
CARTOGRAFÍA

Justicia sin castigo: alternativas epistémicas y prácticas para una despolicialización de los conflictos cotidianos

Justice without punishment: epistemic alternatives and practices
for (de-)policing everyday conflicts

Begoña Aramayona Quintana

Universidad Nacional de Educación a Distancia
B.Aramayona@fsof.uned.es
<https://orcid.org/0000-0002-4687-8500>

Sergio García García

Universidad Complutense de Madrid
sergig07@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0002-9551-4295>

Recibido: 07/05/2025; Aprobado: 06/10/2025; Publicado: 26/02/2026

Cómo citar este artículo / Citation: Aramayona Quintana, Begoña y Sergio García García. 2025. «Justicia sin castigo: alternativas epistémicas y prácticas para una despolicialización de los conflictos cotidianos». *Disparidades. Revista de Antropología* 80(2): e1127. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2025.1127>>.

RESUMEN: En los últimos años ha proliferado un discurso que apela a repensar las lógicas estatales de regulación del conflicto y de justicia en distintos contextos del planeta. Las críticas al engrosamiento penal y a la legitimidad de la figura policial en la gestión de los conflictos de la vida cotidiana han sido viralizados a través de protestas como el *Black Lives Matter* y la campaña *Defund The Police*. No obstante, múltiples experiencias de construcción comunitaria vienen dándose desde hace décadas en diversos lugares, poniendo en el centro la necesidad de repensar la forma en que las comunidades lidian con el conflicto más allá, a pesar o complementariamente al sistema de justicia estatal. El trabajo que aquí presentamos es un estado del arte dedicado a los análisis sobre experiencias de justicia antipunitiva y despolicialización en diversos contextos socioculturales, en tanto procesos complementarios que ensayan formas de regulación y gestión de los conflictos más allá del paradigma del derecho positivo y del aparato jurídico-penal propios del estado-nación moderno. Estas formas de gestión del conflicto cuestionan la centralidad y la propia existencia de las fuerzas de seguridad del estado y buscan la reparación del daño y la reanudación del vínculo social en lugar, o más allá, del castigo. Para ello, apoyándonos en literatura fundamentalmente antropológica con relación a la regulación del comportamiento, la prevención y gestión del conflicto en sociedades no industriales, así como en nuestra experiencia investigadora en contextos urbanos en los últimos años, abordamos el análisis de distintas experiencias de justicia alternativa, sus potencialidades, tensiones y límites.

PALABRAS CLAVE: Despolicialización; abolición policial; antipunitivismo; justicia comunitaria; justicia restaurativa; justicia transformativa; antropología.

ABSTRACT: In recent years, a discourse has proliferated that calls for rethinking state logics of conflict regulation and justice across different contexts around the world. Critiques of the expansion of penal systems and the legitimacy of the police in managing everyday life conflicts have been amplified through protests such as *Black Lives Matter* and the *Defund the Police* campaign. However, multiple grassroots community-building experiences have been taking place for decades in various locations, emphasising the need to rethink how communities deal with conflict beyond, despite, or alongside the state justice system. The work we present here is a state-of-the-art review focused on analyses of experiences of anti-punitive justice and depolicing in diverse sociocultural contexts. These are

understood as complementary processes that experiment with forms of conflict regulation and management beyond the paradigm of positive law and the juridical-penal apparatus of the modern nation-state. They challenge the centrality and very existence of state security forces, aiming instead at repairing harm and restoring social bonds rather than focusing on punishment. Drawing mainly on anthropological literature on behaviour regulation and conflict management in non-industrial societies, as well as on our own accumulated research experience within urban contexts over the past years, we analyze various alternative justice experiences, exploring their potentialities, tensions, and limitations.

KEYWORDS: (de-)policing; police abolition; antipunitivism; community justice; restorative justice; transformative justice; anthropology.

