* y para "servir-le" (al Otro) creativamente.

II. II. El método analéctico. Saber escuchar, saber interpretar y saber servir

El punto de partida del método analéctico, en tanto reformulación no dominadora ni inmoral, de la falsa dialéctica ya anunciada por Feuerbach (Dussel, 1974:182), no puede ser otro más que la exterioridad, lo que implica en sí mismo una superación de la dialéctica precedente en todas sus formas y, en consecuencia, el surgimiento de un filosofar de un cuño completamente distinto. Mientras el método dialéctico, como se dijo, no era más que “el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y del fundamento a los entes” (Dussel, 1974:182), el método analéctico partirá de una concepción del Otro en donde éste constituye un más allá del sistema de la Totalidad. Ya no

se tratará de un Otro que es, como en la dialéctica, una forma diferente de predicar el ser de la Totalidad como oprimido, sino de un Otro que es, simplemente, un Otro como exterioridad, cuya presencia, en consecuencia, es profundamente crítica y potencialmente transgresora de la Totalidad hegemónica. Por ejemplo, la existencia del pobre o del indígena, pensada desde la dialéctica ontológica, sólo puede explicarse como parte de una Totalidad que les ha negado y a la que no han sido capaces de integrarse adecuadamente; desde el método analéctico, en cambio, los rostros de ambos aparecen exteriores a esa Totalidad —pues poseen una especificidad radical que, como tal, no puede hacer más que poner en cuestión al sistema que los excluye— y con toda la legitimidad de trastocarlo, de tal manera que sea posible crear una Totalidad radicalmente nueva. El movimiento dialéctico conquista, domina, se expande; el movimiento analéctico funda, crea, transforma desde la exterioridad vista como alteridad interpelante.

Es por esta razón, que este método, desde el Otro, no se reduce a una mera reivindicación sensible. No se trata, pues, de la sola constatación de su presencia, de una simple aceptación de su existencia física o histórica. Muy por el contrario, el método analéctico implica un compromiso abierto e inmediato a favor de aquel que con su palabra —la del empobrecido que pide pan, la del indianizado que clama justicia, la del esclavizado que implora el rompimiento de sus cadenas— o con el gesto significativo —el de la mujer que llora la opresión machista, el del afrodescendiente que soporta la humillación del blanco, el del homosexual y la lesbiana agraviados en un mundo homófobo— nos interpela y nos llama a asumir el compromiso ético que permita ser Otro al Otro, asumiendo, nuestra propia otredad.

Se trata, así, de un saber oír que permita su mostración total a través de la palabra, pero también de un saber interpretar que desde la situación de dominación a la que éste se halla sometido dentro de una Totalidad que, si bien quiere absorberlo y presentarlo como un elemento más de *lo mismo* que ella representa, lo excluye necesariamente en la cotidianidad de la experiencia. Es un saber oír que, entonces, deviene necesariamente en un saber interpretar que, sin embargo, no se reduce a una mera contemplación teórica sobre el Otro como víctima, pobre o excluido, sino que significa la irrupción de una *praxis* de liberación que, como tal, trata de modificar las condiciones generales de la opresión. Es, también, un saber-servir.

Como afirma Dussel en su *Introducción a la Filosofía de la Liberación*:

la exterioridad vista como alteridad se la entiende en constante lucha por realizar su proyecto humano articulando para ello una praxis que haga posible la utopía del nuevo orden. Esta praxis liberadora está informada por una eticidad que no es la justificadora de la mismidad, sino la creadora del conocimiento de la alteridad (Dussel, 1979:8)

Aquel que escucha el sufrimiento de la víctima, aquel que ha sido capaz de entender la injusticia de la exclusión, es igualmente capaz de transgredir, de múltiples formas y desde múltiples ámbitos, las estructuras que posibilitan la perpetuación del sistema excluyente, lo mismo en el plano de la erótica (relación hombre-mujer, aunque no solo), la pedagógica (padre-hijo), la política (político-ciudadano) o muchos otros. El hombre que es capaz de comprometerse con las reivindicaciones de la mujer, el criollo que se pone de lado del indígena en la lucha por su emancipación del régimen colonial o el burgués que se compromete en la lucha contra un sistema económico a pesar de que le beneficie, son ya muestras de este saber-servir, de esta praxis de liberación, que sólo puede originarse a partir del saber-oír al Otro, propio del método analéctico.

Ahora bien, en este mismo sentido, una filosofía y un filosofar que hagan del método analéctico su camino y su introducción a lo que las cosas son, dan fundamento a un pensar y una práctica necesariamente comprometidos con la liberación de aquel que el sistema ha negado. Partiendo de esta premisa, en la medida en que quien hace filosofía piensa la realidad, y ante el hecho de que la realidad latinoamericana es la negación sistemática del Otro latinoamericano como Otro, entonces la filosofía desde América Latina sólo puede ser filosofía de la liberación, en virtud de no aparecer como mero sofisma.

II.III. Consideraciones finales sobre el método

La ruptura teórica del método analéctico de la Filosofía de la Liberación fue pensada por Dussel, como vimos, en varias de sus obras, sobre todo, durante la década de los setenta. Una época convulsa en la que el pueblo latinoamericano luchaba y resistía contra las oligarquías y dictaduras nacionales, que se abrían al nuevo proyecto totalizante del neoliberalismo con un uso de la violencia y una ilegitimidad rampantes. Una época fecunda también en términos teóricos, en la que la Teoría de la Dependencia irrumpía como una

manera de explicar la lógica periférica a la que los países del tercer mundo latinoamericano estaban subordinados. Es en esta época, cuando el método analéctico le permite a Dussel romper con la ética ontológica que había planteado a inicios de los setenta y abrirse a pensar la ética en un sentido propiamente latinoamericano y liberador. Pero no sólo la ética, sino también, como apuntábamos antes, la erótica, la pedagógica, la económica y la política.

Lo que sostenemos es que el análisis filosófico del método deviene, precisamente, la aplicación del mismo. Mientras al final de la introducción del *Método para una filosofía de la liberación* anuncia que sólo indicará “un camino a recorrer, más que un plano del camino ya recorrido” (Dussel, 1974:16) hoy, más de cuarenta años después, es posible recorrer ese plano en retrospectiva y analizar de qué modo el método fue aplicado en su obra pero, además, también, de qué modo éste configuró una ética del quehacer filosófico latinoamericano y de la periferia que puso en crisis, incluso, el estatus mismo de la filosofía.

Dussel propuso dejar de pensar la filosofía sólo como teoría, para convertirla en un saber pensar la palabra del Otro, de quien padece la exterioridad de una Totalidad que busca siempre totalizarse dominándolo, un compromiso existencial, un oído a la voz histórica del pobre; por su parte, a quien hace filosofía le mostró, más bien desde una posición discipular, atenta a la revelación del sufrimiento, como alguien “del pueblo con su pueblo”.

Quedaría, no obstante, la pregunta sobre los alcances y los límites del propio quehacer filosófico, la particularidad de su praxis —asumiendo que el compromiso de escuchar, interpretar y estar al servicio de quien sufre no le pertenece de manera exclusiva—. Así pues, ¿hasta dónde pensar la *praxis* de liberación desde el quehacer filosófico? La especificidad de la tarea de quien hace filosofía interpelado por la realidad del Otro es desmontar las justificaciones ideológicas que permiten la fetichización de la Totalidad; configurándose, sin duda alguna, una *praxis* liberadora que podría tal vez interpretarse como incapaz de superar del todo los estrechos límites del propio quehacer teórico, académico y universitario, al que, como el propio Dussel afirma, está sometido un filosofar que no hace de su compromiso con el Otro el eje fundamental de su pensamiento. Es claro, en este sentido, que el método analéctico representa una ruptura teórica con la filosofía

hegemónica, que permite modificar radicalmente la estructura del filosofar, por el compromiso ético que éste implica.

Ahora bien, si pensamos en las formas de dominación a partir de las cuales el capitalismo y la Modernidad se han desenvuelto durante los últimos siglos, pareciera que el método analéctico, como una ética antropológica alterativa, nos permite responder, de manera comprometida al racismo, a la opresión del ser humano por el ser humano, de una nación sobre otra, de una clase sobre otra; oposiciones todas características de la totalización a la que nos enfrentamos.

Sin embargo, en los días que corren, parece también necesario preguntarse por la forma en que, de ser posible, el método analéctico podría ayudarnos a pensar la dominación de la naturaleza que la Modernidad y el capital han traído consigo. Si, por principio, dicho método es propiamente antropológico, parecería que no hay lugar para la naturaleza, salvo pensarla como un instrumento al servicio del Otro¹²³. Sin embargo, si lo pensamos a partir de su fundamento en la exterioridad, podríamos concebir dos posibles dimensiones funcionales del método analéctico: una antropológica y otra que tiene que ver más bien con la propia vida que se reproduce. Es decir, habría dos exterioridades (o una, dividida sólo analíticamente) a las cuales el pensamiento filosófico tendría que saber escuchar, interpretar y servir: una antropológica —que ya ha sido desarrollada por Dussel y que, como vimos, le da sentido inicial al proyecto de la Filosofía de la Liberación— y otra en relación con la naturaleza o la propia reproducción que la vida lleva a cabo de sí misma —que nos parece está aún por desarrollar o se encuentra todavía en una fase incipiente.

Evidentemente, el efecto disruptivo que el método analéctico trajo consigo en la historia de la filosofía mantiene aún su vigencia y su potencialidad. Por un lado, la ética y el compromiso político que funda están muy lejos de ser considerados en la Totalidad hegemónica del mundo académico y teórico de la filosofía como un postulado válido y, en este sentido, *lo que la filosofía es y el propio carácter de quien hace filosofía latinoamericana, se mantienen como campos en disputa.*

¹²³ Esto pareciera indicarse cuando Dussel sostiene que “la analéctica antropológica es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro) ...” (Dussel, 1974:182)

III. Distinción y semejanza: el vínculo analógico en las experiencias de justicia comunitaria

Una vez comprendido el método analéctico de la Filosofía de la Liberación, que orienta nuestra reflexión a la escucha y al aprendizaje de las experiencias ubicadas en la exterioridad —que, en nuestro caso, son comunitarias y se caracterizan por haber construido mecanismos e instituciones propias de justicia en un territorio determinado— lo que nos interesa es avanzar en la elucidación del vínculo analógico entre ellas.

Como hemos podido constatar a lo largo de la investigación, no es posible comprender las experiencias de la justicia comunitaria de manera unívoca, pero tampoco podríamos decir que no hay relaciones equivalentes entre ellas, como si bastara inclinarnos a pensar cada experiencia desde su singularidad y su diferencia. La apuesta es, más bien, rastrear sus semejanzas, de tal manera que seamos capaces de producir conceptos significativos para una filosofía de la justicia comunitaria que, por un lado, de algún modo las abarque, respetando sus diferencias; pero también, por otro, que las cohesione como universo de sentido confrontado a otras maneras de entender y hacer justicia que las niegan.

Para la Filosofía de la Liberación, «diferencia», «distinción» y «diversidad» son conceptos que hacen alusión a tres lógicas, cada una con un sentido semántico propio: la lógica de la Totalidad que se refiere a la identidad unívoca, la de la equivocidad que alude a la no-igualdad entre idénticos y semejantes y, por último, la lógica de la alteridad que permite un trabajo hermenéutico o de comunicación, basado en las semejanzas, en reconocer que, a pesar de su distinción, hay rasgos comunes a partir de los cuales es posible una interpretación crítica y cohesionadora a la vez.

Cuando estudiamos las experiencias de justicia comunitaria, encontramos actores con historias, identidades, prácticas normativas distintas, pero *aquello fundamental que les hace semejantes es la construcción comunitaria*. Los zapatistas en su doble identidad como pueblos originarios y como zapatistas, con su historia negada por más de 500 años de marginación y explotación colonial y capitalista, han recuperado sus capacidades político comunitarias demostrando la autonomía de los pueblos sobre el territorio y la ejemplificación de otros mundos que deberían ser posibles. La CRAC, por su parte, aunque reconoció el mundo mestizo que la conformaba, ha mantenido al interior una multiplicidad

de pueblos originarios que no dejan de nutrirle. Su imbricación con la Teología de la Liberación y los Derechos Humanos, ha generado desde la exterioridad, una relación de semejanza con esta parte del discurso moderno, pero lo ha hecho desde su singular interpretación y apropiación. Lo mismo sucede con las Rondas Campesinas, sólo que, para ellas, la identidad originaria está en constante recuperación y reinención. Su ser-estar-hacer campesino nace de la relación con la tierra, de la racionalidad mítica desde la que viven su geografía de montañas y lagunas.

La experiencia que guarda menor semejanza con las anteriores es, en todo caso, la de la OPFVII. Su origen estudiantil y desde el movimiento por la vivienda, el horizonte ideológico socialista que nutrió —y lo sigue haciendo— la organización; su ubicación en zonas marginadas y empobrecidas de la urbe; su composición social, vinculada a partir de un proyecto de lucha de clases, pero sin ninguna relación previa, les da un cariz singular. En este caso, nos parece, sí podríamos hablar del paso de múltiples actores sociales a un actor político que busca alcanzar un proyecto de vida buena común.

Y, sin embargo, las semejanzas que guarda con las otras experiencias es significativa. No es arbitrario que se les conciba como “caracoles zapatistas urbanos”, en el sentido de establecer una autonomía territorial comunitaria; aunque con una dimensión distinta de antagonismo frente al Estado y al capital, que le confiere también otra composición. Los miembros de la OPFVII no tienen extensiones de tierra para sembrar, no son campesinos, —aunque poseen un huerto urbano y lo trabajan en común por brigadas rotativas—. Más bien, en cada familia hay al menos una persona, comúnmente el padre, que sale de la comunidad a la urbe a lidiar con el trabajo precarizado o el universo de la economía informal en la Ciudad de México¹²⁴.

Dado su origen y continuidad como movimiento por la vivienda mantiene una tensa relación con el Estado y con el gobierno de la ciudad. Las exigencias que se hacen al Instituto Nacional de Vivienda (INVI) para hacer uso de los créditos —estableciendo sus propias condiciones—, la protesta y la recuperación de las calles, junto con la ocupación de territorios, los han constituido en un actor político urbano que mantiene presencia en la

¹²⁴ Esto es significativo porque quienes se quedan sosteniendo el proceso comunitario son mayoritariamente mujeres, en las comisiones, en las brigadas e, incluso, en las asambleas. Habría que detenerse a comprender y a aprender de esta situación con profundidad, pero no nos es posible en este momento, la línea queda abierta.

ciudad y se articula, además, con otras luchas, con el objetivo de fortalecer redes y polos anticapitalistas a nivel nacional.

Como hemos señalado anteriormente, lo que nos parece filosófica y políticamente más significativo de esta experiencia, es que nos permite aprender de la construcción de la vida comunitaria, *pensar la comunidad como un actor político sin naturalizaciones ni esencialismos*. Aunque la identidad como pueblos originarios, la historia y el territorio que comparten, ha sido fundamental para la manera en la que se sostiene el vínculo comunitario en las experiencias rurales, lo que la experiencia de la OPFVII nos muestra es que es posible generar comunidad, construirla donde antes no había. La dimensión territorial las atraviesa a todas: aunque desde los pueblos hay una especie de reconocimiento al territorio del que se sienten parte o pertenecientes, mientras que para la Organización es más bien la ocupación y la apropiación, es el territorio lo que configura la espacialidad de su vida en comunidad.

La comunidad es posible, entonces, incluso en la ciudad, como forma de organización política, como expresión de la vida en un territorio dado. Y aquí también subyace una semejanza importante: todas se dan una forma de organización política que constituye otro tipo de vínculos basados, sobre todo, en la reciprocidad, en el acuerdo, el arreglo, en mecanismos y normas variadas para sostener un equilibrio y una armonía, que están, siempre, en tensión y en peligro, no sólo por los conflictos que suceden en su interior, sino por las múltiples fuerzas que las atraviesan y que están conectadas a una dimensión regional, nacional y global.

Ahora bien, más allá de la dimensión propiamente comunitaria —en lo general—, lo que intentamos comprender en esta tesis es el sentido de su justicia —en lo particular—. ¿Qué podríamos entender por «justicia comunitaria», entonces, si interpretamos analógicamente las distintas experiencias de las que hemos aprendido en esta investigación, cuáles son sus “sentidos comunes”? Para respondernos esta pregunta, nos detendremos, por una parte, a analizar lo que hemos denominado “las dimensiones de la justicia comunitaria” como una herramienta de análisis que nos permite encontrar semejanzas en lo político, lo normativo y lo filosófico. Por otra parte, buscaremos la construcción de conceptos como la «reciprocidad», el «acuerdo», la «restauración» y la «reeducación» como fundamentales para pensar en una filosofía de la justicia comunitaria.

IV. Las dimensiones de la justicia comunitaria: normativa, política y filosófica

Las experiencias de justicia comunitaria en América Latina dan cuenta de un rico proceso de producción normativa por parte de las comunidades que se resisten a ser desaparecidas o integradas al mundo moderno capitalista y su sociedad de consumo. Un acercamiento filosófico a estas experiencias muestra, por un lado, que es posible pensar la justicia desde otras matrices culturales y, por otro, que necesitamos construir categorías propias, además de resignificar las que ya usamos.

