

Apuntes desde la filosofía para estudiar una justicia antagónica al Estado y al capital

Notas a partir da filosofia para estudar uma justiça antagônica ao Estado e ao capital

Using philosophy to study an antagonistic [community] justice to the State and capital

*Alicia Hopkins Moreno**

El derecho ajeno se ha convertido en lazo de cochino para los que, de alguna manera, queremos elaborar nuevas propuestas...

No hay de otra: siempre son esas normas, elaboradas desde principios y valores no propios.

Derecho ajeno también es la nación...

Estoy en desacuerdo con la ley, la norma elaborada desde el exterior para el interior, porque esto no dejará de ser colonialismo, imposición, autoritarismo y, a fin de cuentas, salvajismo, y conste que respetamos a la selva natural, pero no a la selva humana.

El derecho propio lo genera la sociedad local... lo hacemos todos, y este derecho es de los cotidianos, del trabajo... resultado de acuerdos sociales de "cara a cara"...

Derecho propio es la fiesta y una manera de ser lo que es uno, pero también los demás.

Jaime Martínez Luna, *Comunalidad y desarrollo.*

Resumen

En este trabajo se busca dar cuenta de qué modo en las experiencias de justicia comunitaria se juega un antagonismo frontal con dos instancias que han monopolizado y despojado a la comunidad de su capacidad regulativa, de determinación y decisión: el Estado y el mercado capitalista. Proponemos

* Alicia Hopkins Moreno. Profesora de la materia "Historia de las doctrinas políticas" de la licenciatura en Derechos Humanos y Gestión de Paz en la Universidad del Claustro de Sor Juana. Estudiante del Posgrado en Estudios Latinoamericanos en el área de filosofía, por la UNAM, con el proyecto de investigación titulado: *Elementos para una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria*. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación. Áreas de investigación: filosofía de la liberación, filosofía política, justicia comunitaria, modernidad-colonialidad. E-mail: <hopkinsalicia@hotmail.com>.

tres dimensiones a partir de las cuales podemos pensar la justicia comunitaria: la normativa, la política y la filosófica.

Palabras clave: justicia comunitaria, filosofía, Estado, capitalismo, liberalismo.

Resumo

Este trabalho procura dar conta do modo como as experiências da justiça comunitária promove um antagonismo frente às duas instâncias que têm monopolizado e despojado a comunidade de sua capacidade reguladora, de determinação e de decisão: o Estado e o mercado capitalista. Propomos três dimensões a partir das quais podemos pensar a justiça comunitária: a normativa, a política e a filosófica.

Palavras chave: justiça comunitária, filosofia, Estado, capitalismo, liberalismo.

Abstract

This article intends to make sense the way in which experiences in the community justice play an upfront-antagonistic role against the State and capitalist market, which have monopolized and seized the community's ability to regulate, decide and determine. It offers three views by which we can think about community justice: normative, political and philosophical.

Keywords: community justice, philosophy, State, capitalism, liberalism.

El objetivo de este artículo es abrir canales de discusión teórica y política para intentar comprender con mayor amplitud las experiencias de justicia comunitaria como procesos antagónicos al capital y al Estado que permiten una autorregulación de la vida en común, el control territorial y la gestión de sus bienes naturales. Para tal efecto presentamos una propuesta analítica con el fin de pensar la justicia comunitaria desde tres diferentes dimensiones: una normativa, otra política y una última filosófica. En la primera, ahondaremos sobre la relación entre derecho moderno y racionalidad, y en la apuesta por una necesaria desnaturalización de la ideología jurídica liberal. En la segunda, nos detendremos a analizar la relación entre Estado, derecho y capitalismo. En la tercera, la filosófica, abordaremos algunos problemas epistemológico-políticos con los que nos topamos en nuestro trabajo. Por último daremos cuenta, de manera somera, de algunos ejes teóricos que nos permitirían, en un trabajo con mayor amplitud, enunciar un discurso filosófico desde las experiencias de la justicia comunitaria.