Copyright: © 2025 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años ha proliferado un discurso que apela a repensar las lógicas estatales de regulación del conflicto y de justicia en distintos contextos del planeta. Las críticas al engrosamiento penal y a la legitimidad de la figura policial se han dejado notar públicamente, por ejemplo, a través de las masivas y viralizadas protestas del *Black Lives Matter* y su derivada *Defund The Police*, poniendo en el centro la violencia policial sobre las personas racializadas en Estados Unidos. Los complejos e íntimos mimbres del racismo institucional, donde la policía ejerce un papel clave, han sido también revelados en las protestas por la muerte de Mame Mbaye en Madrid en 2018 o de Mahmoud Bakhum en Sevilla en 2024 tras sendas persecuciones policiales contra el *top manta*.

No sólo en la calle se ha hecho notar el malestar con la securitización y criminalización como formas neoliberales de la violencia estructural sobre las poblaciones en los márgenes: en los últimos años se han generado nuevos y ricos espacios de reflexión, tanto en el plano académico como en la práctica activista, que impugnan las respuestas punitivas a los conflictos. Las preguntas sobre cómo superar y generar alternativas a la violencia institucional y, de manera particular, cómo relacionarse con la capilarización de la presencia policial y el engrosamiento del código penal en los conflictos de la vida cotidiana, aparecen como dimensiones clave en la tarea de *despolicializar* muy distintos contextos sociales y construir nuevas formas de lidiar con los conflictos en la vida cotidiana.

El trabajo que aquí presentamos es un estado del arte dedicado a los análisis sobre experiencias de justicia antipunitiva y despolicialización en diversos contextos socioculturales¹. Entendemos estos dos conceptos (*justicia antipunitiva* y *despolicialización*) como dos procesos complementarios que ensayan formas de regulación y gestión de los conflictos más allá del paradigma del derecho positivo y del aparato jurídico-penal propios del estado-nación moderno², que cuestionan la centralidad y la existencia de las fuerzas de seguridad del estado y que buscan la reparación y la reanudación del vínculo social en lugar del castigo.

Para abordar este objeto, en primer lugar, nos apoyamos en la literatura antropológica en relación a la regulación del comportamiento, la prevención y la gestión del conflicto en sociedades no industriales. En el siguiente apartado acudimos a las experiencias de justicia comunitaria que se han dado –y se siguen dando– en el contexto fundamentalmente latinoamericano desde finales de siglo XX, así como las más recientes experiencias de justicia autónoma de Rojava, como alternativas que, más allá de las diferencias culturales, pueden servir de inspiración para los contextos urbanos contemporáneos. A continuación, abordamos el surgimiento de alternativas a la lógica policial-penal en espacios urbanos occidentales, particularmente las propuestas sobre justicia restaurativa surgidas en los años 70, las de justicia transformativa del presente siglo, las experiencias de justicia comunitaria en las

1 Nuestro abordaje se basa fundamentalmente en la literatura académica y activista, y se complementa con algunas indagaciones empíricas llevadas a cabo por ambos autores tanto en el contexto mexicano como en el español en relación a las prácticas policiales y comunitarias de gestión del conflicto.

2 Precisamos que nuestro análisis se centra en las experiencias críticas que se han dado en los estados-nación liberal-democráticos, adscritos en buena medida a las instituciones políticas propias del capitalismo. Las experiencias de estados socialistas o comunistas (eg. Cuba, Venezuela, en América Latina; China o Corea del Norte en el continente asiático) nos colocan en un escenario muy diferente. Aunque en tanto estados comparten elementos comunes (eg. protagonismo del estado en la gestión del conflicto, necesidad de contención y represión de las disidencias), el énfasis en políticas redistributivas y de aspiración de justicia social, así como un imaginario alternativo a la pena como solución a los conflictos, otorga a estos contextos un lugar diferente en cuanto a la cuestión punitiva, cuestión que este texto no puede abarcar en su complejidad.

periferias urbanas, y la más reciente experiencia del *Defund the Police*, que emerge en 2020 ante el contexto de violencia policial contra las poblaciones afroamericanas en Estados Unidos. Después, repasamos algunas experiencias históricas en el contexto español y su legado en la actual experimentación de prácticas de despolicialización y justicia antipunitiva en contextos urbanos. La última sección ofrece algunas claves sobre las potencias, límites y horizontes en relación con la justicia autónoma y antipunitiva a escala transnacional leídas desde el contexto español. En particular, proponemos una triple categoría para hacer un balance de los procesos imbricados en las experiencias antipunitivas: las propuestas de *despenalización* (descargar el código penal de ciertas conductas o actividades), de *descriminalización* (abandonar una mirada estigmatizante de ciertos colectivos) y de *despolicialización* (reducir la presencia policial en múltiples espacios urbanos y su poder en la gestión de conflictos). Esta triple categoría nos es útil para trascender visiones simplificadoras sobre la relación entre el papel del estado y ciertas experiencias de gestión alternativa del conflicto, así como para señalar los posibles horizontes de praxis antipunitiva a futuro.