Cuando utilizamos el concepto de «justicia comunitaria», hacemos referencia a un *ejercicio de autorregulación y de autodeterminación que sostiene los vínculos de una comunidad con el fin de reproducir la vida en común, y defender dicha reproducción de todo aquello que la amenaza o entra en conflicto con ella*. Gran parte de las experiencias de justicia comunitaria que conocemos tuvieron su origen en la puesta en acción de capacidades comunitarias frente a la incapacidad o la corrupción de las instituciones heteronormativas centradas en el Estado para resolver conflictos que ponían en riesgo la vida comunitaria. Con fines meramente analíticos, dividimos estas capacidades propias de un hacer común en dos: las político-comunitarias y las reproductivo-comunitarias.

Las «capacidades político-comunitarias» son aquellas que *le permiten a una comunidad darse su forma de gobierno, sus instituciones, sus mecanismos de participación y decisión; el ejercicio de la determinación de lo propiamente común y su administración; además de la generación de mecanismos para la resolución de conflictos que socavan la propia constitución y vida comunitaria*. Por «capacidades reproductivo-comunitarias» estamos entendiendo *aquellas por las que una comunidad es capaz de decidir sobre la manera en la que produce lo necesario para vivir; sobre qué se produce, cuánto y cómo se organiza y distribuye*. Las primeras están dirigidas a determinar de manera común las relaciones de poder, las segundas a decidir sobre los bienes comunes. Nos parece que la recuperación de estas capacidades, es, de inicio, una manera de restaurar vínculos que han sido rotos pero que, al hacerlo, justo la forma Estado y la sociedad, basadas en este despojo, se ven necesariamente trastocadas.

Contraponer la comunidad a la forma moderna de la sociedad, ha mostrado la diferencia entre pensar el vínculo social a partir de individuos particulares que hacen uso de

su razón para obtener utilidad y provecho de un pacto y esa otra forma de vincularse dada en la comunidad, en la que el punto de partida no es la racionalidad de un individuo sino la historia de un vínculo que le antecede y con el cual está comprometido desde que nace.

Para nosotras es importante afirmar, además de eso, que podemos incluso, pensar la forma social de manera negativa, de tal manera que, *cuando decimos “sociedad”, decimos “comunidad negada”, enajenación del sujeto social, que es comunitario*. Por eso hablamos de la recuperación de estas capacidades políticas y reproductivas que han sido arrebatadas a las comunidades en el proceso de cercamiento histórico que el capitalismo ha precisado para su desenvolvimiento.

Ahora bien, decir que somos una «comunidad negada» no es asumir que de manera natural nos hemos constituido como comunidad, *no se trata de desnaturalizar la sociedad moderna para entonces naturalizar la comunidad*, nada más alejado de nuestros objetivos. De lo que se trata, más bien, es de pensar esa larga historia de despojo al que comunidades y pueblos enteros fueron sometidos desde la invasión y conquista de los países imperiales, pero que mantuvieron eso que Raquel Gutiérrez denomina «entramados comunitarios»:

Nombro *entramado comunitario* a una heterogénea multiplicidad de mundos de la vida que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión y acosadas, sistemáticamente, por el capital. Al nombrar esta trama de reproducción de la vida con una expresión lingüística específica, pretendo no comprometerme con una formulación conceptual, pero sí establecer un término —que considero necesario— para designar ciertos saberes y capacidades que, en el terreno de las luchas me parecen relevantes: su carácter colectivo, la centralidad de aspectos inmediatos de la reproducción social —tramas que generan mundo— así como algunos rasgos que tiñen las relaciones, que tienden a ser de cooperación no exenta de tensión, entre quienes son miembros de tales entramados. (2017:33-34)

Para nosotras el Estado y el mercado capitalista son, precisamente, las fuerzas antagónicas por excelencia de la comunidad¹²⁵, ya que separan a la comunidad de sus capacidades políticas y reproductivas convirtiéndola en una sociedad dispuesta al trabajo alienado, al consumo y a la legitimación de las estructuras políticas y económicas que sostienen el capitalismo. La comunidad, por su parte —en distintos alcances, dependiendo

¹²⁵ Y, sin embargo, no decimos con esto que no puedan encontrarse en el escenario político o que una niegue de manera definitiva al otro o viceversa, la comunidad no es anarquista, en el sentido en que no se opone de manera fundamental al Estado y busca su aniquilación. Lo que hemos atestiguado es, en la mayoría de los casos, más bien, una tensa relación que se mantiene en pugna en ese pliegue entre la soberanía del Estado y los límites de la autonomía local o regional de las comunidades y, en esta tensa relación, es común la negociación.

del proceso—, vincula nuevamente a sus miembros al trabajo en función de la reproducción de la vida y a la capacidad de autodeterminarse y autorregularse. *Trabajo comunitario y autogobierno son los dos pilares que sostienen o que buscan alcanzar los procesos comunitarios. Alienación y despojo son, por otra parte, las dos rupturas que trastocan los vínculos comunitarios.*

Habría que pensar, entonces, desde esta vía negativa de acercamiento a la «comunidad», como «comunidad negada», que el ejercicio de hacer justicia inicia con el mismo acto de recuperar y restaurar el vínculo que el Estado y el capital han roto. En este sentido, la justicia comunitaria no corresponde sólo a un ejercicio que se hace al interior para resolver los problemas interpersonales, sino que atiende, de manera sustancial, la necesidad de dar respuesta a este primer despojo.

Lo que sostenemos en este trabajo es que esta puesta en acción de capacidades comunitarias es atravesada por lo menos por tres dimensiones constitutivas: una normativa, otra política y, por último, una propiamente filosófica. De manera muy sintética y como preámbulo, diremos que, en su dimensión normativa, encontramos el ejercicio de la capacidad colectiva de juzgar y de decidir cómo hacerlo, con el fin de mantener un estado de cosas que permitan la reproducción de la comunidad. En su dimensión política, la justicia comunitaria, opone una respuesta a la negación y al dominio que viene desde el Estado y el mercado capitalista, demostrando, en el acto, la recuperación de sus capacidades enajenadas. Por último, en la dimensión filosófica, aparece, aunque quizás no de un modo tan claro ni enunciada explícitamente en un discurso sistematizado, la manera en la que se concibe la justicia. Nos parece que, si queremos estudiar la justicia comunitaria, debemos buscar teóricamente la comprensión de, por lo menos, estas tres dimensiones.

IV.I. Dimensión normativa

La dimensión normativa de la justicia comunitaria debe ser pensada más allá del orden de lo jurídico que se legitima en el Estado. Si bien el derecho es el modo de regulación social dominante, las relaciones sociales comunitarias establecen una forma de regulación no menos legítima.

Hemos sido desposeídos de nuestro poder normativo, de su ejercicio libre y autónomo. El problema que presenta nuestra dependencia en el Derecho para promover nuestros reclamos es que le otorgamos a éste el poder para constituirnos como sujeto jurídico y determinar nuestras posibilidades. Sin embargo, contrario de lo que se nos quiere hacer creer, el Derecho no está presente en todas nuestras interacciones sociales, ni toda relación social se constituye en relación jurídica (...) no toda normatividad se reduce al Derecho. (Rivera, 2016:35)

En “Forma comunal y forma liberal de la política” Raquel Gutiérrez sostiene que:

dentro de toda relación humana va a existir una elástica tirantez entre las personas que la conforman por definir el curso que ella ha de adquirir: he ahí la relación de poder que mucho más que por la prohibición, estará atravesada por sistemas de prescripción. (Gutiérrez, 2000:2)

En este sentido, “mientras se conserve vigente la posibilidad de redefinir la relación de fuerzas, el juego de influencias mutuas, podemos hablar de relaciones con capacidad de autorregulación comunitaria”; sin embargo, cuando se monopoliza o se delega “mediante algún mecanismo social, para su ejercicio autónomo y privado por parte de algunos de sus miembros —sobre asuntos concernientes al conjunto—, estamos hablando de la forma liberal de la política” (Gutiérrez, 2000:8).

En la configuración liberal de los Estados nacionales, es claro que el sujeto investido de la facultad de decidir sobre *lo justo* está encarnado en un aparato jurídico que, bajo el supuesto de neutralidad y haciendo uso de un conocimiento especializado, aplica las leyes de su jurisdicción, pretendiendo, con ello, estar haciendo justicia. La configuración territorial del Estado y de la estructura institucional dedicada a las tareas de gobierno, promulgación y ejecución de las leyes, conduce a la monopolización de la violencia y a la subsunción de todos los sistemas normativos a una juridicidad nacional.

Este monismo jurídico en formato nacional y atravesado por la intencionalidad capitalista, justificó la maquinaria institucional del Estado-nación y su monopolio de la fuerza, anulando la legitimación de otras formas del quehacer normativo y de la toma de decisiones sobre «lo justo». Dicho proceso de negación que ha sido largo, ha significado, también, un proceso de resistencia que nos lleva a repensar y preguntarnos por el sujeto de la justicia; es decir ¿Quién hace justicia? ¿Sobre quién o sobre quienes recae la posibilidad del juicio sobre lo justo? Por un lado, aparecen comunidades, pueblos y organizaciones que se han mantenido precisamente por la puesta en acción de sus propias capacidades «político-comunitarias» y «reproductivo-comunitarias»; por el otro, un cuerpo especializado de profesionistas del derecho y del poder delegado en el Estado

Los términos y los artificios técnicos empezaron a contribuir a una enajenación popular respecto de las instituciones y las prácticas jurídicas. El papel del pueblo como legislador comenzó a desvirtuarse y a ser progresivamente eliminado de las ciudades en que había tenido un florecimiento efímero. El derecho mismo, como la expresión de un poder determinado en un conjunto de normas y de máximas y de complejos procedimientos destinados a su aplicación, se convirtió en ocupación de una clase de iniciados. (Tigar y Levy, 1981:149)

Sin embargo, el problema no se reduce sólo al quién, no se trata meramente de los sujetos, sino que, mirando más de cerca, éstos expresan un modo de hacer y de entender la justicia que se confronta con el hegemónico y que, a su vez, son reflejo de un modo de producir y de entender la vida que nace desde lo que Dussel llama la “exterioridad del sistema.”¹²⁶

La normatividad societal es, en ese sentido, un fenómeno social que surge autónomamente y ordena lo social con fines de integración e inclusión hacia el interior de las asociaciones y las comunidades de las que formamos parte, o con fines de exclusión y contestación frente al adversario que pretende conculcar nuestra libertad. Es por ello una normatividad que potencia la autoinstitución de lo común con independencia de su reconocimiento exterior por el Estado. (Rivera, 2016: 34)

Cuando los pueblos y las comunidades se organizan para generar instituciones propias para la resolución de sus conflictos, lo que está inscrito en su intencionalidad es el autocuidado de la vida en comunidad y la búsqueda de mecanismos que permitan su reproducción. Esta voluntad de vivir en común, si bien puede hacer uso de dispositivos, discursos y prácticas que pueden no ser siempre consideradas moralmente como justas por otros que no pertenecen a dicha comunidad es, sin embargo, la matriz de esa autorregulación a partir de la cual la comunidad se da una forma de justicia, manteniendo, así, su propio vínculo.

Por su parte, cuando el Estado-nación crea aparatos para la “impartición de justicia”, lo que subyace es el control de la vida social, política y económica, de tal manera que sea favorable para la reproducción de sus propios valores. Valores que no están pensados para el fortalecimiento de las comunidades sino eminentemente para el mantenimiento de las

¹²⁶ La categoría de «exterioridad», como lo señala Dussel es “la más importante” en su Filosofía de la Liberación, porque permite “contar con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos” (Dussel, 1996:55)

relaciones que permiten la reproducción del capital y el orden. Massimo Pavarini¹²⁷, advierte en su obra *Control y dominación* que:

En los orígenes de la sociedad capitalista el corazón de la política de control social se encuentra precisamente en esto: en la emergencia de un *proyecto político* capaz de conciliar la *autonomía de los particulares* en su relación respecto de la autoridad —como necesidad dictada por las condiciones de la sociedad capitalista— Y es en la lógica de este proyecto que afloran las primeras formas de conocimiento criminológico y de estrategia de control social en relación con la desviación criminal. (Pavarini, 2013:33)

O como acierta Carlos Rivera Lugo cuando diferencia la normatividad estatal de la comunitaria:

Se trata de un sistema dinámico de producción normativa que se distingue por su socialidad primordial. Es ante todo vida. El centro de dicha normatividad societal está localizado en las relaciones éticamente edificantes de cooperación propias de un modo de vida que propenda materialmente al bien común, mientras que la normatividad estadocéntrica se encuentra anclada en las relaciones alienantes de competencia y conflictividad propia del interés particular y excluyente. La experiencia creadora de la *normatividad societal de lo común*, es funcionalmente una experiencia de cooperación entre sujetos sociales en busca de superar las tensiones y diferencias entre éstos, para potenciar sus deseos y expectativas de manera mutuamente beneficiosa. (2016:33)

En este sentido, cuando hablamos de justicia comunitaria, reconocemos, entonces, en primera instancia, este despojo¹²⁸ del que las formas de organización comunitarias han sido objeto y la recuperación de esa capacidad colectiva, basada en una sabiduría compartida, que decide sobre la vida en común y sobre la resolución de sus conflictos. Pero, al mismo tiempo, sostenemos que esta otra justicia, en su ejercicio, despliega en sí misma la forma de vivir más antagónica al capital: la forma comunitaria; porque, *en los mecanismos que genera para que colectivamente se decida sobre «lo justo», actualiza un sentido del mismo.*

La justicia comunitaria es, incluso, como se sostiene desde la experiencia zapatista y de la CRAC, una *práctica democrática de autorregulación*. La comunidad es la creadora de sus propias normatividades, no sólo crea sus propias instituciones o refuncionaliza las del Estado, algunas heredadas desde la colonia, sino que establece también sus propios

¹²⁷ Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Bologna.

¹²⁸ Coincidimos plenamente con el maestro Carlos Rivera cuando sostiene que: “cada grupo o asociación posee una capacidad propia de producción normativa de la que ha sido desposeída por el Estado moderno. Sin embargo, el orden social siempre ha reposado, en última instancia, en esa regulación societal inmanente” (Rivera, 2016: 34)

principios y la manera en que estos se actualizan normativamente. “Democracia y justicia van juntos, sin democracia no hay justicia y al hacer la justicia también ahí está la democracia. Cuando hay un problema hay participación y los pueblos están informados” (Fernández, 2014:210) sostiene un integrante del zapatismo que reflexiona sobre la manera en la que se hace justicia en las comunidades. La democracia entendida como el ejercicio político común y no delegado supone un campo de acción que no está separado de la autorregulación que una comunidad necesita y, en este sentido, la dimensión normativa y la política se encuentran.

De eso trata la democracia real: la libertad para determinar libremente su modo común de vida y las normas a partir de las cuales nos relacionamos como comunidad. Al situar la libertad fuera de lo decidible por el Estado y el Derecho, se aspira, entre otras cosas, a impedir que su alcance sea reducido a título jurídico sujeto a las relaciones sociales y de poder impuestas por el Estado y el mercado. (Rivera, 2016: 36)

La manera en la que se elige a las autoridades encargadas de hacer funcionar las instituciones que se da su comunidad —la ronda o policía comunitaria, la comisaría o los consejos municipales, las juntas de buen gobierno, los tribunales indígenas— es democrática en tanto que son electos en asamblea, a partir de analizar “quiénes tienen su corazón de hacer un trabajo” (Fernández, 2014:209), quiénes tienen una capacidad de palabra, de convencimiento, una legitimidad ética que dé cuenta de su valía para la comunidad y su sabiduría para resolver los conflictos. Además, son las propias comunidades, en gran medida en función de su propia historia, quienes “dan los mandatos en la forma que deben hacer la justicia las autoridades” (Fernández, 2014:208).

Hay una muestra clara de cómo la organización comunitaria lleva a cabo un ejercicio democrático a la hora de generar sus instituciones. Los policías, jueces, concejistas aparecen como ejecutores de la racionalidad comunitaria que busca hacer justicia a partir de acuerdos, no llevan a cabo este trabajo de manera separada a su calidad de miembro de la comunidad. En muchos casos ni siquiera es un trabajo remunerado, porque se concibe más bien, como una responsabilidad con el compromiso de mantener y cuidar la comunidad de la que se forma parte.

Quiénes trabajan desde las instituciones modernas, lo hacen supuestamente para una sociedad que les ha delegado la responsabilidad de encontrar mecanismos que eviten la ruptura con el —también supuesto— pacto que la sostiene; pero, al hacerlo, de algún modo

es como si dejaran de ser parte de ella, porque son, precisamente, individuos con un determinado aparato especializado que les permite posicionarse en un estrato superior desde el cual la autoridad se convierte en mando. Los altísimos salarios que reciben, la evidente complicidad de la racionalidad moderna con la dinámica propia del capitalismo, muestra las consecuencias de un sistema normativo excluyente que, aún con las victorias que la lucha social ha obtenido, insertando nuevos derechos y buscando equilibrar la balanza entre los polos antagónicos de clasificación, sea por la raza, la clase y el género, la verdad es que la especialización del ejercicio de la justicia niega la capacidad que las diferentes colectividades tienen de autorregularse y resolver sus conflictos.

La “neutralidad” desde la que se parte en la racionalidad jurídica moderna está constantemente negada por el uso de los instrumentos y la funcionalidad de las propias estructuras de dominación moderna. Ahí están sus límites. No se trata de construir un Estado cuyas instituciones sean ocupadas por las personas más éticas, que contravengan los “usos y costumbres” de la corrupción y el nepotismo, sino la justicia, precisamente. Aunque esto fuese posible, al final, la propia forma de delegación, funcional para una sociedad que no puede hacerse cargo de sí misma como comunidad de cuerpos vivientes que comparten un tiempo-espacio y territorio; la propia separación y creación de un sistema alterno como sistema jurídico normativo que está desprendido del propio proceso de reproducción de la vida, sigue manteniendo una sociedad que no hace uso de sus capacidades políticas ni reproductivas y, en ese sentido, sigue enajenada de sí misma.