Las dimensiones de la justicia comunitaria

Cuando utilizamos el concepto de «justicia comunitaria», hacemos referencia a un ejercicio de autorregulación y de autodeterminación que le da orden a 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 de autorregulación y determinación frente a la incapacidad 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 formas: 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, y también 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.

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, 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 *lo justo*. Nos parece que si queremos estudiar la justicia comunitaria debemos buscar teóricamente la comprensión de, por lo menos, estas tres dimensiones.

Dimensión normativa

En *Forma comunal y forma liberal de la política. De la soberanía social a la irresponsabilidad civil*, 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 –y que– 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 (2000:2).

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” (*Ibid.*: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*. En México, es la Constitución de 1812, resultado de las Cortes de Cádiz, la que 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 las formas comunitarias de autorregulación al sistema estatal, a partir de la violencia o de la integración forzada.¹

¹ Sin embargo, este proceso no ha sido sencillo ni tampoco ha constituido un éxito absoluto por parte del Estado y de la clase dominante. Según Edgar Ardila, la relación entre el Estado liberal moderno y la administración de la justicia se ha sucedido en al menos tres etapas. En la época liberal clásica, que se prolonga hasta fines del siglo 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), la garantía del orden público (policía) y la administración de justicia” (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” (*Ibid.*). 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 una legalidad única y cohesionada estatalmente empieza a tambalearse” (*Ibid.*:54).

Este largo proceso de negación, pero también de resistencia, nos lleva a repensar y preguntarnos por el sujeto de la justicia; es decir, ¿quién hace justicia?, ¿sobre quién o sobre quiénes 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 que, desde el poder delegado que ocupan en el Estado, deciden.

Los términos técnicos y los artificios técnicos empezaron a contribuir a una enajenación popular respecto de las instituciones 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 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 específicamente de los sujetos, sino que, mirando más de cerca, éstos expresan un modo de hacer y de entender la justicia que están confrontados y que, a su vez, son reflejo de un modo de producir y de entender la vida. 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 intencionalidad, si bien puede hacer uso de dispositivos, discursos y prácticas que pueden no ser siempre consideradas éticamente 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 su propia forma de justicia, es decir, crea su propio orden político.

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 relaciones que permiten la reproducción del capital. Massimo Pavarini, profesor de filosofía del derecho de la Universidad de Bologna, 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 (2013:33).

En este sentido, cuando hablamos de justicia comunitaria reconocemos, entonces, en primera instancia, este despojo 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 propio 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.

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 aún están siendo discutidos. En lo que a nosotros 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*, Max 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’” (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” (Fariñas Dulce, 1989:305), 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” (*Ibid.*:305-306).

La respuesta a esta necesidad fue la creación de un derecho racional-formal² capaz de otorgar la garantía de tal 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

² Para una profundización sobre la racionalidad formal y material ver Alberto Febbrajo (1981).

su manejo práctico, como lo demuestra el hecho de que los jueces se encuentran estrictamente ligados a los ‘precedentes’, que son, en definitiva, también ‘esquemas calculables’” (*Ibid.*: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 este Derecho moderno y su racionalidad, luego de siglos de disputa económica y de poder, se encuentran en una situación crítica.³ *En las encrucijadas de la modernidad: política, derecho y justicia*, del profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla, Alfonso de Julios Campuzano, se 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 auto-suficiente 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 (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 centralidad al sofisticado aparato estatal moderno que surgió del propio seno de la colonialidad. Ese proyecto que conocemos como “neoliberalismo” y que consistiría, según David 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” (2007:8).

³ Pueden consultarse como ejemplos y para profundizar: *Derecho y razón...* de Luigi Ferrajoli (2004), para ver cómo esta crisis se manifiesta en el derecho penal, y *Repenser le contrat* de Gregory Lewkowicz y Mikhäil Xifaras (2009), para el caso del derecho civil contractual.

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” (*Ibid.*:9). Es en esta generalización que se han profundizado las contradicciones internas a 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 actualmente, 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*, Immanuel Wallerstein sostiene que los 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” (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 establecidos 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 al final del trabajo profundizaremos, diríamos que si pensamos en esa racionalidad formal como la describe Alberto 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)” (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 los valores de las personas que van a ser juzgadas –pero también de aquellos que 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 emocional 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 assembleario 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 la gran parte de las experiencias hace justicia sin establecer una codificación escrita de sus principios axiológicos normativos.