Aspiramos, así, a contribuir a los debates actuales sobre la necesidad de experimentar con alternativas en la gestión de los conflictos, destacando tanto sus potencialidades como las tensiones que implican. Se trata de un ejercicio de justicia epistémica (Fricker 2007), previo a una justicia antipunitiva, que cuestiona el estado-centrismo característico de los abordajes hegemónicos del conflicto.

2. LAS FUENTES ANTROPOLÓGICAS DE LA GESTIÓN NO PUNITIVA DEL CONFLICTO

Diversas formas contemporáneas de justicia no punitiva se inspiran en modos de regulación y gestión del conflicto procedentes de contextos no occidentales previos a la colonización (Ríos *et al.* 2016). En las próximas páginas daremos cuenta de cómo muchas comunidades culturales se rigieron (o continúan haciéndolo) por otras lógicas distintas (además o a pesar) del derecho estatal occidental y moderno. Pero antes de conocerlas, haremos una breve parada en algunos debates clásicos en torno al conflicto en la antropología, los cuales contribuyeron a pensar en su centralidad en cualquier sistema cultural.

2.1. LA CENTRALIDAD CULTURAL DEL CONFLICTO

Los conflictos intra- o inter-grupales nunca ocurren desligados de las condiciones ecológicas y estructurales intrínsecas a las formaciones culturales. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es conocer, no los factores de producción del conflicto, sino las prácticas de gestión que ponen en juego las diferentes sociedades.

A mediados del siglo XX se dio inicio a uno de los debates más relevantes de la historia de la antropología en torno al papel del conflicto. Funcionalistas como Radcliffe-Brown o Malinowski, interpretaron dicho conflicto como una amenaza al «orden», entendido como aspecto central de cualquier formación social, y concedieron centralidad a los «sistemas de normas» y al papel de las «coerciones sancionadoras» necesarias para la supervivencia de cada sistema socio-cultural. Sin embargo, en base al estudio de sociedades coloniales africanas, los antropólogos de la Escuela de Manchester, como Max Gluckman o Victor Turner, ofrecieron una interpretación diferente, a saber: la expresión del conflicto en la vida cotidiana estaría cumpliendo una función, sin por ello suponer una amenaza al orden en su conjunto. Para Gluckman, la ambigüedad en las reglas de sucesión al trono en sociedades africanas provocaba disputas cíclicas: los swazi tenían claro que podían demandar al rey, pues su figura no era vista como inviolable, mientras que los lozi tenían instituciones y rituales previstos para la rebelión, pero la guerra no suponía la eliminación del adversario al entender todos los concernientes que cada cual estaba defendiendo intereses legítimos (Ortuño 1999). Los «rituales de inversión» autorizan la dramatización de los conflictos, asegurando un equilibrio entre partes que, de lo contrario, estarían en liza, y expresando por medio de la propia disputa la aceptación de metas comunes (Guizardi 2012). Lejos de verse amenazado, «el sistema como un todo depende, para su cohesión, de la existencia de conflictos en los sub-sistemas menores» (Gluckman 1991: 2).