Cuando la sobrevivencia depende de un trabajo que no está en función de fortalecer el buen vivir en común, es decir, no se labra la tierra, no se cosecha juntos, no se transforma, pues, la naturaleza como un medio de reproducción de la vida sino del capital, la participación democrática y la asunción de sus responsabilidades, se vuelve casi imposible. Por eso se han creado mecanismos de aparente inclusión en la toma de decisiones: el voto, la representación, la delegación. No se construye comunidad, porque el trabajo está dirigido a satisfacer la acumulación de unos cuantos, y no para la vida en común. Por el contrario, cuando el trabajo o la organización común sostienen la propia vida de la comunidad, los vínculos permiten sostener las diferentes tareas que la garanticen. Una de ellas es la tarea de recomponer tales vínculos, a lo que le llamamos «justicia».

Otra cuestión que nos parece importante a la hora de pensar la dimensión normativa de la justicia comunitaria, es el papel que juega, en algunos casos, el consejo de ancianos. Por una parte, quienes poseen una mayor experiencia y demostrada solidez moral tienen la facultad de hacer que su palabra oriente el proceso de comprensión de un problema que se haya suscitado y la propia vía de su resolución. En la memoria de las y los ancianos están inscritos, como una especie de jurisprudencia, los antecedentes de resolución de casos similares en el pasado. Muchas veces cuando se acude a su consejo es porque no hay suficiente claridad por parte de las autoridades directas sobre cómo solucionar el problema.

En este sentido, cobra vital importancia para los procesos de justicia comunitaria, no sólo porque aparece como una instancia que subyace a las instituciones normativas, sino porque, además, participa de la palabra que busca generar entre las partes en conflicto el acuerdo que garantice y actualice la justicia. Es decir, no sólo garantiza que la actuación de quienes llevan a cabo un juicio esté engarzada y legitimada con la memoria que guarda los principios éticos de una comunidad —recordemos que en la forma comunitaria, aquellas divisiones que generó la Modernidad, como la división entre ética, moral, religión, etc. no están marcadas por fronteras tan notorias, sino que, de algún modo, esas parcelaciones que se han construido artificialmente se juegan en una misma dimensión desde donde cobra sentido la existencia comunitaria— sino que orienta la propia racionalidad comunitaria que se juega entre quienes intervienen en la resolución del conflicto.

La apuesta es siempre la vida, el fortalecimiento de la comunidad, la preservación del vínculo comunitario en el tiempo. Estos serían, de algún modo, algunos de los principios fundamentales a partir de los cuales la justicia es pensada y ejercida. Como no hay delegación a la hora de escriturar o de establecer las normas que rigen una comunidad, hay mayor garantía —que no absoluta, nunca puede serlo, ni siquiera debería pretenderlo— de que dichas normas no pueden contravenir la propia vida de la comunidad, ni a sus propias lógicas de mantenimiento que están articuladas a todos los procesos vitales.

La construcción antidemocrática de las legislaciones en la forma Estado ha dado cuenta, durante siglos, del riesgo que corren dichas instituciones de convertirse en enemigas de la propia sociedad y, por supuesto, de las comunidades. Eso que Dussel llama el “fetichismo del poder”, cuando una autoridad o una instancia de poder se concibe a sí misma como su propia fuente de legitimidad. Para Dussel, esto es inevitable en la política,

porque la delegación de la *potentia* en la *potestas*, que es paradigmático en su concepción positiva del poder, no cuestiona este proceso de alienación del poder político separado del poder común productivo. Las relaciones de poder que se dan al interior de dichas instituciones, determinadas por los intereses del capital en facilitar que las regulaciones estatales favorezcan la acumulación, son otra dimensión de ruptura y de alienación de la capacidad comunitaria y popular de autorregulación. Las leyes del Estado rara vez responden a las necesidades de quienes han sido sometidos a la dominación y al despojo capitalista moderno en todas sus variantes. Y, aunque lo fueran, al ser constituidas por instancias que no se engarzan en la propia construcción de los medios para la sobrevivencia e incluso impiden el ejercicio de otra justicia que sea capaz de hacerlo, aparecen, en muchos casos, como obstáculos para el desenvolvimiento de otros imaginarios jurídicos y de otras construcciones normativas.

La competencia jurídica en disputa entre el Estado y las formas comunitarias da cuenta de esa historia de alienación en la que las comunidades y las diferentes marginalidades han sido colocadas. La configuración del Estado moderno, su consolidación legal, y la raíz capitalista de dicha configuración, supone, necesariamente, un conflicto con prácticas surgidas desde otros horizontes, emancipatorios, críticos del proceso de despojo de la Modernidad —aunque están también atravesadas por ella—: *La ineficacia de las instituciones jurídicas del Estado, la elitización del derecho, las favorables condiciones legales para los beneficiarios en las relaciones capitalistas, son claros motores de sus propias contradicciones, que impulsan la necesidad de configurar otro tipo de relación económica, social y que sea capaz de darse una forma política que la sustente.*

En este sentido, la normatividad de la justicia comunitaria no sólo intenta recuperar, mantener y fortalecer las capacidades que las comunidades tienen de autorregularse, sino que, además, da cuenta de una manera de contrarrestar política y económicamente a un sistema que, a toda costa, precisa de su destrucción para seguirse expandiendo globalmente.¹²⁹

¹²⁹ Como sostiene Carlos Rivera Lugo: “Vivimos en una era de regresión de lo jurídico. El Estado de Derecho que prevalece al interior de la sociedad capitalista neoliberal representa los intereses del 1% (De Sousa Santos, 2013). En este contexto, el modo de regulación social dominante no es hoy otra cosa que el Derecho que la propia clase dominante, tanto nacional como global, se ha dado a sí misma a partir de la apropiación directa y agresiva de los dispositivos de decisión y control del Estado. De ahí que a las comunidades y los

IV. II. Dimensión política

La afirmación de que la experiencia de dominio colonial y su continuidad en el tiempo, es constitutiva de la configuración social, cultural y política en América Latina no nace, como en muchos espacios de conocimiento hegemónico se piensa, de un afán irracional por permanecer en el pasado ni es, tampoco, una manera de encontrar, fuera de la región, las explicaciones y los responsables de sus problemas, como si quisiéramos hacer una especie de lavado de manos frente a la historia. Esta afirmación obedece, más bien, a la necesidad de buscar los asideros de buena parte de las relaciones de dominio bajo las cuales la sociedad latinoamericana funciona.

La generalización de los Estados nacionales como la forma liberal y hegemónica constituida después de las luchas por la independencia de las metrópolis, trajo consigo la imposición de una forma social que, de modo similar¹³⁰ a como lo hizo en Europa, atacó severamente las formas comunitarias de organización política, sus nociones de propiedad, sus maneras de producir y reproducirse. Estos Estados nacionales, posicionados en la periferia del capitalismo global, han hecho uso, desde entonces, del monopolio de la fuerza y de la violencia con el fin de mantener las condiciones necesarias para que la lógica de la acumulación y del despojo sigan desarrollándose.

Una de esas condiciones fundamentales ha sido la apropiación y la concentración de los medios y las maneras para decidir sobre cómo producir para la vida, imponiendo formas de relación dirigidas, más bien, a la reproducción y acumulación del capital. Por una parte, desde el mercado se regulan la producción, distribución y consumo de mercancías —necesarias o no para la vida—, una regulación eminentemente antidemocrática, basada en la competencia y en el acaparamiento de nichos de consumo¹³¹. Por otra, el Estado regula la manera en la que se organiza la vida social con el fin de dirigirla al mercado. Esta imbricación, sostenida por la fuerza, como hemos dicho, está acompañada de una negación

movimientos sociales no les quede otra opción que decidir potenciar su propio modo de regulación social, al margen del Estado; a darse autónomamente su propia normatividad". (Rivera, 2016:32)

¹³⁰ Decimos "similar" en el sentido en que, en ambos casos, la acumulación originaria, el despojo de los medios a partir de los cuales es posible reproducir la vida en común fue el mecanismo fundamental para configurar la forma Estado y las relaciones sociales tales y como las conocemos hoy. Evidentemente, este proceso de despojo tiene su particularidad en una América Latina que ha sido colonizada y que ha mantenido, a lo largo de más de 500 años, mecanismos de colonialidad del poder que atraviesan toda su estructura política y económica.

¹³¹ Un agradecimiento a las y los compañeros de jra por la discusión formativa en este sentido.

que se ha hecho, por siglos, de la capacidad de autodeterminación de la que son capaces las organizaciones comunitarias. En términos generales, los pueblos o comunidades no tienen el control sobre lo que se produce ni sobre cómo se gobierna y se administra lo común. Las estructuras organizativas y las dinámicas institucionales se establecen desde las normativas y la configuración nacionales.

No obstante, y a pesar de más de doscientos años de imposición del Estado-nación capitalista, en América Latina encontramos múltiples experiencias de resistencia o de recuperación frente a este despojo. Experiencias como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) de Guerrero, la Guardia Tribal en el Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia, las Rondas Campesinas en Perú o las Comisiones de Seguridad y Justicia de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII) en la ciudad de México —sólo por mencionar algunos casos—, dan cuenta de *la construcción de sistemas de justicia comunitarios que establecen, como forma de regular su vida común, la resistencia y la defensa de su territorio y de sus bienes naturales*.

En América Latina, el antagonismo entre las formas de organización comunitarias y las estatal-nacionales aparece sobre todo durante el siglo XIX, cuando las nuevas formas de producción capitalista de la colonialidad liberal desplazan a las antiguas del colonialismo monárquico¹³². Durante los procesos de privatización de la tierra, en el marco de la integración al mercado mundial capitalista, las relaciones comunitarias aparecen como residuos feudales y obstáculos para el progreso. Toda la maquinaria estatal y económica se dispuso a su destrucción, sin lograrlo de manera definitiva. Es así que, actualmente, la forma comunitaria —siempre atravesada por el capitalismo y la colonialidad del poder—, se constituye como una forma de vida en resistencia y, por lo tanto, como otra manera de hacer política.

La justicia comunitaria, vista desde esta perspectiva, aparece como el ejercicio de autorregulación y autodeterminación territorial que resistiendo al despojo de sus «capacidades político-comunitarias» por parte del Estado y de sus «capacidades reproductivo-comunitarias» por parte del mercado, es capaz de recrear vínculos propios

¹³² Para mayor detalle consultar, por ejemplo, *Las luchas populares en México en el siglo XIX*, de Leticia Reina (1983) o *El príncipe mexicano* de Rhina Roux (2005).

para reproducir la vida en comunidad. Cuando el Estado centraliza en sus estructuras institucionales las «capacidades político-comunitarias», impone sobre las comunidades una forma nación y un sistema de poder que gobierna y administra los recursos generados por el trabajo de todos los gobernados, crea las leyes y las instituciones encargadas de su aplicación. Cuando el mercado y las lógicas de acumulación del capital deciden sobre la manera en la que se produce, cuánto y cómo, se establecen nuevas relaciones de poder a través del dominio de clase y nuevas relaciones con la naturaleza y todo lo vivo, que se pretende como mercancía. *La recuperación de estas capacidades permite a las comunidades constituirse como sujetos políticos antagónicos en posición de resistencia y de lucha, creando otro tipo de relaciones humanas y con lo vivo que actualiza, en muchos sentidos, nuestro horizonte de liberación.*

Nosotras argumentamos que el ejercicio de la justicia comunitaria está atravesado por la recuperación de ambas capacidades, porque no sólo se trata de que una comunidad crea un sistema normativo para la resolución de conflictos internos, sino de una visión ampliada de la justicia, del sentido de la vida y de la responsabilidad que el ser humano tiene en su conservación; lo que implica, a su vez, una manera de dar respuesta a la situación de dominio por parte del Estado y del capital. En este sentido, la justicia comunitaria es también una apuesta política que detiene y confronta las históricas relaciones de dominación ya que, al resistir a su desaparición en razón de las normativas nacionales y mercantiles, también se constituye como una alternativa desde la cual es posible vivir y sobrevivir críticamente¹³³.

Hace dos años, escuchábamos a los jueces del Tribunal Indígena Totonaco de la Sierra Norte de Puebla¹³⁴ asumir la necesidad de hacer una pausa para repensar su labor judicial ya que, constantemente, estaban llegando casos en los que miembros de distintas comunidades se quejaban del despojo de sus tierras por parte del Estado y de las multinacionales que buscan construir enormes proyectos de infraestructura destinados a

¹³³ Decir esto no es cualquier cosa, recordemos que en los ochenta, cuando se pensaban y organizaban las nuevas políticas neoliberales, desde el ministerio de Margaret Thatcher se acuñaba el “*There is no alternative*” (TINA), es decir, la afirmación que sostenía que era necesario adaptarse a las nuevas condiciones del funcionamiento del capital, integrarse a la máquina si se buscaba sobrevivir, imponiendo desde el nihilismo la imposibilidad de pensar en ninguna alternativa, ninguna salida y ninguna propuesta capaz de ofrecer algo mejor.

¹³⁴ En una de las sesiones del Diplomado Justicia y Pluralismo coordinado, en el 2014, por la maestra Marcela Barrios y el Dr. Leif Korsbaek en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural Interculturalidad (PUIC).

intereses completamente ajenos. Este repensar daba cuenta de la trascendencia del quehacer de la justicia, que no sólo implicaba ya un ejercicio jurídico, sino que se jugaba ahora en una dimensión propiamente política, que debía confrontar al Estado mexicano y al capital transnacional en su proceso más reciente de “acumulación por desposesión”, como lo denomina Harvey (2004).

Este ejercicio político también se ve muy claro en los ejemplos citados anteriormente. En el caso de las comunidades indígenas y campesinas —como los Nasa, en el Cauca; los Mepha, Ñuu savi, Nahuas y Nn’aⁿncue Ñomndaa en Guerrero o los Awajún; Caxamarca, Chancas, o de aquellos —la mayoría— que se reivindican como campesinos, en Perú, las experiencias de justicia comunitaria se traducen en controles territoriales que ponen un freno a los poderes caciquiles de la región, pero también a los proyectos mineros que durante años han intentado apoderarse de sus recursos.

En el caso de la OPFVII, que no se trata de una comunidad indígena rural sino de una urbana, la justicia comunitaria que están construyendo representa un esfuerzo no sólo por la defensa y la seguridad de su territorio, sino que, además, se constituye como un ejercicio de autodeterminación ahí donde la presencia del Estado es aún mucho mayor y, también, ahí donde la propia lógica de una ciudad como el Distrito Federal pareciera destruir todas las posibilidades para que las formas comunitarias pervivan. Por eso esta experiencia es tan importante, porque nos permite pensar que las formas comunitarias también pueden, con sus propias determinaciones, existir en el contexto de las grandes urbes, no sólo como esos ejercicios de solidaridad que veía Quijano en las barriadas limeñas de Perú, que las clases más precarizadas ponían en práctica para su sobrevivencia sino, además, como una propuesta organizativa que incluso es capaz de construir contrapoderes urbanos, espacios territoriales que rompen con la continuidad del despliegue del capital y sus relaciones.

No obstante sus diferencias, en todos los casos, el ejercicio de la construcción o mantenimiento de sus formas comunitarias, es de por sí una práctica política contra el sentido de una lógica más bien individualista, centrada en la competencia y en el consumo de mercancías con las que se intenta paliar el empobrecimiento del sentido y de la experiencia del mundo y de la vida desplegados históricamente. No sólo la justicia comunitaria, sino cualquier forma comunitaria, en términos políticos, es una expresión de

esas maneras de organizarse que no son agotadas por las lógicas modernas centradas en el Estado-nación o en el individuo propietario.

Ahora bien, el despliegue del capitalismo extractivista que se ha extendido en la región latinoamericana durante los últimos años, tiene sobre la mira millones de hectáreas, territorios enteros, para su explotación. Bosques, montañas, selvas, ríos, tierras de cultivo y de pastoreo, que forman parte de los bienes naturales en una comunidad —ya sea para darle sentido a su existencia (zonas consideradas sagradas) o para obtener de ellos los medios de su subsistencia—, están siendo amenazados, despojados, contaminados, destruidos; con lo cual, se vulnera, a su vez, de manera necesaria, el lazo comunitario, ya que al trastocar la relación con los bienes naturales, privatizándolos y mercantilizándolos, buena parte de las relaciones comunales desaparece.

Frente a la estrategia extractivista, las organizaciones comunitarias se constituyen como un obstáculo cuando, por lo menos una parte de ellas, se organiza para defender el territorio, los bienes y las relaciones comunales. Aunque siempre el capital encuentra alianzas y maneras de engarzarse en sus dinámicas de reproducción, también es cierto que el propio cuidado por la conservación del territorio y de la vida comunitaria ha llevado a algunas experiencias a plantearse nuevos problemas sobre el autogobierno, yendo más allá del ejercicio de su capacidad autorregulativa. Pensamos, por ejemplo, en las discusiones que se han dado durante los aniversarios de la CRAC-PC, en donde comunitarios hacían alusión a la necesidad de autogobernarse para defender con mayor capacidad organizativa y mayor fuerza su territorio, asumiendo las ventajas organizativas que su propia institucionalidad normativa les daba. Lo mismo sucede, por ejemplo, con las Rondas Campesinas, que buscan extender el campo de acción política sobre sus territorios a partir de la organización de base que ya existe en ellos.