En este sentido, la racionalidad jurídica moderna encuentra límites y superaciones en las prácticas concretas e históricas de una comunidad que obedece a formas de vida contrapuestas. Es por esto que consideramos imprescindible una mirada histórica a la racionalidad jurídica moderna y a la ideología liberal, con el fin de hacer una crítica que nos permita pensar en otras racionalidades, en otras formas de pensar jurídicamente, no como una lucha de ideas sino 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 emancipatorias.

Para una necesaria desnaturalización de la ideología jurídica liberal

En la filosofía, como disciplina académica, la manera hegemónica de entender la justicia es la liberal, que es, finalmente, la ideología también dominante en la modernidad. Una de las estrategias más audaces utilizadas por el liberalismo para sostener su contenido ideológico ha sido la naturalización que ha hecho gran parte de sus principios. Así, algunas 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 varios 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 mismo.⁴ Este “ser humano” abstracto es concretado en

⁴ 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

la noción de un “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. En este sentido, la visión sobre la sociedad es una visión meramente utilitaria; la asociación tiene sentido porque permite un mayor número de ventajas para el individuo. Es quizás muy rápida esta descripción y superficial pero, en términos generales, es bastante acertada y no contamos con suficiente espacio para detenernos en más detalles.

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, por ejemplo, que la visión contractualista del Estado surja, precisamente, en una época en la que la ideología jurídica burguesa recuperó del Derecho romano colonial la noción de contrato y la convirtió en la figura fundamental de su mundo jurídico. La idea jurídica del contrato penetró en las instituciones políticas feudales, señalan Tigar y Levy, de modo muy semejante a cómo los contratos penetraban la economía feudal, y esto provocaba un choque, ya que “las relaciones feudales se derivaban de la noción de supremacía y sumisión [...] el derecho contractual, por el contrario, tiende a tratar a todas las partes como iguales. Cuando más complejo es el sistema comercial, más anónimas se vuelven las partes a los ojos de la ley” (Tigar y Levy, 1981:146).

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” (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, según los abogados estadounidenses Michael Tigar y Madeleine Levy, en su interesante trabajo *El derecho y el ascenso del capitalismo*, al menos siete siglos: del xi, con el establecimiento de las primeras comunas o ciudades autonomizadas del poder feudal, al xviii, con el triunfo de la Revolución Francesa. Luego de pasar por varias fases, las propias relaciones de producción toman la forma de relaciones jurídicas y políticas particulares que, como bien señala la historiadora 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” (2000:34).

Sistema productivo que dio a luz 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 capital.⁵ “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” (Tigar y Levy, 1981:176).

⁵ 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.

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 una configuración individualista y competitiva, y glorificando al comercio como una fuerza civilizatoria y unificadora a nivel global. De otro, los juristas de la burguesía construyeron sistemas jurídicos basados en dos pilares fundamentales: la propiedad y el contrato. Ambos justificados bajo la premisa de un derecho natural, casi divino, con el que cobraban sentido. La filosofía y la ideología jurídica liberal no pueden entenderse separadas de este largo proceso 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.

Si entendemos el Derecho moderno no como un sistema sino como un proceso que expresa, precisamente, esta historia y estas filosofías, podemos pensar la justicia como una categoría que resulta de la expresión de la lucha social. En este sentido, la manera en la cual abordamos el problema no sólo nos sirve para oponernos a las formas más normalizadas del pensamiento hegemónico que piensa el Derecho, la ley y la justicia, sino que, además, nos permite dar cuenta, desde la reflexión filosófica, de otras experiencias a partir de las cuales la justicia también es pensada y llevada a la práctica.