En lugar de refutar la tesis funcionalista del orden, Gluckman estaba complejizándola y haciéndola más creíble: las sociedades institucionalizan ritos que autorizan la ruptura del orden, al tiempo que liberan catárticamente las tensiones sociales, evitando así explosiones de violencia. Frente a la foto fija que planteaban los estructural-funcionalistas, los procesualistas centrados en la teoría de la acción enfatizarían las tensiones y las luchas de poder internas en una correlación de fuerzas en constante cambio. En su etnografía sobre los ndembu, Victor Turner

(1980) describió la existencia de numerosos conflictos generados por la contradicción entre la virilocalidad y la matrilinealidad. No obstante, este pueblo tenía un rico repertorio de rituales en los que las partes divididas se congregaban. Tal es el caso del ritual alrededor del «árbol de la leche»: su valor simbólico (asimilado a la maternidad, la fecundidad, la vida del bosque...) conjuraba la división y afirmaba la comunidad al mismo tiempo.

En la segunda mitad del siglo XX, diversos antropólogos comenzaron a destacar el uso dinámico de los símbolos, alejándose de visiones esencialistas y estáticas de las comunidades. Clifford Geertz se desvinculó definitivamente de los marcos universalistas y utilitaristas del funcionalismo, proponiendo un enfoque centrado en la interpretación de los significados culturales. Su célebre análisis de la pelea de gallos en Bali ilustra cómo los sistemas simbólicos no solo reflejan tensiones sociales, sino que también las encauzan. Lejos de una lógica económica (apostar para ganar), lo que estaba en juego era el honor masculino y familiar en una sociedad marcada por una jerarquización encubierta tras normas de interacción contenidas y emocionalmente intensas. La pelea se convertía así en un espejo cultural, un drama que permitiría a los balineses observarse a sí mismos, explorar su subjetividad y reafirmar su identidad social (Geertz 2003; Reynoso 1987).

Estos breves apuntes nos sirven para tomar en cuenta la tesis de la centralidad cultural del conflicto y sus formas rituales de tramitación. ¿Pero cuáles son los marcos que definen su aparición, concepción y gestión en cada contexto social?

2.2. LA ORGANIZACIÓN DEL CONFLICTO

El pensamiento hobbesiano parece haberse impuesto en los últimos dos siglos como posición dominante subyacente a la legitimación del estado nación moderno y de su forma de abordar el conflicto y el orden a través de su aparato jurídico. Los primeros antropólogos evolucionistas certificaron la superioridad de la civilización europea, entre otras razones, por la existencia de un estado-nación y un sistema de derecho que estaría ausente en las sociedades primitivas. Sin embargo, desde el estructural-funcionalismo, Radcliffe-Brown sostuvo que, dado que el mantenimiento del orden es necesario en cualquier sociedad, siempre existen instituciones de control político que aplican normas asociadas a sanciones independientemente de que sean o no estatales (algunos discípulos de Malinowski y Radcliffe-Brown descubrieron en la década de 1930 una pluralidad de modelos políticos estatales y no estatales en África).

Desde una perspectiva distinta, la antropología con base anarquista (Roca Martínez 2008) coincidió con la crítica funcionalista en el cuestionamiento del protagonismo ilustrado del estado-nación como resolutor superior de conflictos. Pierre Clastres mostró cómo muchas sociedades sin estado no solo poseían organización política, sino que regulaban activamente el comportamiento colectivo sin recurrir a una autoridad centralizada. Estas formas de organización descentralizadas, lejos de estar desprovistas de normas o de orden, distribuían el poder y gestionaban el conflicto mediante mecanismos propios, como el prestigio, la reciprocidad o incluso la guerra ritual para evitar la consolidación de poder coercitivo permanente. Así, estas sociedades no serían «incompletas» ni estarían en transición hacia el estado, sino que constituirían alternativas activas a su lógica centralizadora y jerárquica (Clastres 2004; Morris 2008).

2.2.1. LA REGULACIÓN DEL COMPORTAMIENTO

Más allá del sistema jurídico del estado, las principales formas que han tenido las sociedades de ejercer un control sobre el comportamiento de sus miembros han sido la religión, la moral, la educación o las reglas del parentesco (Gómez Pellón 1999; Terradas 2015). Las costumbres, las murmuraciones o las críticas, sin ser tan organizadas como el sistema jurídico estatal, también tendrían su papel en la producción informal de normatividad. El neoevolucionista Ernest Gellner (2020) apunta que antes del nacimiento de la coerción estatal, las sociedades pre-neolíticas disponían de distintas formas de regulación del comportamiento a través de la capacidad de significación del lenguaje y de los ritos (que dictan lo posible y lo que no lo es) y a partir del neolítico de la doctrina religiosa y la escritura. De ese modo se limitaba el comportamiento genéticamente infinito de los sujetos mediante el control simbólico de la subjetividad.