En este sentido, nosotras consideramos que las instituciones normativas que las propias comunidades se han dado son, también, instituciones propiamente políticas: al controlar el territorio, al gestionar el uso de los bienes naturales comunes, suponen un poder antagónico con el cual el Estado-nación y el capital buscan negociar, cooptar o aniquilar —en muchas ocasiones lo logran—. La territorialidad del espacio jurídico en el que una normatividad comunitaria tiene efectos, se constituye en una especie de territorialidad constituida por un contrapoder que, de múltiples maneras y con diferentes

estrategias se enfrenta a los intereses que vienen de fuera y garantiza, con sus alcances y sus límites, el mantenimiento de la vida comunitaria, dependiendo de la fuerza organizativa que la sustente.

Aunque gran parte de la discusión se ha dirigido a comprender de qué manera es posible articular los diferentes sistemas normativos que conviven dentro del Estado nación, de tal manera que ellos mismos respeten las constituciones nacionales y los derechos humanos, lo cierto es que suponen la existencia de un poder que debilita la monopolización de la capacidad normativa y de la fuerza del Estado-nación; con lo cual se debilita, a su vez, la posibilidad que tienen las empresas transnacionales y los intereses del gran capital para apropiarse de los territorios. El conflicto por la gestión, uso y aprovechamiento de los bienes naturales comunes que viven en un territorio en específico, es un problema político. Y en esta dimensión también se juega la institucionalidad de la justicia comunitaria que se encuentra en constante tensión con la propia jurisdiccionalidad del Estado y la subordinación legal a la misma.

Se ha pensado también en el sujeto que produce las leyes, que es capaz de interpretarlas y aplicarlas con justicia. Se han inventado Hércules o máquinas racionales, imaginado el ideal del sujeto creador, intérprete y aplicador de leyes. *La ideología jurídica liberal ha partido siempre de supuestos analíticos que se fundamentan a sí mismos en su propia lógica, es tramposa, fetichiza; no parte, como buscamos que suceda en una filosofía latinoamericana de la justicia, de un actor colectivo real, histórico, en conflicto, que, volcándose sobre sí mismo, haciendo uso de sus capacidades políticas y reproductivas, crea sus propias normatividades y mecanismos de resolución de conflictos.*

Cuando estas dos instancias entran en conflicto, cuando las instituciones normativas de la comunidad, que, en defensa propia se ve obligada a entrar en conflicto con el Estado-nación —o con las fuerzas de fuego y de presión de las compañías capitalistas que pretenden hacer uso mercantil de su territorio—, la justicia ya no trabaja sólo en la dimensión de las relaciones interpersonales, sino responde a las amenazas de control sobre su territorio.

En territorio zapatista, constantemente, las casas de justicia reciben quejas y peticiones para resolver conflictos por tierras en contra de organizaciones partidistas, sobre todo del PRI. El conflicto histórico que tienen con la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC),

por ejemplo, les ha llevado a solucionar problemas de manera distinta a como los han resuelto cuando se trata de organizaciones con las que no tienen un nivel de conflictividad tan alto o con miembros de otro municipio no zapatista. Lo que se demuestra es el ejercicio de una racionalidad política de la comunidad como un actor fundamental en la serie de conflictos locales, regionales y globales que ha provocado el capitalismo.

Esta racionalidad política constituye, a su vez, la capacidad comunitaria de enfrentarse a actores externos que atentan contra su sobrevivencia y contra el vínculo que le da vida. Por eso, insistimos, es una racionalidad y una dimensión política en la que se pone en juego la existencia misma de la comunidad y desde la cual, también, se han creado y generado otros imaginarios, en diálogo o en tensión con los imaginarios modernos, pero desde otros horizontes emancipatorios. Los procesos de justicia comunitaria están constituidos no sólo a partir de principios éticos o incluso míticos, sino también en horizontes que conciben la posibilidad de un mundo distinto al que vivimos y aquí radica su potencialidad crítica-utópica.

Dado que la facultad de normar y de enjuiciar no es entendida como un ejercicio de poder externo, sino que nace dentro del seno de la propia comunidad, la dimensión política de las experiencias de la justicia comunitaria, como las que se han enunciado en este trabajo, que son comunidades en resistencia, se constituye a partir de su relación antagónica con el Estado-nación y con el capital, especialmente con el extractivista.

El principio material de la vida que Dussel propone en su Filosofía de la Liberación, nos permite pensar, también en estos casos, en una instancia última de racionalidad comunitaria que se contrapondría con esa racionalidad utilitaria, clasista, racista y patriarcal de la Modernidad. En este sentido, el conflicto con la normatividad del Estado-nación y la fuerza que le sostiene, no puede sólo remitirse a las normatividades internacionales que median y reglamentan tales conflictos, sino que, más allá de ellas —es decir, además del artículo 169 de la OIT, por ejemplo—, las comunidades fundamentan sus sistemas de justicia con base en un principio material de esa vida comunitaria que busca realizarse a plenitud, pero que no lo consigue por estar sujeta a procesos históricos de dominación.

IV.III. Dimensión filosófica

Las experiencias de justicia comunitaria no sólo nos permiten conocer y aprender de formas, relaciones e instituciones que los pueblos y las organizaciones han creado para resistir la completa subordinación al Estado-nación y al capital, es decir, “los cómo”: cómo se hace justicia, cómo se crean o se conservan las normas, cómo se organizan y se constituyen tales instituciones, cómo se elige a los jueces, cómo se aplican las sanciones, cómo se adecuan o no a los sistemas jurídicos nacionales, cómo defienden sus territorios, cómo funcionan sus guardias, sus rondas o policías comunitarias, etcétera. Además de esto, que ya es bastante y que ha dado pie a numerosas investigaciones, también estas experiencias nos muestran que detrás de esos “cómo” hay una filosofía de la justicia, una manera de comprender *lo justo*.

Nosotras partimos de la idea de que *no sólo nos encontramos frente a prácticas jurídicas distintas sino a visiones contrapuestas de lo humano*, a otras maneras de entender la vida y la relación de lo humano con todo lo vivo, que están en constante pugna: la liberal y la comunitaria. Es por esto que nos parece necesario responder, desde una filosofía de la justicia comunitaria, a tres aspectos que atraviesan las diferentes expresiones del liberalismo: la centralidad del individuo, el universalismo abstracto y la democracia formal.

Cuando hablamos de justicia comunitaria, el actor fundamental de la regulación ya no es el Estado-nación ni el mercado capitalista, sino la propia comunidad que ha recuperado sus capacidades políticas para darse forma, ya que es, en su propia regulación, donde se encuentra su matriz de supervivencia y de continuidad en el tiempo, en conflicto e interacción constante con las regulaciones externas que no dejan de atravesarla y de pretender subsumirla. Para el pensamiento comunitario, a diferencia del liberal, la comunidad es una construcción histórica desde la que se sostiene la vida de los individuos. Como la vida se reproduce de manera siempre colectiva, ya sea desde un ámbito familiar o comunal, la manera en la que el ser humano es concebido no se origina en el individuo sino siempre en un vínculo comunitario que le precede. La experiencia común de «ser parte» produce una racionalidad y una manera de vivir en el mundo que produce, a su vez, otros principios de justicia alternativos a los liberales. Ayudándonos de la categoría de Dussel del «principio material de la vida» pero, agregándole, y no de manera arbitraria, de la vida «en común», podríamos decir que la justicia comunitaria tiene como principio fundante el

«principio material de la vida en común», es decir, *los criterios a partir de los cuales la praxis de resolución de conflictos puede ser justificada, son establecidos, aunque de manera implícita, en el fortalecimiento, la reproducción y la continuación de la defensa de la vida de la propia comunidad y, por tanto, de sus miembros.*

Cuando hablamos de la vida material de las comunidades no estamos sólo hablando de la comida y las necesidades básicas para su sobrevivencia, aunque, por supuesto, esta es la base de su existencia. La «corporalidad viviente», como la denomina Dussel, pensada de manera comunitaria, es la base de la existencia de la comunidad y, sin la satisfacción de los bienes necesarios para que se reproduzca su vida, todo lo demás que le da sentido, cohesión, continuidad en el tiempo, está en riesgo. Pero es preciso concebir que la vida material de una comunidad se sostiene también a partir de lo que posibilita que sus miembros formen parte de ella y eso no sería posible sin un cuidado de los bienes naturales, un proceso identitario, sin los vínculos afectivos que le dan vida, sin el horizonte ético mítico o político que le da sentido a su resistencia. De este modo, el principio material de la vida en común supone a la capacidad de garantizar la justicia a partir de acuerdos que respeten, fortalezcan y defiendan dicho principio, en sus múltiples dimensiones.

Por otra parte, necesitamos pensar también cómo enunciamos y categorizamos una filosofía de la justicia comunitaria. El liberalismo, en sus diversas expresiones, nos ha acostumbrado a aceptar que, en general, su filosofía ha encontrado principios capaces de universalizarse y, de ser aplicables en cualquier región del planeta dado que su grado de abstracción es tan alto, que aplicaría para cualquier grupo humano. Como sabemos y hemos anteriormente señalado, en este intento, su propia ideología se constituyó hegemónicamente, sin respetar otras racionalidades por considerarlas equívocas, atrasadas, involucionadas, etcétera.

Nosotras, por el contrario, estaríamos pensando que la filosofía de la justicia comunitaria debería ser capaz de reconocer, a partir de las semejanzas entre las distintas experiencias, algunos elementos que nos permitan posicionar principios sobre la manera en la que se entiende lo justo. De esta manera, buscamos poner en diálogo construcciones de otras matrices culturales que, nacidas de su propio contexto histórico, hacen justicia de manera distinta y contrarrestan la legitimidad de la universalización y la naturalización de la ideología jurídica liberal, en su comprensión del mundo humano y de su manera de ser

regulado. No se trata, sin embargo, de un planteamiento posmoderno que relativice cualquier intento de encontrar principios que sean válidos de manera universal, sino, más bien, de plantearnos —desde la experiencia concreta de resistencia a la dominación que las prácticas de la justicia comunitaria llevan a cabo y, a partir de la identificación de aquello a lo que comúnmente se oponen—, como lo vimos en el apartado anterior, que hay una posibilidad *analéctica* de enunciar elementos para una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria pensada desde su anticapitalismo y su tensión permanente con el despojo político por parte del Estado-nación, con el fin de comprender, de manera situada, la dimensión filosófica que una experiencia de este tipo puede enseñarnos.

Finalmente, la filosofía también atraviesa las dimensiones normativa y política de la justicia comunitaria, porque en ellas se genera la posibilidad de construir categorías desde su propio quehacer. La reflexión sobre la democracia, por ejemplo, o sobre el papel del Estado, la relación del sujeto con la ley y el antagonismo con el capital, constituyen preocupaciones amplias para la filosofía política contemporánea que se hace desde América Latina, en una constante tensión con la herencia filosófica —colonial primero, liberal después— que ha venido perdiendo espacio en el debate global, ante la producción teórica que nace de las voces que han sido constantemente silenciadas o atacadas.

La forma comunitaria ha resistido en algunos países latinoamericanos y ha seguido reproduciéndose en una compleja imbricación —de negación y rechazo, pero también de aceptación y resignificación— con las producciones propias de la dominación colonial y capitalista. Desde ahí, una racionalidad alternativa se enuncia expresando otros principios que fundamentan sus prácticas comunitarias desde una matriz del pensamiento que no nace del imaginario del individuo libre y soberano de sí mismo, autónomo en relación con el orden moral y social, pero subordinado al poder político.

La racionalidad comunitaria, por el contrario, es ese proceso dialógico en el que miembros de una comunidad hablan, discuten y dialogan entre sí para resolver un problema en común, para asegurar la sutura de una herida en el vínculo comunitario y asegurar su factibilidad. Tiene como base el fortalecimiento y el cuidado de la materialidad de su vida en común, que supone el principio de fortalecer y cuidar los medios a partir de

los cuales la comunidad pueda vivir bien. En este sentido, es una racionalidad que nace del conflicto, pero que se engarza éticamente con la raíz vital que permite su sobrevivencia¹³⁵.

Ahora bien, la corporalidad viviente de una comunidad no se reduce a los cuerpos que son como fragmentos de su entera constitución, sino que abre la posibilidad de concebir una experiencia ampliada en la que el cuerpo de los otros y las otras, pero también de todo lo vivo de lo que son parte, forman una especie de cuerpo extendido que genera sus propios mecanismos vitales. No se trata de un funcionalismo orgánico que concibe a la comunidad como un cuerpo similar al humano, sino del reconocimiento de los procesos que la comunidad genera entre sus miembros y con todo lo vivo —con la «naturaleza», por decirlo de algún modo y que permiten su reproducción en el tiempo y en el espacio. Esto nos permite pensar en otro principio: Si la racionalidad comunitaria dialógica no se constituye a partir de la propia materialidad de la vida que la hace posible, la comunidad puede, a su vez, ser injusta consigo misma al socavar los modos de reproducción de su propia vida. La forma comunidad para hacer justicia “de buenas maneras” como dicen los zapatistas, no puede caer en la misma contradicción del capital con la naturaleza; es por eso que, ahora expresado de manera negativa, el principio estaría enunciado como: *un acto comunitario no puede ser justo si ataca las condiciones de reproducción de la propia vida en común*.

Entender los flujos vitales de la construcción comunitaria y sus vínculos con todo lo vivo como una especie de metabolismo que necesita cierto grado de equilibrio para funcionar, supone, además, que las acciones se encaminen a dar cumplimiento a ese equilibrio que los flujos vitales dan a su mundo. Entender es hacer o, en el hacer comunitario se entiende una manera de organización para la reproducción de la vida. En los

¹³⁵ Esto nos parece significativo porque, en un nivel del debate filosófico en torno al origen de la política, encontramos, de manera general, dos posiciones contrarias: aquella que sostiene que es negativo, que la política nace del conflicto y la que parte, más bien, de su positividad, de la afirmación de la vida. Castro Gómez se encuentra, por ejemplo, en la primera posición —siguiendo a buena parte de la tradición crítica de la filosofía política moderna europea del siglo XX— y Dussel en la segunda, partiendo, más bien, de la necesidad de pensar el poder y la política en un sentido positivo —es decir, de construcción, que teorice a favor de la articulación, la organización y la fuerza—, y no sólo en la ruptura con la dominación y el momento negativo. Nos parece que este debate corre el riesgo de volverse un problema idealista si no se advierte la correlación y coexistencia de la tensión siempre latente en la conformación de las comunidades: no hay un momento histórico en el que la voluntad de vivir haya podido desplegarse sin conflicto, así como tampoco otro en el que el conflicto no haya encontrado resistencia por la voluntad de vivir. Esta tensión, en la Modernidad, muestra la expresión colonial y capitalista de la amenaza siempre presente en la defensa de la vida común, es decir, las comunidades colonizadas por el imperio y el Estado-nación y dominadas por el capitalismo mercantil y liberal nacieron de la constante tensión entre la afirmación de la vida común y su negación histórica.

casos rurales, por ejemplo, el descuido de los bosques, los ríos, la tierra deviene en un debilitamiento de la propia comunidad que socava su territorio. Esa contradicción puede llevarla, incluso, a desaparecer como comunidad.

Si el daño es generado por contradicciones más bien “externas”, el principio sigue aplicando de la misma manera: no hay ninguna justificación que legitime la destrucción de los medios de reproducción de la vida de una comunidad. En este sentido, la ideología del progreso, del desarrollo, pero también el uso de la fuerza en beneficio de los “intereses públicos” o de la “seguridad nacional” serán —vistos desde este principio— absolutamente ilegítimos en su exigencia, aún si llega a estar fundamentada desde el ordenamiento legal.

Ahora bien, si lo pensamos desde la comunidad urbana, dichos principios también aplican. Hay una defensa del territorio concebido como el medio de reproducción de la vida y, aunque la tierra que da alimentos es nula o precaria, los instrumentos de la cultura, la salud y la educación, que le son fundamentales, propician espacios de organización y deliberación que fortalecen la vida comunitaria.

IV. IV. Anotaciones finales

En términos sintéticos, nos parece que, de lo dicho en este apartado, podría desprenderse la idea de que el ejercicio de la justicia comunitaria fundamentado en un «principio material de la vida en común», tiene varios efectos contrapuestos al ejercicio de la justicia liberal ejercida por el Estado. Quisiéramos mostrar por lo menos los siguientes:

1) No se piensa la comunidad como el resultado de un contrato establecido por individuos preexistentes a la misma, como sí se hace en el derecho y en el Estado modernos. La ficción del contractualismo que en la Ilustración partió de diferentes supuestos sobre la naturaleza humana —y que en Rawls se expresa más bien como un contrato que se da entre individuos que llevan puesto el velo de la ignorancia—, no tiene sentido en las comunidades. Más bien se reconoce que históricamente han vivido juntos y se han reproducido juntos y que estos lazos de necesidad, casi orgánicos, son a su vez, lazos afectivos y productivos que permiten la reproducción de su vida.