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. Más bien, esta afirmación obedece 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, del mismo modo como lo hizo en Europa, atacó severamente las formas comunitarias de organización política, sus nociones de propiedad y 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 consumo. 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 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, los guardias 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 (OPFVI) en la ciudad de México –sólo por mencionar algunos casos–, dan cuenta de la construcción de sistemas de justicia comunitarios que se establecen no sólo como una forma de regular su vida común sino como resistencia y 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 monárquico.⁶ 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

⁶ 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).

capacidades político-comunitarias por parte del Estado y de sus capacidades reproductivo-comunitarias por parte del mercado, es capaz de crear un orden propio para reproducir la vida en comunidad. Cuando el Estado centraliza en sus estructuras institucionales las capacidades político-comunitarias impone sobre las comunidades una forma de 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, y crear otro tipo de relaciones humanas, y con lo vivo que actualiza, en muchos sentidos, nuestro horizonte emancipatorio.

Nosotros 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 formas normativas nacionales y mercantiles, también se constituye como una alternativa desde la cual es posible vivir y sobrevivir críticamente.⁷

Hace dos años, escuchábamos a los jueces del Tribunal Indígena Totonaco de la Sierra Norte de Puebla⁸ hablar de 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 buscaban construir enormes proyectos de infraestructura destinados a intereses completamente ajenos. Este repensar daba cuenta de la trascendencia del quehacer de la justicia, que no sólo implicaba un ejercicio jurídico sino que se convertía ahora en un ejercicio político que debía confrontar al Estado y

⁷ 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.

⁸ En una de las sesiones del diplomado *Justicia y Pluralismo*, coordinado por el Dr. Leif Korsbaek.

al capital porque había iniciado una nueva etapa más violenta en la región y en contra de las comunidades.

Este ejercicio político también se ve muy claro en los ejemplos citados anteriormente. En el caso de las comunidades indígenas, como los Nasa en el Cauca; los Mepha, Ñu savi, Nahuas y Nanncue Ñomndaa en Guerrero, o los Awajún, Caxamarcas, Huambos, etcétera 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 OPEVII, que no es una comunidad indígena rural sino urbana, la justicia comunitaria que está 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, pues nos permite pensar que las formas comunitarias también pueden, con sus propias limitaciones, existir en el contexto de las grandes urbes, no sólo como esos ejercicios de solidaridad que veía Aníbal Quijano (1988^a y 1988b) 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 confrontados al Estado y al capital.

No obstante sus diferencias, en todos los casos, el ejercicio de la construcción o mantenimiento de sus formas comunitarias son de por sí una práctica política contra la corriente del flujo de las relaciones mercantiles y 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.

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 esas lógicas modernas centradas en el Estado o en el individuo propietario.

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 al Estado 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 “cómos” hay una filosofía de la justicia, una manera de comprender *lo justo*.

En este breve apartado nos proponemos enunciar al menos algunos de los problemas políticos y epistemológicos con los cuales se topa el quehacer filosófico, y proponer algunos ejes que nos permitan ir perfilando un discurso propiamente filosófico que dé cuenta de una filosofía de la justicia distinta a la hegemónica.

Problemas político-epistemológicos

Desde muchos espacios de conocimiento sigue sosteniéndose que en la región 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. Nosotros 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 significado que los pueblos y los seres humanos necesitan y producen para vivir.

Ahora bien, quienes queremos estudiar la filosofía inscrita en estas formas comunitarias de concebir *lo justo*, nos encontramos con un primer problema: la herencia del pensamiento filosófico helénico, europeo, moderno y liberal con el que nos hemos formado, y que 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 –quizás esto sea simplemente imposible– sino utilizarlo críticamente.

La comprensión de esta forma de hacer filosofía establece que mientras más alto sea el grado de abstracción, más “profundas” y generales serán nuestras reflexiones, mientras menos “contaminados” estén nuestros pensamientos con los contextos culturales e históricos serán más filosóficos. El resultado de un proceso de pensamiento circunscrito a este sentido ya ha sido señalado por otros: aquello que es considerado como “racional”, como “filosófico”, no fue delimitado de manera neutral sino que fue producto de una cultura y un contexto particular. Desde Latinoamérica, pero no solamente, ha sido denunciado este etnocentrismo de la cultura europea liberal que, pretendiendo ser abstracta y general, sólo reflejaba sus propios valores, imponiéndolos a los demás pueblos del mundo.