Una de las principales formas de control en sociedades no industriales se basa en instituciones mágico-religiosas (Harris 2004). La hechicería tiene un poder performativo basado en la creencia sobre su eficacia, tanto para quien lo emite como para quien lo recibe o teme recibirlo, caso de los «ritos de envidia», del «mal de ojo» o de la creencia

en los «pactos con el diablo» en contextos donde se teme el surgimiento de desigualdades (Taussig 2020). Max Gluckman (1991), refiriéndose al África urbana en pleno proceso de descolonización, consideraba que el declive de la religión en las sociedades africanas destribilizadas había sido sustituido por la emergencia de la magia (Ortuño 1999).

No obstante, algunas críticas a estos trabajos apuntan a que se ha exagerado el papel de la religión y la magia en las sociedades «primitivas». Otras formas de control del comportamiento convivían con ellas, como la moral, la cual produce efectos de remordimiento en aquellos que han violado una norma (Gómez Pellón 1999). La vergüenza, como sentimiento moral, puede tener un poder mayor incluso que la coerción violenta o el ejercicio de la fuerza bruta, conduciendo a la muerte a sujetos que no pueden soportarla, tal y como detalló Malinowski sobre los trobriandeses (2001). Margaret Mead (1973) y Ruth Benedict (1973) atribuyeron a las sociedades occidentales una mayor presencia de la culpa en detrimento de esa vergüenza. Para Mary Douglas (2002), las ideas de pureza y de peligro que imperan en cada contexto cultural también constituirían potentes formas de clasificación de los sujetos y las conductas, que son la base de su control. Y en los albores de la modernidad, la «economía moral» descrita por el historiador Edward P. Thompson (2016) constituyó, además de una forma de autodefensa popular frente a los abusos de la incipiente economía de mercado, uno de los más potentes reguladores del comportamiento a la hora de prevenir, contener o sanar conflictos entre la población mediante valores compartidos (Ortuño 1999).

2.2.2. DERECHO NO ESTATAL Y JUSTICIA VINDICATORIA

Por más eficaz que resulte en un contexto dado, la regulación del comportamiento no evita la aparición de conflictos interpersonales o entre individuos y la colectividad. La antropología ha encontrado en el ritual, la brujería o los rumores algunas de las formas básicas de canalización y gestión de esos conflictos. En lugar de la «racionalidad de las pruebas» del derecho moderno, en muchas sociedades lo sobrenatural vehicula la búsqueda de justicia a través de adivinaciones, juramentos condicionales u ordalías (Gómez Pellón 1999). A falta de leyes escritas, en las sociedades ágrafas han existido otros medios simbólicos de fijar la norma jurídica: las costumbres, los mandatos de autoridades, los proverbios y los refranes son solo algunas. Todas ellas se transmiten a través de la corp-oralidad (palabra ritualizada, apretón de manos para cerrar un trato, beber juntos tras el acuerdo) (De Certeau 1993). Se trata de un «derecho vulgar» o «derecho primitivo», siguiendo a Hoevel (en Gómez Pellón 1999), que a veces reconoce el propio sistema jurídico aun sin papeles.

A pesar de las diferencias entre ese «derecho primitivo» y el derecho positivo moderno, no debemos caer en la tentación de atribuir cualidades mágicas al primero y una estricta racionalidad weberiana al segundo. Como ha señalado Ignasi Terradas (2019), en los derechos «otros», como la «justicia vindicatoria», existe una racionalidad propia invisible a la miopía estado-céntrica. Para Terradas, la justicia vindicatoria es el ordenamiento jurídico más extendido, presente en sociedades comunitarias muy diversas (incluidas las fuentes del derecho romano o las sociedades medievales europeas) antes de que el derecho positivo se impusiera por la vía de la modernidad colonial. Aunque las formas puedan variar (danzas entre los andamaneses, duelos cantados entre los inuit), la justicia vindicatoria constituye un ordenamiento jurídico caracterizado por el reconocimiento de una parte ofendida, la identificación del homicidio como referente máximo de una ofensa y la necesidad de reanudar la convivencia entre las partes (al contrario que el derecho penal moderno, que al encerrar a la parte ofensora evita esa convivencia). El centro sobre el que pivota esta justicia es la parte ofendida más que el culpable, la cual debe ser reparada a través de un proceso de composición.