2) La coacción, en la mayoría de los casos que hemos abordado, no sólo es reducida, sino que se concibe de otras maneras. Mientras que en el derecho occidental moderno, el

delincuente es quien rompe el contrato al que voluntariamente se subordinó¹³⁶ y merece un castigo que se dirija a la condena de su cuerpo y de su espíritu —con la finalidad de que, de alguna manera, pague con su sufrimiento, por el daño que ha ocasionado¹³⁷—, en los sistemas de justicia comunitarios, lo que nosotros conocemos como “delincuente” y que, por ejemplo, los policías comunitarios de Guerrero le llaman “infractor” o en el juzgado indígena totonaco de la Sierra Norte de Puebla “el que se equivocó” “el que cometió un error”, no ha roto ninguna especie de contrato y, por lo tanto, el castigo se entiende de manera distinta a como lo hace la justicia moderna¹³⁸.

Como veremos más adelante, en la Policía Comunitaria se trabaja el concepto de “reeducción”, es decir: la comunidad está obligada a educar de nuevo a este miembro que, por alguna razón no educó bien. Hay pues, una corresponsabilidad. Dependiendo del caso, la asamblea de la comunidad o el juez se dirigen a él con consejos en donde se explicita la axiología, la ética de la comunidad, para recordarle por qué es importante actuar de tal o cual manera, para dejar claro por qué lo que hizo fue injusto o no debió hacerlo. En el tiempo de la reeducación, el infractor debe pasar por un proceso de reintegración haciendo trabajo para la comunidad. En el Juzgado Indígena Totonaco, por ejemplo, la mayor parte de la resolución de conflictos se hace a partir del arbitraje entre las partes, no hay uso de la fuerza, acuerdan las partes restituirse y aceptar la restitución del daño. Es la palabra la que da garantía de que el daño será reparado y la estabilidad comunitaria volverá a garantizarse. En el caso de la ronda campesina, encontramos respuestas complejas y distintas a la solución de los problemas, ya que, en algunos casos, la palabra condenatoria, la sanción moral y reeducadora, junto con la declaratoria de arrepentimiento son suficientes; sin embargo, hay ocasiones en las que, valorando la gravedad de la falta, se considera necesario el uso de la fuerza y el castigo físico. No obstante, es significativo que, en

¹³⁶ Pavarini sobre este punto, sostiene que, desde el liberalismo: la violación de la norma es “una forma propia de la condición de no propietarios —y por lo tanto, es siempre potencialmente *atentado político*—”. De aquí se derivan, sugiere, las primeras definiciones de *criminal* como sujeto *irracional, primitivo, peligroso*. (Pavarini, 2013:34) Para este sujeto criminal, “el criterio de la sanción penal será así el de la *retribución*, esto es el de un sufrimiento contractualmente equivalente a la ofensa” (Pavarini, 2013:31).

¹³⁷ Para mayor profundidad ver en Foucault *Vigilar y castigar* (1975).

¹³⁸ Aunque se puede decir que en la ronda campesina en Perú, al menos en el caso conocido de Cajamarca, el castigo cumple una función esencial en el proceso de justicia, lo cierto es que esta forma de castigo no se corresponde de manera idéntica al castigo de la justicia moderna, aunque compartan objetivos como la ejemplaridad y la no repetición, un acento puesto sobre la reparación y un sentido purificador, espiritual —aunque sea pocas veces expresado de manera explícita— generan, en el caso de las experiencias comunitarias, un entendimiento particular sobre el castigo.

muchas ocasiones, quienes aplican las sanciones son familiares, como asumiendo la responsabilidad compartida de la familia en la transgresión que se ha hecho y en el hacerse cargo de que no vuelva a repetirse.

Por otro lado, una filosofía de la justicia comunitaria no buscaría imponerse como una forma universalmente válida para todo tipo de sociedades y para cualquier tiempo. No es, sin embargo, tampoco, la afirmación posmoderna de la mera particularidad, sino, en un sentido analógico¹³⁹, la búsqueda de esas regularidades y semejanzas que son susceptibles de ser encontradas en las maneras no capitalistas por medio de las cuales, históricamente, se reproduce la vida comunitaria permitiéndonos, a su vez, armar con ellas, categorías propiamente filosóficas. Lo que seguiría haciéndonos falta es profundizar sobre cómo hacer visibles las palabras, los conceptos y las categorías con las que esos pueblos y esas comunidades describen tales experiencias, que, en muchas ocasiones, por pertenecer a ámbitos campesino-indígenas están anunciadas desde idiomas y construcciones del lenguaje y del sentido, que no necesariamente comprendemos.

Sobre la forma de gobierno, las comunidades han establecido, también, otras formas de organización política que no son las que constituyen los Estados-nación. Si bien hay representatividad o delegación, esto no significa que el ejercicio del poder esté enajenado de la comunidad, sino que, al contrario, el poder se socializa, no se concentra en algunos individuos, sino que regresa a su fuente originaria, estableciendo mecanismos de control muy distintos a los que el Estado-nación ha impuesto.

Esto tiene por lo menos, los siguientes efectos sobre sus sistemas de justicia:

1) La justicia es un asunto común, algo que atañe a toda la comunidad. Los interesados no son sólo las dos partes sino, primeramente, las familias. Dependiendo de los casos, hay momentos donde se hacen juicios en los que la comunidad participa activamente en la resolución del conflicto, porque advierte que la falta es tan grave que la pone en riesgo; incluso otros en donde son comunidades aledañas las que son convocadas para coadyuvar en la resolución de un conflicto que divide irresolublemente a la comunidad. *A diferencia de la justicia liberal que cierra y personaliza el conflicto, la comunitaria lo abre y lo vuelve problema común.*

¹³⁹ En el sentido en que lo trabaja Dussel, que considera que lo analógico es el proceso por medio del cual desde la exterioridad del sistema se reproduce una totalidad de sentido distinta a la hegemónica y en antagonismo con ella.

2) La institucionalidad de la justicia es muy distinta. Es una institucionalidad que no separa a los miembros de la vida comunitaria. Por ejemplo, todos los miembros del Juzgado Indígena Totonaco hacen uso colectivo de la tierra para ser autosuficientes y ofrecen un servicio gratuito. Hay, en este mismo caso, una articulación profunda entre los jueces y el consejo de ancianos, a quienes van y piden su consejo para resolver los casos difíciles que se les presentan. Los ancianos recuerdan cómo se han resuelto conflictos similares, haciendo valer los principios con los cuales ética y políticamente se ha regido la comunidad. Aquí no hay profesionales del derecho o de la ley, no se necesitan abogados o juristas porque la ley y sus instituciones no están separadas de la comunidad.

3) Ser juez, un servicio y no un trabajo. En algunas comunidades, los jueces tienen que ahorrar durante un tiempo los bienes que necesitarán mientras van a ofrecer su servicio a la comunidad, pues no pueden cobrar por lo que hacen. Hacer justicia no es un trabajo, es un servicio. Quienes llevan a cabo esta tarea tan importante son, idealmente, quienes cuentan con la legitimidad que la propia comunidad les otorga, ya que confía en su capacidad para recomponer sus equilibrios —sin renunciar, no obstante, a su intervención en la deliberación y en la decisión cuando así lo considere necesario.

4) El ejercicio político de la justicia. Los sistemas normativos comunitarios obedecen a formas de organización política propias. Cuando una comunidad ha recuperado su capacidad de autorregularse, lo hace no sólo jurídicamente sino también políticamente y el derecho que crea no sólo consiste en la resolución de conflictos entre familias o miembros de la comunidad, sino que, por el contrario, tiene efectos políticos en la lucha contra el mercado capitalista que expolia su fuerza de trabajo y sus bienes naturales comunes y contra del Estado-nación que le arrebató la legitimidad de su autorregulación y control territorial. El ejercicio de una justicia que busca la estabilidad y la regeneración constante de la comunidad que le da vida, necesariamente se confronta con un mundo donde la lógica dominante es la destrucción de lo común.

V. Conceptos para pensar la justicia desde la comunidad: acuerdo, restauración y reeducación.

Una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria tendría que ser capaz de ofrecer a la discusión conceptos útiles para contrastar y confrontar el sentido de la justicia en la filosofía liberal. Lo que hemos aprendido hasta ahora de los procesos de justicia comunitaria es que, lo semejante en estas formas de hacer justicia es el *acuerdo*. “Nosotros no le llamaríamos justicia, le llamaríamos «acuerdo»” nos comentaba en una charla el amigo Juan Martínez Luna, luchador zapoteco y uno de los filósofos que ha trabajado la propuesta política de la *comunalidad* desde Oaxaca. Que coincide con un compañero zapatista del Poblado Nuevo Santa Sofía cuando dice: “la justicia está por medio del acuerdo” (Fernández, 2014:208)¹⁴⁰.

El acuerdo se convierte en el acto que garantiza la justicia. Así como para la justicia liberal, el contrato es ley, para la justicia comunitaria, la ley es el acuerdo. Como hemos visto, involucra a las partes y a quienes forman la institución propia que se encarga de la justicia, pero, también, en muchos casos, a la comunidad en su conjunto. Dos son los elementos principales, o las notas fundamentales del acuerdo: la razón y la palabra. Lo que se debe hacer, es lo que se decidió por ambas partes cuando “entró la razón” en ellas, como dicen los zapatistas. ¿Pero qué racionalidad es la que está en juego en el acto del acuerdo cuando se busca justicia?

Como señalábamos anteriormente, si pensamos desde la forma comunitaria, la manera en la que abordamos la racionalidad debe superar críticamente las categorías burguesas de la Ilustración racionalista europea: en este sentido, no estaríamos hablando de una facultad individual que se expresa reafirmando los valores modernos capitalistas, sino de una *facultad engarzada en la propia vida comunitaria y en el sentido que un vínculo de esta naturaleza le da a la vida misma*. Es una racionalidad que nace de lo común y que, por eso mismo, piensa distinto, porque es un actor distinto también; un sujeto comunitario, en su singularidad expresa su pertenencia a la comunidad.

Mientras que la subjetividad moderna pareciera siempre situarse “antes de” o “fuera de”, como un “yo frente al mundo”, la subjetividad comunitaria se construye más bien a

¹⁴⁰ Las Rondas Campesinas, le llaman “arreglo”, como si la justicia se diera por el acuerdo que arregla a las partes y a la comunidad.

partir de la experiencia de “ser parte”. Este “ser parte” condiciona de manera fundamental la expresión de las racionalidades forjadas en comunidad. Cuando los jueces zapatistas dialogan con quienes están en conflicto, esperando que les “entre la razón”, esperan pues, un acuerdo que solucione el conflicto y restaure el vínculo de la comunidad que está en función de su vida y su continuidad. Por eso es tan importante la reconciliación, pero no una reconciliación en dádiva, sino una que nace del compromiso de la restauración y, siguiendo a la CRAC-PC, de la reeducación.

La reconciliación es la expresión de una comunidad que se restaura, cuidando su integridad y su permanencia en el tiempo. Se restaura a partir de la reposición, reparación del daño que se ha hecho y reeducación de quien “haya cometido un error” o se haya “equivocado” a partir del trabajo y otras sanciones. Son la reparación, el trabajo y el consejo permanente, los mecanismos que le permiten a quien ha roto el vínculo, reintegrarse con dignidad en la comunidad. “Se trata de corregirlo con el error que hizo, por eso se hace ese trabajo para que se vaya dando cuenta del error que cometió, que no sirve” (Fernández, 2014:248). Hay una relación implícita entre la razón y la reconciliación, la comunidad siempre se encuentra constantemente con el conflicto y, en este sentido, el sujeto comunitario hace del acuerdo el cruce entre su pensar como siendo parte y la conciliación como el mantenimiento de ese vínculo que le permite seguir siendo parte, dándole sentido a su existencia.

A diferencia del contrato, que es la expresión de dos voluntades haciendo un “uso racional de la razón” y que crea una relación de compromiso con el fin de obtener cada uno, alguna especie de utilidad individual, el acuerdo se da como el acto de diversas voluntades que haciendo un “uso comunitario de la razón”, busca solucionar alguna injusticia. La relación de compromiso que se crea a partir del acuerdo no está en función del beneficio de cada una de las partes, sino de la restauración de un vínculo que le atañe a toda la comunidad.

Las injusticias rompen ese vínculo a partir del cual la comunidad se ha preservado en el tiempo, no se trata de un orden cerrado, inmutable, sino de una construcción siempre en proceso y en movimiento. Preferimos pensarlo como vínculo, más que como orden. El vínculo nos habla de la relación social, el orden nos remite al sistema. *Cualquier acto será calificado como injusto si atenta contra la permanencia de esos vínculos que sostienen la*

comunidad. La recuperación de las capacidades políticas y reproductivas de la forma de organización comunitaria, va configurando un tipo de relación social y productiva que está siempre en función de sostener la propia vida comunitaria. Por eso *la restauración supone la reconstrucción de ese vínculo que se ha roto, con el fin de que la comunidad se mantenga*.

Por otro lado, decíamos antes, el acuerdo está basado en la palabra. La importancia y la fe en la palabra de quien llega a un acuerdo, es fundamental en la justicia comunitaria. El peso que tiene la palabra en la construcción del vínculo se potencializa en los momentos en los que está comprometida con la tarea de mantener la vida comunitaria. En el Tribunal Indígena Totonaco, por ejemplo, no hay aparato policial ni estructuras de reclusión, los acuerdos a los que llegan las partes en conflicto están sustentados sobre la palabra y se da por sentado que, si alguien ha dicho que se compromete a hacer alguna cosa, entonces habrá de hacerlo. Si no es así o si, por ejemplo, reincide, dependiendo de la gravedad de la falta, se da una oportunidad para que ahora sí cumpla con su palabra. “¿Por qué no habría de cumplirlo, si ya dio su palabra?” preguntaba sincero un juez del Tribunal Indígena Totonaco, cuando desde la audiencia del Diplomado de Justicia y Pluralismo¹⁴¹ se le cuestionaba la eficacia de un acuerdo que no estaba garantizado por la coacción.

Muchos de los problemas que se dan en las comunidades, pensando, sobre todo, en las rurales, están relacionadas con los límites de tierras, la violencia del machismo en los hogares y fuera de ellos, consumo desmedido de alcohol, incumplimiento de trabajos comunitarios y robo. Las soluciones que se establecen son muy claras: si se robó, se paga o se devuelve lo que ha sido robado; si hay problemas de límites de tierras se divide la parte en conflicto con el fin de que queden conformes; si se difamó se pide perdón; si se trata de un problema de desorden provocado por el consumo desmedido de alcohol, se “guarda” a la persona en una celda hasta que se recupere¹⁴².

Hay un acuerdo de la comunidad, de cada pueblo, antes de que han hecho el daño, en el caso de los árboles: tumba un árbol, tiene que sembrar dos arbolitos. Roba una gallina, tiene que reponer. El que tira bomba en el río que mata muchos pescados, tiene que buscar otros pececitos para el río.

¹⁴¹ Al que ya hicimos previamente referencia.

¹⁴² Cuando se trata de resolver un conflicto que involucra alguna forma de violencia contra la mujer, las respuestas no son tan claras y, en muchos casos, manifiestan relaciones de poder anquilosadas que no hacen justicia a una vida digna de las mujeres. Es preciso que nos detengamos más adelante a pensar la relación entre la justicia comunitaria y las relaciones patriarcales, por ahora baste enunciar el problema.

El que mata un caballo tiene que reponerlo, o pagarlo lo que cuesta para comprar otro. Para reponer, se puede con dinero, o si es pollo, lo repone del tamaño del pollito. Otro castigo, el trabajo de dos, tres días, pero no es multa de dinero. (Fernández, 2014:224)

La proporcionalidad se muestra como uno de los principios fundamentales a la hora de pensar la posibilidad de un acuerdo de voluntades que garantice su actualización. *La racionalidad de la justicia comunitaria opera con base en un sentido de la proporcionalidad que le permite encontrar sentido en la restauración del vínculo que se ha roto.* En algunas experiencias, como la zapatista, es significativo que se haga manifiesto que si quien ha roto la normatividad comunitaria no está de acuerdo con la manera de resolver el conflicto, difícilmente se asegurará el cumplimiento de las tareas que debe realizar para restaurar el daño. Y si no lo hace, la fractura se mantiene abierta y el vínculo comunitario en riesgo. Por eso la importancia de que el acuerdo al que se llegue sea, de manera efectiva, aceptado por ambas partes. En el caso de las rondas campesinas, por su parte, encontramos que también se habilita una racionalidad comunitaria que gira en torno a la proporcionalidad del castigo físico en relación con la falta cometida. Que se entienda que establecer los principios de la justicia comunitaria no supone que en todos los casos se logre un cumplimiento pleno de los mismos, en este sentido, la proporcionalidad siempre está sujeta a errores.

La dimensión afectiva que se juega a la hora de sanar la herida de un vínculo que se ha roto, nos muestra que el conflicto también está atravesado políticamente por la afectividad y que, quien ha sido dañado, también siente y precisa de un proceso que le asegure que su dimensión afectiva esté a salvo. Pensamos, por ejemplo, en los casos de violación o de homicidio, donde la forma de dominación que se ejerce y el grado de cosificación del Otro o la Otra, provocan fracturas y dolores de difícil sanación. También por eso la proporcionalidad en el acuerdo es importante, porque quien ha sido dañado en su integridad debe sentir que el cumplimiento del acuerdo le restaura de manera efectiva, de tal modo que siga formando parte de la comunidad.