Si nosotros, desde esta América Latina, herida colonialmente, quisiéramos hacer una filosofía de la justicia, ¿cómo podríamos hacerlo? Nuestros conceptos de justicia son herencia de la ideología hegemónica de la modernidad capitalista. ¿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?⁹

Si nos preguntamos desde la filosofía por el problema de la justicia, es común que las referencias, de manera casi de inmediata, sean Platón, Aristóteles, Kant, Rawls, entre otros. Pero es claro que ninguno de ellos la concibe desde una perspectiva liberadora, sí liberal –al menos los últimos, pero no liberadora.¹⁰ La justicia en una sociedad justificadamente esclavista, la justicia de un sujeto trascendental, de un Estado liberal o el establecimiento de los principios de la justicia en hipotéticos sujetos ciegos e ignorantes de sus propias situaciones socioeconómicas y en la conformación de una “sociedad bien ordenada”,¹¹ no son conceptos de justicia que nos sirvan para pensar y responder a las múltiples realidades periféricas que cohabitan en nuestra región, en donde buscamos, por el contrario, hacer consciente la historia de dominación que nos atraviesa y vencer los asideros que la justifican. En este sentido, el trabajo que nos corresponde es 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.

⁹ 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”.

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...* de Laval y Dardot da cuenta de ello.

¹¹ Buscando alcanzar un mayor nivel de abstracción en la concepción tradicional del contrato social, el primer Rawls establece una situación hipotética en la que varias partes acordarán los principios de justicia sobre los cuales se regirán. “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, 1995:136) Esta “posición originaria” y este “velo de la ignorancia” le sirven a Rawls para pensar en la justicia como imparcialidad. Para el autor, esta imparcialidad establecerá normas de prioridad entre dos diferentes principios: el de la libertad y el de la igualdad. Como buen liberal, con esta argumentación “imparcial” desde un alto proceso de abstracción, Rawls establecerá la necesidad de jerarquizar la libertad por sobre la igualdad, porque los derechos de libertad individuales no pueden negociarse por mayor igualdad. Aunque responderá a severas críticas después con el concepto de “consenso traslapado”, este es un claro ejemplo de cómo se argumenta desde la filosofía liberal y cómo se imponen estos principios como si fueran, realmente, producto de una racionalidad universal.

Uno de los supuestos en los que se basaría un estudio de este tipo es que las diferentes experiencias que encontramos de la forma comunidad en América Latina, que hacen uso –en diferentes niveles y con diferentes grados– de la facultad de autodeterminarse y autogobernarse, si bien tienen expresiones culturales distintas, hay rasgos que comparten, formas de organización y de hacer política que nos permiten pensar, a partir de ellas, en una manera general de concebir *lo justo* 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, un humanismo liberal, racional, que pone al ser humano como ente superior frente a todo lo vivo y estas otras maneras que dan al ser humano un lugar 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 ser humano, a la propiedad y a la vida.

Ejes para un discurso filosófico sobre la justicia comunitaria

El objetivo de hacer una filosofía de la justicia comunitaria es dar cuenta de esas otras maneras de concebir la justicia, cimentadas en otras construcciones de lo social, de reproducción de la vida y de gobierno. El supuesto del que partimos es: si logramos armar un cuerpo teórico coherente que presente elementos a partir de los cuales 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.

Nosotros partimos de la idea de que no sólo estamos 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 en constante pugna. En este sentido, nos resulta 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 y la democracia formal.

Cuando hablamos de justicia comunitaria, el sujeto fundamental de la regulación ya no es el Estado ni el mercado, sino la propia comunidad que ha recuperado sus

capacidades políticas para darse forma, ya que es en su propia regulación en 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 la construcción social que permite 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 parte del individuo sino siempre de una construcción social ampliada.

Si lo pensamos en términos de justicia esto tiene varios efectos, quisiera 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 natural e 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 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 subordinó,¹² 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 ocasionado–,¹³ 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

¹² Pavarini sostiene sobre este punto, desde el liberalismo, que: “si una organización social de propietarios que contratan libremente pretende un hombre soberano de sus propias acciones y por lo tanto libre frente a la elección entre el actuar lícito y el actuar ilícito, por otra parte el conocimiento de que la violación de la norma es una forma propia de la condición de no propietarios –y por lo tanto, es siempre potencialmente *atentado político*– sugiere las primeras definiciones del *criminal* como sujeto *irracional, primitivo, peligroso* (2013:34). Y que 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” (*Ibid.*:31).