Los sesgos evolucionistas de las posturas que solo ven pasiones irracionales (*vendettas*) en esas «culturas primitivas», pierden de vista el contexto más amplio en el que funcionaban originalmente las venganzas autorizadas, que no era otro que el de la prelación de la necesidad de resarcir a quien ha sufrido una ofensa y reconstruir la convivencia. Estas posturas tienden a ocultar al mismo tiempo el carácter vengativo de las formas de retribución que muchas veces cobra la justicia estatal moderna a través de la pena de muerte o la cadena perpetua. La eficacia simbólica del sistema moderno de derecho hace que la ley se convierta en una suerte de mito. Tal y como apuntara Emile Durkheim (en Serrano Mailló y González Sánchez 2018), más que prevenir su aparición, el castigo del delito constituye un ritual de cohesión social.

Además de las vías de resolución del conflicto en las que sólo intervienen las personas directamente afectadas (la huida, el enfrentamiento físico o distintas formas de negociación material y moral entre las partes), la

involucración de «terceros» es habitual en el derecho no estatal. Esto ocurre cuando los afectados no son capaces de llegar a un arreglo por sí solos, cuando se entiende que el conflicto daña a una instancia colectiva o cuando se pretende evitar la gestión de una autoridad política superior. La intervención de terceras partes (como los consejos de ancianos) iría dejando un rastro jurisprudencial que construiría normas morales más eficaces que las leyes abstractas del derecho positivo (Terradas 2019).

Más allá de la figura del «juez» del estado moderno, la aparición de agentes mediadores entre las partes ha sido considerada como universal por algunos antropólogos (Métraux 1963, en Ventura *et al.* 2019). Desde China y Japón, donde existe una tradición milenaria de intermediación de terceros, a las sociedades rurales africanas, la mediación encarnada por un personaje que se vale de la palabra no escrita y dotado de legitimidad —Max Gluckman (1991) observó que los barotse contaban con tribunales formados por figuras de la realeza— funciona como modo de mantener unidas las comunidades (Labrador 2023).

2.3. DIFERENTES CULTURAS DEL CONFLICTO

Llegados a este punto, estamos en condiciones de afirmar que todas las sociedades experimentan conflictos (y un cierto grado de violencia asociada a ellos) y que la manera en que se manifiestan, interpretan y gestionan estos conflictos va a variar significativamente de un contexto a otro. Marc H. Ross (2003 [1995]), tras revisar decenas de etnografías, sostuvo que cada sociedad tiene una «cultura del conflicto» particular. Esta cultura del conflicto determina qué cuestiones lo generan (tierra, honor, poder político, etc.), cómo se lleva a cabo la disputa (negociación, mediación, violencia, rituales, etc.) y qué instituciones se utilizan para manejarlo (tribunales, consejos de ancianos, líderes religiosos, mediadores, etc.).

La cultura del conflicto interviene tanto antes como durante de las refriegas. En primer lugar, existiría una dimensión preventiva del conflicto. Antes de la temporada de caza, los indios de las planicies de Norteamérica hacían rituales conjuntos entre distintos grupos para prevenir disputas en la propia competición por las presas (Ross 2003 [1995]). Pero antes incluso de que surja la agresividad, una socialización basada en la confianza resultaría clave en la reducción de los litigios. Así es como las formas tranquilas de comunicación, el silencio o la discreción aparecen registradas en algunas etnografías como formas preventivas de la aparición de conflictos comunitarios (Ventura *et al.* 2019). A su vez, el igualitarismo material y simbólico en una sociedad parecerían garantizar situaciones mucho más pacíficas que las sociedades desiguales y fuertemente competitivas (Ross 2003 [1995]). Por último, la densidad de vínculos cruzados entre miembros de una sociedad también tendría un enorme potencial preventivo. En segundo lugar, una vez aparece una disputa, las distintas culturas del conflicto marcan cómo va a experimentarse y a gestionarse. Ross compara dos culturas antagónicamente paradigmáticas: por un lado, los yanomamis del Amazonas, que a partir de la etnografía de Napoleon A. Chagnon (1974) quedarían retratados como violentos³; por otro, los mbuti de África Central como representación de cultura poco violenta.