En algunas comunidades, el asesinato no se trabaja desde la justicia comunitaria. Lo que se ha hecho es tan grave, que no puede ser restaurada la comunidad y se delega el castigo a las autoridades del Estado-nación, pensamos, por ejemplo, en la comunidad de Yuman Li, con la que trabajó Oscar Correas en Oaxaca:

Los comuneros consultados están de acuerdo en afirmar que, en caso de producirse un homicidio dentro de la comunidad, entregarían al culpable a las autoridades del sistema normativo mexicano. Es decir, por lo que respecta a *Yuman Li*, la pena consistiría en eso: entregarlo al ministerio público mexicano, lo cual puede ser, para un comunero, una pena de gran magnitud. (Correas, 2009:45)

Ahora bien, algo que nos parece fundamental hacer visible es de qué manera la justicia comunitaria tiene, también, como mecanismo la reeducación. La comunidad asume la responsabilidad que ha tenido en la formación y en la construcción de condiciones que han permitido que alguno de sus miembros rompa con las normas que ella misma se ha dado y, entonces, busca educarle nuevamente con el fin de que aprenda a comportarse y a no volver a violentar los vínculos que la sostienen. Para Pablo Guzmán, que ha trabajado con la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de Guerrero, la

base filosófica del Sistema de Reeducación Comunitaria parte de que no es el castigo, la pena, el dolor, el sufrimiento, la tortura, la venganza, lo que puede provocar un cambio verdadero en los detenidos. Sólo el cambio en la manera de pensar hace posible que la conducta del individuo también cambie. (Guzmán, 2014:175)

A quienes han sido detenidos, se les comparten temas de psicología, orientación familiar, primeros auxilios, derechos humanos, protección civil, elaboración de abono orgánico, cultivo de hortalizas, entre otros oficios y se les da también consejo por parte de los ancianos, o “los principales” (Guzmán, 2014:176). Esta práctica del consejo está presente en las experiencias de justicia comunitaria porque es también a partir de la palabra que se busca que quien ha cometido una falta comprenda que no debió haberlo hecho y que no puede repetirla. Además, el proceso de reeducación va acompañado de trabajo comunitario. Dependiendo de la gravedad de la falta se establece una sanción y un tiempo determinado para su reeducación y para aportar con su trabajo a la comunidad, trabajo que le redignifica frente a la misma y le permite volver a ser instaurado dentro del vínculo social que se había roto a partir de su conducta.

En este sentido, si partimos de que *el acuerdo es la garantía que permite la justicia y que es posible gracias a una especie de racionalidad comunitaria que busca reproducir la vida y mantener la sobrevivencia de un vínculo social, la restauración y la reeducación son mecanismos sustanciales para que el acuerdo pueda actualizarse y cumplirse, así, la justicia*. Y decimos que son sustanciales porque el primero supone que la ruptura del vínculo que se ha provocado a partir de un acto injusto se repara y, por su parte, el segundo,

le permite a la comunidad recuperar a uno de sus miembros, uno de los eslabones que engarzan el vínculo social que la hace posible.

Si comparamos con la justicia liberal, es claro que la pena, el dolor sobre el cuerpo es el mecanismo a partir del cual, quien ha cometido un delito, paga a la sociedad el daño que ha infringido en su contra. Este pago es el que le permite reinsertarse en la sociedad nuevamente como un individuo que goza de todos los derechos que el Estado, supuestamente, garantiza a la ciudadanía. La sanción entendida como castigo ha sido, para el derecho moderno, fundamental. Acá, al contrario de lo que decíamos antes, habría que pensar, precisamente, cómo un delito rompe con el orden que sostiene y le da forma a una sociedad determinada. *No se trata de restaurar un vínculo, como en la forma comunitaria, sino de disciplinar en función del orden dado.*

Ahora bien, en el caso de las rondas campesinas, en donde el castigo físico juega, en los casos más graves, un papel importante, no es el dolor del cuerpo el pago por la falta, sino la expiación, incluso en un sentido muy cristiano de la palabra, del mal cometido. Aunque, de algún modo, coincida con el sistema normativo moderno en infringir el miedo a la pena, como estrategia de inhibición, nos parece que, en las experiencias de justicia comunitaria, la centralidad está puesta, más bien, en la restauración del vínculo que la sostiene, combinando, en un proceso complejo la palabra, el trabajo, el arrepentimiento, el perdón y el castigo, elementos que restituyen a una parte de la comunidad consigo misma.

Conclusiones

Toda búsqueda, toda reflexión, toda narración deja siempre, no en el vacío, pero sí en el silencio, algo que aún no termina de decirse. Desde el título se enunciaba una producción inconclusa: *Elementos para una filosofía latinoamericana de la justicia*. El «elemento» es siempre una parte, muestra una relación constitutiva de algún tipo de complejidad. Lo que buscamos fue abstraer nociones filosóficamente significativas para pensar en la justicia desde América Latina. Las experiencias comunitarias de las que se nutre, se encuentran en constante movimiento, la creación de conceptos, la utilización de categorías, se mantienen abiertas a transformaciones históricas.

En este sentido, nuestras conclusiones sólo podrían apuntar, por un lado, a mostrar si las hipótesis con las que planteamos nuestra investigación han sido cumplidas y, por otro, a valorar si hemos conseguido responder al problema filosófico de la justicia desde una matriz no liberal —y en qué sentido lo hemos hecho—, pero no quisiéramos iniciar sin advertir primero el reconocimiento de su incompletud. Siempre se puede leer más, articularse de manera más estrecha con las experiencias, siempre es posible una nueva revisión que modifique aspectos de un primer acercamiento, por más serio que este haya pretendido ser.

Ahora bien, no sólo desde la noción titular de «elementos» sino desde la propia experiencia subjetiva y académica de la investigadora, quedarán espacios de sentido sin enunciar, críticas que no fueron suficientemente explícitas. Por ejemplo, nos hubiera gustado comprender las maneras en las que se ejercía la justicia en las civilizaciones más avanzadas preexistentes en la región antes de la invasión colonial y la conquista. También hizo falta estudiar con mayor profundidad la crítica marxista al derecho liberal o pensar la producción jurídica de las comunidades desde la categoría dusseliana de «transmodernidad». Quizás aportar con mayor concreción a los debates sobre pluralismo jurídico y reconocimiento estatal de las experiencias de justicia comunitaria. Hacer más estudio de campo, conocer más organizaciones, comunidades, de otras latitudes. Comprender mejor la relación entre la justicia y lo sagrado en algunas de las experiencias comunitarias. Trabajar con mayor detenimiento la exterioridad desde la que las mujeres participan en la construcción de la institucionalidad y la deliberación de la justicia comunitaria.

Los caminos están abiertos a la continuidad de esta investigación, nuestros objetivos: contribuir en el diálogo filosófico acerca de la noción de justicia con una reflexión situada desde América Latina y demostrar que la teoría hegemónica es insuficiente para abordar los problemas históricos de nuestra región, nos parece que han sido cumplidos, pero no como una empresa terminada, sino como una contribución y una demostración que se engarzan en un proceso intelectual de más largo aliento —limitado temporal y materialmente en esta investigación doctoral.

En esta Tesis hemos investigado de qué manera las experiencias de justicia comunitaria son capaces de interpelar al pensamiento filosófico, nutriéndolo de un horizonte de sentido nacido en la exterioridad de la Modernidad. Una exterioridad que estratégicamente llamamos “latinoamericana”, porque para nosotras, la construcción histórica derivada de la colonización de esta región del orbe, marcó una herida profunda que atraviesa como una grieta desde México hasta la Patagonia. No estamos dando por supuesta una especie de esencia identitaria, es más bien un reconocimiento histórico, pero también, una apuesta política desde una matriz de pensamiento, desde una fuente de donde lo nutrimos, desde un territorio. La construcción de Europa sólo fue posible a partir de la creación del Otro, así nacieron el África, Latinoamérica, Asia. El mundo que conocemos como «lo dado» ha sido en gran medida determinado por el triunfo de Europa, de la civilización occidental, moderna, liberal.

Ahora bien, pensar desde América Latina, nos condujo a un problema, no tanto en el sentido de una imposibilidad de aportar elementos para una filosofía latinoamericana, como ha sido nuestra tentativa, sino que nos conminó a una tarea que, si bien no había estado considerada al inicio de la investigación, sí consideramos en ese momento como fundamental: rastrear la posibilidad de una filosofía comunitaria, no en el sentido de que la forma comunidad se presente como materia de conocimiento, sino en el sentido de producir desde la propia *praxis* comunitaria una filosofía sobre la justicia de la que se pueda dar cuenta.

Es decir, plantear la posibilidad de anunciar ciertos elementos para una filosofía latinoamericana de la justicia, en alguna medida nos llevó, como sujetos de investigación, en el más moderno sentido de la palabra, a acercarnos a las experiencias estudiadas como rastreando en sus prácticas, horizontes de sentido, palabras, conceptos, que se volvieron

nociones traducidas, partes para una definición categorial de la justicia. Nos parece que el quehacer de una filosofía comunitaria estaría radicado en la reflexión de la propia experiencia de vida en comunidad, se haría explícito en una construcción discursiva que surge del proceso de la reproducción material, cultural y espiritual de la misma. Pero esto ya no nos corresponde a nosotras, al menos mientras no formemos parte de una comunidad. Esa limitación de la propia experiencia subjetiva desbordó los problemas político-epistemológicos que nos habíamos planteado en la introducción y que trataban de la herencia del pensamiento filosófico helénico, europeo, moderno y liberal del que, quizás, nuestra reflexión nunca pudo liberarse por completo. Para nosotras, como estudiantes, profesoras, practicantes del arte de la filosofía, la sorpresa no viene de nuestros propios descubrimientos, sino de la producción filosófica más allá de la disciplina. Y, de nueva cuenta, es una sorpresa de la que no se puede dar cabal explicación.

Luego de esta introducción que pretende enmarcar el sentido de las llamadas “conclusiones”, quisiéramos hacer explícitos ciertos puntos que nos parecen fundamentales no sólo para presentar, sino para reflexionar sobre el resultado de nuestra pesquisa. Por una parte, buscamos abordar los alcances en la comprobación de las hipótesis y, por otra, nos detendremos a concretar los pasos argumentativos que dimos en esta Tesis, a partir de la construcción capitular con el fin de mostrar una síntesis coherente que nos permita dar cuenta, precisamente, de los elementos que hemos encontrado.

Una expectativa que consideramos cumplida es la de mostrar la pertinencia y la necesidad de que la reflexión filosófica latinoamericana acompañe las experiencias de la justicia comunitaria. Por una parte, porque nos permite generar una crítica al sentido hegemónico del liberalismo y del derecho moderno, pero también porque nutre el horizonte de sentido para la política que queremos.

Sobre nuestras hipótesis

Si desde la Filosofía Política se busca no sólo comprender sino transformar el mundo injusto que vivimos como «lo dado», es preciso rastrear experiencias desde las cuales se muestre su máscara de fetiche, sus pies de barro, su naturaleza ilegítima. La Modernidad capitalista, racista, ecocida, heteropatriarcal, individualista, sin memoria; el neoliberalismo y el dogma económico encubriendo la dominación de clase; la subordinación a una especie

de “revolución” tecnológica-digital-biogenética utilizada, en gran medida, para la guerra y para el control, son sólo algunas manifestaciones de la construcción de mundo hegemónica en la que vivimos. Es, a todas luces, un mundo injusto y en el fondo desde donde nace esta reflexión se encuentra, más que esa premisa, ese hecho.

Las organizaciones comunitarias están pasando por un momento histórico muy paradójico: desde las protestas llevadas a cabo por la “celebración” de los Estados-nación latinoamericanos por el cumplimiento de los más de 500 años de dominación colonial, pasando por el levantamiento zapatista en 1994 y el resurgimiento en varias latitudes del continente de articulaciones locales, regionales, nacionales e internacionales, han cobrado una relevancia significativa como actores políticos en la escena global.

Las luchas por el territorio, la defensa de su historia, de sus identidades y, de la manera en la que ejercen su justicia, están transidas de un contenido crítico que, gracias a la labor política que ha ganado terreno jurídico y al aumento considerable de la capacidad técnica de extensión de su mensaje, han desbordado fronteras culturales y han cuestionado consensos ideológicos. El modelo de desarrollo se ha visto complicado por la resistencia de pueblos, organizaciones, comunidades y, en este sentido, parecieran ser más fuertes que nunca; pero, también, el riesgo de su desaparición es cada vez mayor. El tipo de vínculos que se conforman, nacidos más que de una especie de individualismo moderno, de una subjetividad común y más que de un antropocentrismo occidental, de múltiples coexistencias simbólicas en el territorio, se mantiene en constante pugna.

La lógica voraz del capitalismo, su capacidad para apropiarse de territorios —subordinando la vida a la acumulación de la ganancia— y la fortaleza de su aparato ideológico para justificar la dominación entre los humanos, amenaza en todo momento a las organizaciones comunitarias. Este sería el hecho particular de una injusticia a la que esta Tesis buscaría responder, la hegemonía de la forma social del capital debe ser profundamente cuestionada y la Filosofía Política necesita partir de dicho cuestionamiento. No podemos pensar en la transformación de la política si no partimos de otra construcción, en términos generales, de la relación con la vida y, en términos particulares, con el resto de los humanos y de las especies que componen, junto con nosotras y nosotros la experiencia en la Tierra.

La comprensión y el aprendizaje de las experiencias comunitarias, nos pareció fundamental, en este sentido. Porque nos permite confrontar la construcción ideológica de la Filosofía Moderna, eurocéntrica, liberal, desde la raíz. Este posicionamiento apuesta por la construcción de un mundo más justo, es decir, basado en relaciones de reciprocidad, en principios éticos que niegan la justificación del sufrimiento y, para lograrlo, ha debido organizarse a partir de la forma más antagónica a la forma societal del capitalismo: la comunitaria. Por eso sosteníamos en esta Tesis que la conformación de la comunidad era, en sí misma, un ejercicio de justicia. Cuando iniciamos esta investigación no habíamos contemplado esto, que podría ser, una especie de hallazgo en nuestra tarea de pensar desde América Latina el problema de la justicia, tarea establecida en la hipótesis 1.

Además, reconocemos que, a lo largo de todo nuestro trabajo, estuvimos contestando una hipótesis implícita, pero fundamental: la peculiaridad que guarda la justicia comunitaria como experiencia puede ser abordada filosóficamente. La posibilidad de esta interpelación pretende actualizarse en esta Tesis, de modo que la disciplina filosófica aprenda de las experiencias comunitarias horizontes de sentido y construcciones teóricas que le permitan contribuir, aunque sea en pequeña medida, al diálogo necesario entre la filosofía latinoamericana y la eurocentrada, entre la modernidad, la posmodernidad y la potencialidad de una transmodernidad, constituida desde la exterioridad que guardan las comunidades en la configuración de una Totalidad que es apabullante.

Partíamos desde la hipótesis 2 de la posibilidad de generar herramientas valiosas para el diálogo, pero también avanzamos en la abstracción de elementos significativos para la Filosofía Política latinoamericana que sitúa su producción reflexiva desde la experiencia de negación producida de múltiples maneras por la Modernidad. Las herramientas que consideramos pertinentes están relacionadas con una manera de concebir el quehacer de la Filosofía, que busca hacer porosas las divisiones disciplinarias en la producción del conocimiento, engarzar la reflexión en la historia, en la sociología, en la antropología. Salirse —aunque sea en algún sentido— de la Torre de Babel de la academia filosófica y acompañar los procesos organizativos, siendo en alguna medida partícipe, aliada, nos parece una herramienta necesaria para fortalecer nuestras posiciones, pero también una responsabilidad tan primaria que impide la justificación de su elusión.

Por su parte, la última de nuestras hipótesis, la tercera, se mantiene aún sin comprobar. Lo que intentamos en esta investigación es también aportar herramientas de sistematización, de facilitación de espacios de reflexión y deliberación, que pudieran ser valiosas para las propias organizaciones comunitarias con las que nos vinculamos, pero también, para aquellas con las cuales no tuvimos contacto. La investigación está escrita y serán las propias experiencias quienes podrán decir la última palabra. Desde nuestra percepción es complicado que en algún momento pueda corroborarse a cabalidad. El tipo de discurso, el tecnicismo que estaría en función de responder —dentro del universo y la disciplina filosófica— contra formas de comprender la justicia que no permiten arrancar de raíz la justificación de la dominación moderna capitalista, no logra las mediaciones necesarias que podrían permitirnos una mayor capacidad de diálogo con el universo discursivo popular de las organizaciones. Además, consideramos que esa mediación ya no es propiamente discursiva, sino que radica en la *praxis* de la organización comunitaria desde la que se compartiría la reflexión sobre la justicia.

La síntesis de nuestra investigación

Desde que describimos nuestro proyecto de buscar elementos para una filosofía de la justicia comunitaria, nos dábamos cuenta de la necesidad de detenernos a estudiar cuál había sido el origen histórico de la comprensión liberal de la justicia en la producción intelectual, pero también, en el despojo de las capacidades que hemos denominado «político comunitarias» y «reproductivo comunitarias» a partir del monopolio jurídico del Estado nación y de la expansión de la relación social del capitalismo que, así como avanza territorialmente, retrocede ante la pretensión de construir un mundo justo.

En este sentido, nos dimos a la tarea en el primer capítulo de hacer una especie de genealogía que diera cuenta de la relación imbricada entre derecho moderno y capitalismo, tanto desde la territorialidad europea que vio la destrucción de formas comunitarias que pervivían a la caída del Antiguo Régimen, como desde la propia región latinoamericana que, enfocándose en los dos primeros y consolidados virreinos de la Corona Española en América: el de México y el de Perú, mostraba en algunas manifestaciones de la producción jurídica generada desde la Conquista hasta las Constituciones, los vaivenes y las

contradicciones del proceso de configuración liberal del derecho y de su relación con el capitalismo.