¹³ Para mayor profundidad ver *Vigilar y castigar...* de Michel Foucault (1975).

equivocó, el que cometió un error”, no ha roto ninguna especie de contrato ni merece tampoco ningún castigo. En la policía comunitaria se trabaja el concepto de “reeducación”, es decir, la comunidad está obligada a educar de nuevo a este miembro que por alguna razón no educó bien; hay pues, una corresponsabilidad de la comunidad. 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 haberlo hecho. 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, las partes acuerdan restituirse y aceptar la restitución del daño. Es la palabra la que da la garantía de que el daño será reparado y la estabilidad comunitaria volverá a garantizarse.

Por otro lado, una filosofía de la justicia comunitaria no buscaría tampoco 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 término general, la búsqueda de esas regularidades que son susceptibles de ser encontradas en esas maneras no capitalistas en las que históricamente se produce lo social y abstraer conceptos desde estas experiencias históricas. Conceptos que deberían hacer visibles las palabras con las que esos pueblos y esas comunidades describen tales experiencias.

En América Latina se están realizando muchas investigaciones sociológicas, antropológicas y jurídicas de los sistemas de justicia que perviven a pesar del Derecho del Estado-nación. Estas investigaciones dan cuenta de la imaginación jurídica de estas comunidades, de la capacidad que tienen para producir sistemas normativos y, por supuesto, de su increíble multiplicidad. No obstante sus diferencias, que se derivan de sus propias cosmovisiones, tradiciones y lenguas, la coincidencia en sus modos comunitarios de producir y de gobernar han permitido encontrar una regularidad entre las experiencias. Lo importante sería entonces dar cuenta de estas generalidades y pensar a partir de ellas.

Por último, sobre la forma de gobierno, también las comunidades han establecido otras formas de organización política que no son las que constituyen los Estados, si bien hay representatividad, esto no significa que el ejercicio del poder esté enajenado de la comunidad, sino que, al contrario, el autogobierno forma parte de la cotidianidad que le da vida a muchas comunidades. En este sentido, el poder se socializa, no se concentra en algunos individuos sino que regresa a su fuente originaria, estableciendo mecanismos de control del poder muy distintos a los que el Estado-nación nos ha acostumbrado.

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 toda la comunidad. Incluso, dependiendo de los casos, hay momentos donde se hacen juicios en los que la comunidad participa activamente en la resolución del conflicto.
- 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, en este sentido, no dependen del Estado y ofrecen un ejercicio gratuito. Hay, en este mismo caso, una articulación profunda entre los jueces del juzgado y el consejo de ancianos, a quienes se dirigen 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 para que los jueces los apliquen en los casos que se les presentan actualmente. 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 otras comunidades, los jueces tienen que ahorrar durante un tiempo la comida 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 para el bienestar de la comunidad son aquellos que cuentan con la legitimidad que la propia comunidad les otorga y que tienen una gran capacidad para recomponer los equilibrios de la misma.
- 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 jurídica y 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 que se manifiestan en la lucha por sus territorios, en la defensa de los bienes naturales comunes, en contra del mercado y en contra del Estado. Si la justicia permite la estabilidad y la regeneración constante de la comunidad que le da vida, esta manera de entender la justicia necesariamente se va a enfrentar políticamente a un mundo en donde la lógica dominante es la destrucción de lo común.

Notas no concluyentes

Este trabajo, con todo y que forma parte de una investigación que aún es incipiente, ha intentado mostrar la necesidad de seguir profundizando desde la política sobre las experiencias en donde se juega la construcción, recuperación o resistencia del trabajo de «lo común» o «lo comunitario» y, desde la filosofía, sobre otras maneras de concebir *lo justo*, de tal modo que podamos seguir pensando críticamente los problemas que nos aquejan en la actualidad y desmontar la hegemonía de la filosofía liberal de la justicia.