Cada aldea yanomami estaría en guerra con las vecinas y mantendría un alto nivel de conflicto interno, estableciendo, eso sí, alianzas mediante matrimonios. Las disputas por mujeres entre hombres serían habituales, carecerían de vínculos fuertes y cuando estalla la tensión, no intervendrían instituciones políticas y mediadoras, ni tendrían rituales muy claros de resolución de conflictos, por lo que sería habitual que la aldea se dividiera y naciera otra. Ross atribuye sus comportamientos paranoicos y agresivos a una particular socialización primaria: el padre establece una relación poco cariñosa con los hijos y las criaturas aprenden a sentir poca confianza y a necesitar mucha independencia.

Por su parte, los mbuti cazarían en equipo, repartirían la presa y cuando discuten, un tercero intervendría en la conversación. A partir de la etnografía de Colin Turnbull (1961), Ross afirma que también hacen asambleas para dirimir conflictos y no buscan saber quién lleva razón, sino cómo arreglar el entuerto. Lo importante para los mbuti es el sostenimiento de la comunidad cohesionada, incluyendo medidas como separar temporalmente a los litigantes si es necesario. Su socialización, al contrario que la de los yanomamis, está basada en relaciones de cariño y seguridad, bromeando constantemente y valorando la inter-dependencia. Frente a la masculinidad dura de los yanomamis, los hombres más fuertes, encargados de la caza, son, al mismo tiempo, sometidos a un control

3 Diversas críticas han apuntado la miopía de este antropólogo al obviar la incidencia del hecho colonial en la propia agresividad yanomami al introducir bienes muy valorados que eran objeto de disputas.

moral para que no se excedan dañando a la selva. Por otro lado, las situaciones de cooperación y de igualdad, compartiendo los medios de subsistencia y controlando cualquier símbolo de ostentación individual, hace a los mbuti, igual que de otros pueblos como los masai, menos proclives a sentir envidia y hostilidad⁴. En cuanto a los conflictos externos, los mbuti habrían desarrollado formas pacíficas de resistir a la dominación de los bantúes, con los que conviven territorialmente: haciéndoles creer que se someten a su dominio, pero funcionando secretamente con autonomía y controlando los recursos naturales fuera de su alcance (los bantúes tienen reparos en adentrarse en la selva).

A partir de este contraste entre yanomamis y mbutis, Ross plantea una teoría explicativa de las diferencias en las culturas del conflicto entre las sociedades no industriales, aunque traslada las mismas conclusiones al análisis de las sociedades irlandesa y noruega de finales del siglo XX. Su interpretación otorga protagonismo tanto a los factores psicoculturales y a la socialización (roles de género y masculinidad, grado de cooperación y competencia), como a los estructurales (intereses en juego y organización social e institucional), a la hora de entender el grado de conflictividad interna y externa.

El concepto de *cultura del conflicto* manejado por Ross resulta problemático en tanto define en términos esencialistas dichas «culturas», obviando lo difuso de sus fronteras, así como la complejidad, la diversidad y el cambio cultural inscritos dentro de cada una de ellas. Sin embargo, un uso del concepto que lo enmarque como dimensión de la diferencia (Appadurai 2001) y que permita comparar distintas pautas de manejo del conflicto, no entre «culturas» esencializadas, sino entre diversos «entornos de actividad» (Díaz de Rada 2023), nos resulta útil a la hora de identificar enfoques alternativos a las formas de justicia y control del comportamiento estatales y punitivos en los contextos post-coloniales contemporáneos.