En una historia peculiar que no podía circunscribirse a la europea, porque nace de una racionalidad jurídica que la Modernidad ha negado —a la par que ha buscado concentrar la legitimidad de la deliberación y decisión sobre la reproducción social de la vida en el Estado y sobre la reproducción material en el mercado—, este apartado nos permitió comprender en qué medida la noción de justicia comunitaria, abordada desde una filosofía con un horizonte latinoamericano, de liberación, decolonial, no puede comprenderse sin entender la manera en que las organizaciones comunitarias han resistido y sin reconocer el potencial político que aún hoy mantienen en su tensa relación con el mundo de la Modernidad capitalista. Esta filosofía de la justicia no busca reivindicar la comunidad como una especie de corporación, tampoco busca la producción teórica de una esencia conceptual que olvide su matriz histórica, sino anclarse a un horizonte de sentido que apuesta por la liberación de la opresión que enfrentan miles de comunidades en toda Nuestra América. Hacer una historia de esa lucha, nos parece importante y consideramos que lo avanzado en el primer capítulo de esta Tesis contribuye en ese sentido.

Desde la contradicción entre la voz de Montesinos “clamando en el desierto” por el “indio” y la mortandad multitudinaria de mundos y humanos por la compulsión económica de la encomienda, que destruyó las instituciones y las relaciones previas a la invasión. Desde la Filosofía Política Moderna de Las Casas argumentando la humanidad del “indio” frente al avance de la guerra y la justificación del despojo. Desde los procesos de independencia, las haciendas, hasta la extinción de la vida comunitaria y la legalización de la monopolización de la producción jurídica en manos de las instituciones del Estado —constituidas en esa heterogeneidad de la colonialidad del poder de la que habla Quijano—, lo que buscamos fue dar cuenta de cómo el derecho moderno producido en Europa y los países del centro, tenía una razón histórica: la lucha de la burguesía por más de siete siglos de instaurar su propia legitimidad, monopolizando la racionalidad jurídica, naturalizando valores etnocéntricos y de clase y produciendo una filosofía que la justificara. Por otro lado, desde la historia situada en América Latina, el ascenso del capitalismo —en este caso periférico, dependiente— y la producción del derecho moderno emanado de un horizonte liberal que ha tenido múltiples expresiones en la región —aquellas más cercanas

a la tradición conservadora eclesial de la dominación de la cristiandad colonial, otras que parecían entablar diálogos más estrechos con posiciones jacobinas heredadas de la historia europea y refuncionalizadas en el contexto latinoamericano, hasta las más recientes expresiones del neoliberalismo— hace nacer nuestra reflexión sobre la justicia en la crítica primaria a la legitimidad de la Totalidad fetichizada —pensándolo desde la Filosofía de la Liberación— que constituyen el derecho moderno, la ideología jurídica liberal y el capitalismo como relación social. Nuestra búsqueda por los elementos de la filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria, nos encaminó al encuentro de los elementos de la filosofía hegemónica de la justicia, a la descripción de sus mecanismos históricos de funcionamiento y al cuestionamiento de los principios que le subyacen.

La “cartografía de un debate que precisa ser rebasado” hacía alusión a la discusión interna que el propio liberalismo ha dado en las últimas décadas al interior de su matriz de pensamiento para problematizar algunos de sus presupuestos como, por ejemplo, el de la unidad originaria de constitución de lo social en el individuo, que derivó en la afirmación de la libertad individual por sobre la reciprocidad que precisan los vínculos comunitarios. Al llamado “comunitarismo” lo hemos ubicado como una expresión del “liberalismo comunitarista de la diferencia” que, si bien quita el acento sobre el individuo, trastocando un principio fundamental, deviene sobre todo en una reivindicación multiculturalista de respeto y tolerancia a lo diverso y relativo que es el mundo humano. En este sentido, no ancla su reflexión en la construcción comunitaria de la *praxis* crítica al capitalismo y a su mundo de vida y no lo hace porque precisamente, en el fondo, no deja de ser liberal. Esperamos que esta Tesis haya dado pasos en el sentido de rebasar el llamado “debate entre liberales y comunitaristas” que se da en la academia del centro, posicionando otro horizonte discursivo, otros actores políticos desde los cuales la justicia y la comunidad pueden ser pensados.

Después de la historia nos dedicamos a conocer a los actores. El capítulo II trató de recuperar el aprendizaje de las experiencias que pudimos sistematizar de los estudios de campo hechos en el país y en Perú. Primero con la OPFVII y después con las Rondas Campesinas intentamos, en la medida de lo posible, un acercamiento ajeno a la posición del sujeto que investiga. Nuestra participación en las reflexiones colectivas, en el trabajo de facilitación y sistematización de dichas reflexiones fueron algunos mecanismos utilizados

para tal efecto, pero reconocemos la dificultad de haberlo alcanzado a plenitud. Nos pareció importante también, en este capítulo, considerar algunos rasgos históricos de las organizaciones, con el fin de rastrear el proceso de construcción del horizonte de lucha y de la propia práctica cotidiana que los ha dotado de contenido. Sobre todo, porque es precisamente la historia la que nutre de sentido a la justicia comunitaria. Una historia de colonización, de abandono por parte del Estado, de criminalización y despojo, que enmarca la construcción no sólo de los aparatos y mecanismos de justicia, sino de la propia comunidad. En el caso de las Rondas Campesinas o de la CRAC, la incapacidad del Estado de garantizar la seguridad de las comunidades y la complicidad de las autoridades locales con la criminalidad, provocaron la organización de sistemas de justicia más eficaces. En el caso de los zapatistas y de la OPFVII, dicha organización es producto de su andar por la apuesta política de la autonomía.

Además, la disputa por los bienes comunes contra el capital minero en los primeros dos casos, y por el derecho a una vida digna para la clase empobrecida en la urbe, en el segundo, producen sentidos diversos de la justicia. En las experiencias más rurales, campesinas, indígenas, encontramos un horizonte simbólico en la construcción del territorio, de la identidad, de la reproducción de la vida o del cuidado de lo común, que se manifiesta en el quehacer de la justicia: la reciprocidad, la paz, el equilibrio, la armonía, constituyen ese horizonte. Por su parte, la experiencia comunitaria en la urbe, conformada a partir de una organización política con un claro horizonte ideológico, nos permitió comprender un quehacer de la justicia que, aunque no estaba anclado de manera tan clara una racionalidad simbólica que le diera sentido, sí obedece a la construcción de un imaginario liberador que se confronta directamente con el capitalismo, pero que mantiene, a su costa, algunas construcciones culturales derivadas de la propia marginalidad popular de donde nace y que la propia Modernidad ha creado.

En ambas es la forma comunitaria la que subyace como semejante, aunque la manera en la que se organice sea distinta, aunque los contenidos culturales que le dan sustancia también varíen, lo cierto es que, la recuperación de las capacidades político comunitarias para darse forma, coinciden en su resistencia y en su potencial creativo. Pero también en ambas hay grietas. Así como sosteníamos que las experiencias comunitarias parecen islas o grietas en la continuidad territorial del poder hegemónico y heterónimo del Estado y del

capital, en ellas mismas pudimos rastrear algunas fracturas que, de alguna manera, nos llevaron a cuestionar nuestra propia producción teórica que, desde una intencionalidad discursiva, buscaba conformar un sentido coherente y pleno. No por pretensiones sistemáticas del discurso, sino respondiendo a la necesidad de trastocar la legitimidad del consenso dominante.

Las contradicciones internas a toda experiencia comunitaria, pero también presentes en la Totalidad, quizás no lograron articularse de manera efectiva en una reflexión que buscaba, de manera tajante, encontrar las diferencias entre modos distintos de concebir y de practicar la justicia, con el fin de mostrar aquellas que, proviniendo de las experiencias comunitarias, guardaban en su seno una capacidad crítica y una potencialidad creadora por la que apostamos. El asunto es, por ejemplo, en el caso del liberalismo, del que no podemos hablar como si fuera un bloque plenamente constituido, que tiene matices, contextos, reivindicaciones de las que, incluso, las propias comunidades se han apropiado o con las cuales se mantienen en constante negociación. No dejamos de sostener que nos encontramos frente a dos mundos distintos, pero su coincidencia temporal y espacial los articula de maneras muy complejas que no sólo están determinadas por la dominación. Este grado de complejidad, nos parece, fue sólo anunciado en el apartado crítico de las experiencias de justicia comunitaria, en el capítulo dos. Pero merecería un estudio más profundo que tomara en serio estas contradicciones desde el origen de su reflexión y no que atendiera a ellas como quien se encuentra con obstáculos en el camino.

Ahora bien, una cuestión que nos parece fundamental de nuestra investigación es el estudio de una experiencia comunitaria en la urbe, porque consideramos que nos ha permitido ampliar la mirada política sobre la forma comunidad más allá del ámbito rural e identitario de los pueblos originarios. Y, en este sentido, consideramos que la reflexión se aleja de pretensiones esencialistas, tradicionalistas, multiculturales, para posicionarse en función de una apuesta política que encuentra en la comunidad una de las formas de organización de la vida más antagónicas al capital y una de las formas que cobra la democracia en la exterioridad de la Modernidad.

En términos más concretos —que incluso podría ser posteriormente abordado en una reflexión encaminada hacia una mayor comprensión del pluralismo jurídico— pudimos

darnos cuenta de un hecho que, aunque pareciera evidente, no habíamos contemplado al inicio. Las experiencias de justicia comunitaria que nacen en el ámbito rural, campesino, indígena, poseen, aunque sea *de jure* y no siempre *de facto*, un marco legal, una vía jurídica que les permite defenderse de las pretensiones monopolistas del Estado y del derecho mientras que, por otro lado, las experiencias comunitarias que no están ancladas a la identificación con pueblos originarios permanecen en un vacío jurídico.

Un vacío paradójico porque, por una parte, no precisan de los mecanismos legales ya establecidos para mostrarse como legítimas y, en ese sentido se muestran más autónomas —porque la fuente de su legitimidad radica en ellas mismas, en la propia comunidad— pero, por otra parte, también están sujetas a una tensión y un riesgo mayor al no contar con un mecanismo legal que, aunque heterónimo, les permitiría reunir más elementos para su defensa frente a las fuerzas del Estado y del capital. En el caso de las Rondas, por ejemplo, el avance de considerarlas cubiertas jurídicamente por el Convenio 169° de la OIT, no ha sido sencillo, pero hasta cierto punto se ha logrado. Ahora, qué pasa con todas esas otras experiencias comunitarias que, aunque no estén en la urbe, no cumplen con el reconocimiento de su derecho a darse su propio gobierno y sus propias instituciones de justicia. Si la legitimidad de la comunidad radica en ella misma, en su voluntad de vivir, cómo contraponer esta legitimidad a la producida por el orden legal estatal que se justifica desde sí mismo.

El monismo jurídico del Estado-nación liberal no sólo es cuestionado por la herencia colonial sino por la forma política centralizada, enajenada, negando otras formas de organización del mundo de la vida que desbordan los principios y la institucionalidad de la democracia liberal burguesa heredada desde Europa.

Y en este sentido, dichas comunidades parecieran hacer evidente la naturaleza política de su organización. El pluralismo jurídico no se trataría, entonces, de manera exclusiva, de la colisión o coincidencia entre diversos sistemas de justicia, sino en formas políticas de organización territorial del mundo de la vida que están en una batalla histórica, al interior de una crisis civilizatoria que atestiguamos y de la cual formamos parte; no es poco lo que está en juego.

Por último, acerca de nuestro tercer capítulo, habría que señalar que la reflexión nos condujo por una vía más creativa y filosófica. Ya habíamos, desde el capítulo I, abordado teóricamente al liberalismo y sus críticas, pero en ese momento, básicamente realizamos una reconstrucción teórica a partir de textos. Un ejercicio filosófico que, si bien cuenta con total legitimidad dentro de la Academia, no nos parecería suficiente, porque consideramos que la tarea creativa, de producción de conceptos, de mirar y teorizar la propia realidad y la práctica es por mucho más compleja y, por tanto, más arriesgada. Es el capítulo con menos referencias bibliográficas. La literatura que encontramos al respecto, cuando se acercaba al discurso filosófico, no lo hacía desde una perspectiva política y, en este sentido, nos arriesgamos a explorar, desde nuestra propia teorización de las experiencias concretas, la crítica que necesitábamos.

Nos arriesgamos en dos sentidos: por una parte, hicimos un uso del aparato categorial de la Filosofía de la Liberación para abordar una realidad que no ha sido propiamente materia de su investigación y lo justificamos a partir del propio método analéctico que dicha escuela de pensamiento defiende. Saber escuchar, saber interpretar la *praxis* y el horizonte de sentido de las comunidades supone una tarea complicada pero que, en la medida que hacemos filosofía desde la experiencia de la exterioridad, encontramos una fuente de pensamiento crítico-propositiva que nos permitió, por un lado, hacer una crítica al liberalismo, al Estado-nación, al derecho moderno y al capitalismo y, por otro, posicionar otra manera de hacer política, de organizar el mundo de la vida.

Otra de las herramientas que pretendemos haber aportado desde nuestra investigación son las aportaciones metodológicas y conceptuales. Aunque el tipo de acercamiento filosófico dependa de múltiples factores, el establecimiento de dimensiones a partir de las cuales la justicia comunitaria puede ser comprendida, nos parece una herramienta no meramente analítica. Pensar en la justicia comunitaria desde la dimensión normativa, política y filosófica, no buscaría descomponer un fenómeno en partes, asequibles a la razón, sino más bien, dar cuenta de las dimensiones a partir de las cuales las experiencias muestran su antagonismo con la Modernidad capitalista y la fetichización del Estado-nación liberal.

Sin embargo, reconocemos la ausencia de una dimensión espiritual o religiosa de la justicia comunitaria, desde la cual nos parece también importante abordar investigaciones

posteriores. El olvido por la dimensión espiritual es quizás una muestra de cómo nuestro proceso intelectual está imbricado en horizontes conceptuales de la Modernidad. Un proceso de investigación como éste nos enseña a pensar y a transformar nuestro pensamiento en el tiempo, desafortunadamente, no todos los frutos de ese aprendizaje pueden ser plasmados en ella.

El estudio de las dimensiones de la justicia comunitaria, nos permitió comprender las experiencias como nodos de una multiplicidad de sentidos y de campos de juego en los que aparecen. La justicia comunitaria, como hemos sostenido, no es un mero fenómeno antropológico o jurídico que dé cuenta de cómo las comunidades resuelven sus problemas interpersonales al interior de su territorio. También hay que señalar la presencia que tienen en el plano nacional como actores políticos que defienden los bienes naturales comunes del despojo neoextractivista y, algo fundamental para nosotras: las experiencias de justicia comunitarias ponen en ejercicio una racionalidad de la justicia que puede ser pensada filosóficamente y que, ella misma, se nutre de una reflexión que le permite a la comunidad deliberar colectivamente, una práctica en claro proceso de extinción. La búsqueda por la dimensión espiritual poco abordada, nos conducirá, tal vez, hacia la pregunta por la reproducción de la vida en comunidad —más allá de un sentido antropológico y más acá de una trascendencia inmaterial— y por la manera en la que la justicia puede ser comprendida desde ahí.

Ahora bien, la apuesta conceptual, que partía de la necesidad de redefinir la justicia desde una matriz comunitaria, nos llevó a rastrear desde los propios discursos de las y los comunitarios, aquellas recurrencias en el lenguaje, en el sentido. Al principio de nuestra investigación considerábamos la posibilidad de encontrarnos con otras lenguas, pero eso no sucedió. Aún así, dudábamos si la palabra “justicia” sería la adecuada para hacer referencia a la manera en la que las comunidades resuelven la ruptura de sus vínculos. Cuando Martínez Luna llamaba nuestra atención cuestionando la pertinencia del concepto y postulando más bien el de «acuerdo», nos dimos a la tarea de comprender cuál era su naturaleza en los procesos de reconstitución comunitaria, a establecer una especie de caracterización de la racionalidad que producía, a pensar en la importancia y el significado de la palabra dada en comunidad. Hicimos una distinción entre «contrato» y «acuerdo» que nos permitiera prescindir de las categorías burguesas que subyacen a la filosofía política y

del derecho acerca del contrato. *El acuerdo es la garantía de la justicia, es decir, es la garantía de que el vínculo que se ha roto pueda ser restaurado.*

Aunque, como vimos con la experiencia de las Rondas Campesinas, el castigo es una parte importante en la impartición de la justicia, lo realmente fundamental es que es una justicia restaurativa, no en el sentido de un retorno a las condiciones previas, sino de una recomposición del flujo de relaciones, entramado en el tejido que mantiene viva la comunidad. La restauración, en ese sentido, sería otro elemento que deberíamos abordar filosóficamente, sobre todo si reflexionamos sobre la justicia desde la voluntad de vida en común que nace de la exterioridad.

Por su parte, aunque el elemento de la reeducación en las experiencias de justicia comunitaria pareciera hacer alusión a la experiencia concreta de la CRAC, desde donde se enuncia explícitamente como un mecanismo a partir del cual la comunidad se hace responsable de la restauración y del cumplimiento del acuerdo, lo cierto es que, en las otras experiencias en las que no se habla explícitamente de «reeducación», prácticas como el consejo, la obligación de trabajar para la comunidad, de hacerse cargo de la reparación de daños cometidos, e incluso las que involucran sanciones físicas, parecieran cumplir una función pedagógica en el mismo sentido. En múltiples ocasiones se hacía referencia a la necesidad de que la persona entendiera que lo que había hecho no era correcto y que debía respetar las normatividades comunitarias en su favor. Sólo, como lo vimos, en casos graves o extremos, la comunidad decide no hacerse cargo y excluir a su miembro, como la medida más eficaz para protegerse a sí misma. Esto nos llevaría a pensar, tal vez, en otra dimensión, esta vez pedagógica, de la justicia comunitaria que también podríamos abordar en investigaciones posteriores.