Necesitamos seguir trabajando en el reconocimiento de la relación que existe entre el modo de producción capitalista y la ideología jurídica liberal, no sólo en el sentido de mostrar algo que ya se ha demostrado: que la justificación legal del uso de la fuerza es favorable a la clase capitalista, sino además para comprender los núcleos centrales a partir de los cuales se ha configurado la relación jurídicamente válida de dominio de una clase por otra, basada en principios dispuestos hacia la consolidación y constante reproducción del capitalismo. También es preciso comprender de qué manera, en la constitución del Estado moderno liberal, la separación ideológica entre economía y política fundamenta el despojo de la capacidad de autorregular la vida en común por parte de los pueblos y de las comunidades.

Es un trabajo doble, como lo afirmamos anteriormente. Porque supone el conocimiento crítico de las doctrinas y filosofías dominadoras, pero además, el aprendizaje de esas otras voces que desde la región siguen viviendo y nombrando el mundo de manera distinta y que de muchas maneras persisten en la defensa de la vida. Escuchar esas voces, reconocer sus principios filosóficos y aprender de ellos nos parecen tareas urgentes en las prácticas de liberación.

Referencias

- ARDILA, Edgar (2002), “Justicia comunitaria y el nuevo mapa de las justicias”, en *Revista Criterio Jurídico*, Colombia, Universidad Javeriana, vol. 1, núm. 2.
- DE JULIOS CAMPUZANO, Alfonso (2000), *En las encrucijadas de la modernidad: política, derecho y justicia*, España, Universidad de Sevilla.
- FARIÑAS DULCE, María José (1989), *La sociología del derecho de Max Weber*, México, UNAM.
- FEBBRAJO, Alberto (1981), “Capitalismo, Estado moderno y derecho racional-formal”, en *Max Weber e il diritto*, Italia, Franco Angeli Editore. Dirección URL: <<http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/12/12-03.pdf>>, [consulta: 18 de septiembre de 2015].

- FERRAJOLI, Luigi (2004), *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ, Raquel (2000), *Forma comunal y forma liberal de la política. De la soberanía social a la irresponsabilidad civil*. Dirección URL: <<http://rcci.net/globalizacion/2008/fg789.htm>>, [consulta: 18 de septiembre de 2015].
- HARVEY, David (2007), *Breve historia del neoliberalismo*. Dirección URL: <<https://derechoterritorio.files.wordpress.com/2014/09/breve-historia-del-neoliberalismo-david-harvey-espac3b1ol.pdf>>, [consulta: 18 de septiembre de 2015].
- KAPLAN, Marcos (1993), "Revolución industrial, capitalismo, Estado y derecho. La fase liberal", en Marcos KAPLAN, *Ciencia, Estado y derecho en las primeras revoluciones industriales*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- LAVAL, Pierre y Christian DARDOT (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.
- LEWKOWICZ, Gregory y Mikhäil XIFARAS (2009), *Repenser le contrat*, Paris, Dalloz.
- MEIKSINS WOOD, Ellen (2000), *Democracia contra capitalismo*, México, Siglo XXI.
- PAVARINI, Massimo (2013), *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*, México, Siglo XXI.
- QUIJANO, Aníbal (1988a), *Modernidad, Identidad y Utopía*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.
- QUIJANO, Aníbal (1988b), "Otra noción de lo público, otra noción de lo privado: notas para un debate latinoamericano", en *Revista de la Cepal*, Santiago de Chile, CEPAL, núm. 35, agosto.
- RAWLS, John (1995), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. edición.
- REINA, Leticia (1983), *Las luchas populares en México en el siglo XIX*, México, Cuadernos de la Casa Chata 90.
- ROUX, Rhina (2005), *El príncipe mexicano*, México, Ediciones Era.
- TIGAR, Michael y Madelaine LEVY (1981), *El derecho y el ascenso del capitalismo*, México. Siglo XXI, 2ª. edición.
- VILLORO, Luis (2007), *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2011), *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI.
- WEBER, Max (2006), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 15 de marzo de 2015

Aprobado: 30 de septiembre de 2015