Quisiéramos recuperar también del proceso reflexivo, el préstamo del principio material de la vida de la filosofía de la liberación dusseliana, que nos permitió establecer un horizonte regulativo basado en la reproducción de la vida en común. No se trata de reivindicar el ejercicio de la justicia comunitaria, cualquier que este sea, como justo en sí mismo por el hecho de ser comunitario. Sino más bien, de establecer principios a partir de los cuales una filosofía de la justicia comunitaria pueda dar un sentido ético: si la justicia comunitaria está en función de la reproducción de la vida en común y en la defensa de todo aquello que la amenaza, contravenir este principio, afectar la vida en común, ser ella misma

amenazante, serían ejercicios que no podrían encontrar justificación. Esto nos permite ofrecer un marco a partir del cual la justicia comunitaria no aparece sólo como una expresión más de la multiplicidad de formas de organización, sino, sobre todo, como un horizonte ético-político que rebasaría la arbitrariedad o el reconocimiento pasivo de una multiplicidad de relaciones que no podrían ser puestas en juicio.

Quisiéramos finalizar estas “conclusiones” haciendo un círculo en la reflexión. La pregunta por el sentido de la justicia comunitaria es un ejemplo claro de la imposibilidad de concluir una definición, no por relatividad, sino porque se mantiene siempre en disputa. Las experiencias están en movimiento, la Filosofía, aunque intenta producir conceptos y categorías que sean útiles en el tiempo, necesita caminar con ellas. Las maneras en las que las Rondas Campesinas hacen justicia hoy, no es la misma que en la década de los setenta, tampoco su relación con el Estado o con el capital. Las maneras en las que la OPFVII resolvía los problemas internos en sus comunidades, ha venido repensándose colectivamente y sofisticando sus mecanismos. Sin embargo, esto no significa que ninguna definición pueda ser dada.

Se avanza despacio en la reflexión y, en este primer intento, esperamos haber dado algunos pasos que nos permitan profundizar y seguir problematizando, no sólo desde una especie de curiosidad teórica que no termina, sino desde la necesidad de seguir buscando una construcción filosófica que sea capaz de darle más presencia a un horizonte comunitario del sentido de la vida y de la política que sigue, hoy más que nunca, debatiéndose en la historia, una larga historia que, pareciera, ha arribado a un momento culmen.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegría, Ciro (2007). *El mundo es ancho y ajeno*. Editorial Planeta, Lima, Perú.
- Altamira, Rafael (1890). *Historia de la propiedad comunal*. J. López Camacho, Madrid. España.
- (1941) *Análisis de la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680*. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia del Derecho Argentino.
- Anderson, Perry (2011). *El Estado absolutista*. Siglo XXI Editores, México.
- Arciniegas, Germán (2000). *Biografía del Caribe*. Editorial Porrúa, México.
- Ardila, Edgar (2002). “Justicia comunitaria y el nuevo mapa de las justicias” en *Criterio Jurídico*, N°2 Santiago de Cali-Colombia, pp.45-97
- (2004) “Claves para el estudio de las políticas en justicia comunitaria” en *El otro derecho*. N° 20. ILSA, Bogotá, Colombia.
- Arguedas, José María (2002). *Los ríos profundos*. Ediciones Cátedra, Madrid, España.
- Belaúnde, Manuel (1947). “Consideraciones sobre el Derecho Indiano” en *Historia del derecho peruano*. Revista de la Facultad de Derecho. N° 7 Disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/6481>
- Berman, Harold (1983). *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press, Estados Unidos.
- (2005). “The historical foundations of law”. *Emory Law Journal*, Vol. 54. Estados Unidos.
- Blackstone, William (2011). *Commentaries on the Laws of England*. Disponible en: http://files.libertyfund.org/files/2140/Blackstone_1387-01_EBk_v6.0.pdf
- Blanco, Hugo (2006). “Perú: Reforma Agraria” en Servindi- Servicios de Comunicación Intercultural. Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad/opinion/365>
- Bondy, Salazar Augusto (2011). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Siglo XXI Editores, México.
- Bruce, Jorge (2008). *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Universidad de San Martín de Porres, Perú.
- Castillo, Oscar (1993). *Bambamarca: vida cotidiana y seguridad pública*. Documento de Trabajo N° 55. Instituto de Estudios Peruanos.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal, España.

Correas, Oscar (2007). *Derecho indígena mexicano*. Ediciones Coyoacán, México.

Cugoano, Ottobah (1999). *Thoughts and sentiments on the evil of slavery and commerce of the human species*. Penguin Classics, Estados Unidos.

Chipman, Donald. E. (2007). *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España 1518-1533*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social de El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

Chonchol, Jacques (2003). “La reforma agraria en América Latina” en *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, Plural Editores. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Bolivia/cides-umsa/20120904012018/10reforma.pdf>

De Julios Campuzano, Alfonso (2000). *En las encrucijadas de la modernidad: política, derecho y justicia*. Universidad de Sevilla, España.

De las Casas, Bartolomé (2011). *Historia de las Indias*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.

De Sousa Santos, Boaventura. (2009). *Una epistemología del sur*. Siglo XXI y CLACSO ediciones, Argentina.

----- (2012) “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad” en *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.

Díaz Polanco, Héctor (2010). *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Editorial Siglo XXI, México.

Dobb, Maurice (1974). *Economía política y capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Dougnac, Antonio (1994). *Manual de historia del derecho indiano*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Dussel Ambrosini, Enrique (1972). *Caminos de liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Latinoamérica Libros, Buenos Aires, Argentina.

----- (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Reedición aumentada, Ediciones Sígueme, Salamanca, España.

----- (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, Argentina.

----- (1979). *Filosofía ética latinoamericana IV. La política latinoamericana*. Publicaciones de la Universidad de Santo Tomás, Bogotá, Colombia.

----- (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural Ediciones-UMSA, La Paz, Bolivia.

----- (200). *Política de la Liberación. Volumen II. La Arquitectónica*. Editorial Trotta, Madrid.

Echeverría, Bolívar (2015). “La actualidad del discurso crítico” en *Revista Contrahistorias, La otra mirada de Clío*. No. 19. pp. 79-86. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Actualidad%20del%20discurso%20critico.pdf>

----- (2007) Discurso de recepción del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Discurso%20Caracas%20Julio%202007.pdf>

Eguren, Fernando (2009). “La reforma agraria en el Perú” en *Revista Debate Agrario*, Perú.

Estermann, Josef. *Filosofía andina* (2009). *Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, La Paz, Bolivia.

Fariñas Dulce, María José (1989). *La sociología del derecho de Max Weber*, UNAM, México.

Febbrajo, Alberto (1981). “Capitalismo, Estado moderno y derecho racional-formal”, en *Max Weber e il diritto*. Franco Angeli Editore, Italia. Disponible en: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/12/12-03.pdf>.

Fernandez Christlieb, Paulina (2014). *Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal*. Ediciones Autónomas.

Ferrajoli, Luigi (2004). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Editorial Trotta, Madrid, España.

Ferrer Muñoz, Manuel y María Bono López (1998). *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.

Foucault, Michel (2005). *La verdad y las formas jurídicas*. Editorial Gedisa, Barcelona.

----- (2013) *Vigilar y castigar*. Editorial Siglo XXI, México.

García, Pedro Enrique (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Editorial Driada, México.

Gasparello, Giovanna y Jaime Quintana (2010). *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. Editorial RedeZ “Tejiendo la Utopía”, México.

Gilly, Adolfo y Rhina Roux (2015). *El tiempo del despojo. Siete ensayos sobre un cambio de época*. Editorial Ítaca, México.

Gitlitz, John (1998). “Decadencia y supervivencia de las Rondas Campesinas del norte del Perú” en *Debate Agrario*. Disponible en: http://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/1761_digitalizacion.pdf

----- (2013). *Administrando la justicia al margen del Estado*. Instituto de Estudios Peruanos.

Gitlitz, John y Telmo Rojas (1985). “Las rondas campesinas en Cajamarca” en *Apuntes*, Núm. 16 pp. 115-141.

Gonzalez Casanova, Pablo (2006). *Sociología de la explotación*. CLACSO. Argentina.

González de San Segundo, Miguel Ángel (2011). “El componente indígena del derecho indiano y la obra de Alfonso García-Gallo”, en *Cuadernos de Historia del Derecho*. Pp. 211-240. Disponible en: <http://studylib.es/doc/6527422/el-componente-ind%C3%ADgena-del-derecho-indiano-y-la-obra-de-a...>

Gutiérrez, Raquel. (2002) “Forma comunal y forma liberal de la política: De la soberanía social a la irresponsabilidad civil” publicado en *Pluriverso. Teoría política boliviana*. Disponible en: https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2014/06/22/forma-comunal-y-forma-liberal-de-la-politica-de-la-soberania-social-a-la-irresponsabilidad-civil/#_ftn1

----- (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Traficantes de Sueños, Madrid.

GRUFIDES. *Informe de Concesiones Mineras de mayo del 2016*. Disponible en: http://www.grufides.org/sites/default/files/documentos/documentos/Informe%20de%20Concesiones%20Mineras.%20GRUFIDES.%20Oct.%202016_0.pdf

Harvey, David (2004). *Nuevo imperialismo*. Editorial Akal, Madrid.

----- (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Editorial Akal, Madrid.

Hernández Núñez, Abigail y Francisco López Bárcenas (2004). *La fuerza de la costumbre. Sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*. Editorial RedeZ “Tejiendo la Utopía”, México.

Hernández Navarro, Luis (2014). *Hermanos en armas. Policías comunitarias y autodefensas*. Secretaría de Cultura de la Ciudad de México y Brigada para Leer en Libertad, México.

Kaplan, Marcos (1993). *Ciencia, Estado y derecho en las primeras revoluciones industriales*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Korsbaek, Leif (2008). “La ronda en una comunidad campesina del Perú: la toma de Cajamarca” en *Investigaciones sociales*. Año XII N°20, pp.181-198. UNMSM/IIHS, Lima, Perú.

Lao Waldo y Anna Flavia. (2009) *El Frente popular Francisco Villa Independiente no es solo un proyecto de organización, es un proyecto de vida. Entrevista a Enrique Reynoso, miembro del FPFVI.* Rebelión. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=78519>

Laval, Christian y Pierre Dardot (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Lefebvre, Henri (1978). *El derecho a la ciudad*. Ediciones Península, Barcelona.

Lewkowicz, Gregory y Mikhäil Xifaras (2009). *Repenser le contrat*. Dalloz, Paris, Francia.

Lira González, Andrés. “La voz comunidad en la recopilación de 1680”. Disponible en: <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/index.php/numeros-antteriores/10-articulos/1592-articulo-18-la-voz-comunidad-en-la-recopilacion-de-1680>

Locke, John (2004). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial. Disponible en: http://cinehistoria.com/locke_segundo_tratado_sobre_el_gobierno_civil.pdf

López Bárcenas, Francisco (2006). *Autonomía y derechos indígenas en México*. Editado por el Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos Ce-Acatl, A.C.

Maldonado, Korinta y Adriana Terven (2008). *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla*. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla. CIESAS, México.

Mariátegui, José (2002). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ediciones Era, México.

Martí, José. (2009). *Nuestra América*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Martínez Luna, Jaime (2013). *Textos sobre el camino andado*. Tomo I. Departamento de Publicaciones CSEIIO, Oaxaca, México.

----- (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Colección diálogos, pueblos originarios de Oaxaca, México.

Martínez Peláez, Severo. (2015). *La patria del criollo*. Disponible en: <http://hblog.nuevaradio.org/b2-img/LapatriadelcriolloSeveroMartinezPelaez.pdf>

Marx, Karl y Friedrich Engels (2014). *La ideología alemana*. Ediciones Akal, Madrid, España.

Mascaro, Alysson Leandro. (2016) “Derecho, capitalismo y Estado. Para una lectura marxista del Derecho” en *La crítica del derecho desde América Latina*. Editorial Horizontes, México.

Matías Alonso, Marcos, Rafael Aréstegui y Aurelio Vásquez (2014). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública. México.

Meikins Wood, Ellen (2000). *Democracia contra capitalismo*. Editorial Siglo XXI, México.

Montesquieu (1906). *El espíritu de las leyes*. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, España.

Montemayor, Carlos (2010). *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. Edición de Bolsillo, México.

Nietzsche, Friedrich (2000). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Biblioteca EDAF, España.

Ortiz, Fernando (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.

Pavarini, Massimo (2013). *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*. Editorial Siglo XXI, México.

Pérez Mundaca, José (1988). *Montoneras, bandoleros y rondas campesinas. Violencia política, abigeato y autodefensa en Cajamarca 1855-1990*. Editora Gráfica del Norte, Cajamarca, Perú.

Poma de Ayala, Felipe Guaman (1980). *Nueva coronica y buen gobierno*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.

Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía*. Sociedad y Política Ediciones, Lima, Perú.

----- “Otra noción de lo público, otra noción de lo privado: notas para un debate latinoamericano”, en *Revista de la Cepal*, CEPAL, Núm. 35. Santiago de Chile.

Rawls, John. (1996) *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica, México.

----- (2012). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México.

Reina, Leticia (1983). *Las luchas populares en México en el siglo XIX*. Cuadernos de la Casa Chata, México.

----- (2011) *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano. Historia e historiografía de los movimientos rurales*. Editorial Siglo XXI, México.

Reyes Salinas Medardo y Homero Castro Guzmán (2008). *Sistema de seguridad e impartición de justicia comunitaria Costa-Montaña de Guerrero*. Editorial Plaza y Valdés, México.

Rivera Lugo, Carlos. (2010) “El derecho de lo común” en *Revista Crítica Jurídica* N°29 pp. 129-140.

----- (2016) “La normatividad societal de lo común” en *El derecho y el Estado*. CLACSO, Argentina.

Romero, Emilio (2006). *Historia económica del Perú*. Universidad Alas Peruanas y Fondo Editorial UNMSM, Perú.

Rostorowski de Diez Canseco, María (2014). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Roux, Rhina (2005). *El príncipe mexicano*. Ediciones Era, México.

Ruggiero, Romano (1988) “Entre la encomienda castellana y la encomienda indiana: una vez más el problema del feudalismo americano (siglos XVI-XVII)” en *Anuario del IEHS*, III, Tandil. Disponible en: <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1988/001%20-%20Romano%20Ruggeiro%20-%20Entre%20encomienda%20castellana%20y%20encomienda%20indiana%20.....pdf>

Sarmiento de Gamboa, Pedro (1988). *Historia de los incas*. Miraguano/Polifemo, Madrid, España.

Semo, Enrique (1980). *La historia del capitalismo en México*. Ediciones Era, México.
----- “México: de la Ilustración al liberalismo. Tradición medieval, Ilustración y liberalismo”. Disponible en: https://kipdf.com/mexico-de-la-ilustracion-al-liberalismo-tradicion-medieval-ilustracion-y-liberal_5adfc0f27f8b9a1b0d8b45d5.html

Sen, Amartya (2012). *La idea de la justicia*. Editorial Taurus, México.

Sierra, María Teresa (2005). “La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad”, en *Digital Repository*, Universidad de Texas. Disponible en: <http://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/4104>

Starn, Orin (1993). *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos, Perú.

Taylor, Charles (1992). “El debate entre liberales y comunitarios” en *Revista de Humanidades*, Núm. 2. Disponible en: https://www.u-cursos.cl/derecho/2012/1/D121A0103/3/material_docente/bajar?

Tigar, Michael y Madelaine Levy (1981). *El derecho y el ascenso del capitalismo*. Editorial Siglo XXI, México.

Thomson, Guy P.C. (2011). *El liberalismo popular mexicano. Juan Francisco Lucas y la Sierra de Puebla, 1854-1917*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, México.

Velasco, Juan. “Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria”. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/tematica/agro/peru/velasco1969.htm>

Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Wallerstein, Immanuel (2011). *Después del liberalismo*. Editorial Siglo XXI, México.

Weber, Max (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Zavala, Silvio (1935). *La encomienda indiana*. Centro de Estudios Históricos, Madrid, España.

Zavaleta Mercado, René (2009). *La autodeterminación de las masas*. Siglo del Hombre Editores y Clacso, Bogotá, Colombia.

Literatura jurídica consultada:

Acuerdo Plenario de la Corte Suprema de Justicia de la República del Perú, 2009.

Capitulación de Santa Fe (1492). Archivo General de Indias, Sevilla, España. Disponible en: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/121324>

Estatuto de Rondas Campesinas-Urbanas e Indígenas del Perú (2013)
Leyes Nuevas de Indias (1542). Disponible en: <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/ln/ln.html>

Ordenanzas de Descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias (1573). Disponible en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1573_382/Ordenanzas_de_Felipe_II_sobre_descubrimiento_nueva_1176.shtml

Real Cédula a Fray Nicolás de Ovando (1503). Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/387/8.pdf>

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1680). Disponible en: <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/rldi.html>

Requerimiento que ha de hacerse a los indios para que se sometan, (1513). Disponible en: <https://es.scribd.com/document/329160738/Requerimiento-Que-Ha-de-Hacerse-a-Los-Indios-Para-Que-Se-Sometan>