3. LAS EXPERIENCIAS CONTEMPORÁNEAS DE JUSTICIA COMUNITARIA

Las experiencias de justicia comunitaria surgidas principalmente en América Latina desde la década de 1970 —especialmente a partir de los años noventa— constituyen un campo fértil en la exploración de prácticas alternativas a la justicia penal moderna. Estas experiencias, en su mayoría rurales e indígenas, ponen un fuerte énfasis en los «usos y costumbres» tradicionales. Lejos de concebir la justicia como retribución o castigo, plantean un horizonte centrado en el sostenimiento de los vínculos colectivos, priorizando la reparación del tejido comunitario a través de una consideración afectiva del conflicto (Zibechi 2014; Hopkins 2023; Brito Vikusich e Ibarra Eliessetch 2023).

A diferencia de la lógica individualista del derecho liberal moderno, estas formas de justicia construyen espacios de autonomía en contextos profundamente atravesados por la violencia política del estado y sus alianzas con el crimen organizado. En lugar de aplicar normas abstractas, operan desde prácticas concretas, buscarían proporcionalidad y legitimidad en comunidades donde no existe una separación entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. En muchos casos, estas formas de gestión comunitaria del conflicto emergen de luchas por la reproducción material de la vida —como la defensa del territorio o la diversidad bio-sociocultural—, mientras que en otros son fruto de un desarrollo ideológico explícito de la autonomía y el poder territorial en contextos de resistencia frente a la acumulación extractivista.

Estas experiencias, que en ocasiones funcionan de forma paralela o complementaria al sistema jurídico estatal, han sido parcialmente reconocidas por organismos internacionales, como la Organización Internacional del Trabajo en su Convenio 169, y por diversas constituciones latinoamericanas que respetan la jurisdicción indígena. Sin embargo, dicho reconocimiento resulta limitado: sólo quienes cumplen con la prueba de «identidad indígena» acceden a él, y su aplicación en el ámbito penal se restringe a conflictos menores (Gasparello 2009). Esto refleja una lógica de despojo que reduce las posibilidades de autorregulación de los pueblos originarios y comunidades. Frente a esto, las apuestas por la justicia comunitaria no sólo buscan resignificar esas capacidades históricas, sino reinventarlas desde experiencias concretas de resistencia y reconstrucción comunitaria.

4 Los rituales son un buen termómetro de la cultura del conflicto que practican los mbuti. En uno de ellos, colocados en dos bandos, las y los mbuti luchan tirando de una cuerda, pero en el transcurso de las tiranteces van produciéndose cambios de bando (hombres que se van al bando de las mujeres y viceversa), imitando a los del otro sexo en sus traspasos de una manera hiperbólica, riendo hilarantemente en esas imitaciones mutuas y acabando en el suelo desternillados de la risa como colofón. Este ritual simboliza una cultura del conflicto que pone en el centro el humor y la interdependencia.

Como plantea Alicia Hopkins (2016), estas prácticas representan una forma antagónica de entender la justicia respecto del modelo estatal liberal, ofreciendo un potencial de imaginación política relevante incluso para contextos urbanos. No obstante, estudiarlas exige un desplazamiento epistemológico hacia el Sur (De Sousa Santos 2006; Escobar 2016), que permita valorar estos saberes no como residuos del pasado, sino como fuentes vivas de alternativas posibles.

A continuación, describimos someramente la historia, límites y potencias de algunas de estas experiencias de justicia comunitaria. Aunque todas ellas presentan rasgos comunes, hemos decidido dividir las entre aquellas que nacen de la urgencia por gestionar el conflicto externo e interno en un contexto de violencia política o de asedio del crimen organizado, y aquellas otras que, partiendo de contextos similares, se nutren además de una reflexión ideológica cosmopolita vinculada al anarquismo y la autonomía⁵.

3.1. EXPERIENCIAS NACIDAS DE LA LUCHA POR LA PROPIA REPRODUCCIÓN COMUNITARIA

Las experiencias enmarcadas en esta sección tienen en común un ejercicio de la justicia comunitaria como respuesta práctica para hacer frente a la violencia externa e interna en contextos de violencia política y de presencia del crimen organizado, tratando de asegurar la supervivencia colectiva.

Aunque se trata de un fenómeno presente en la amplia geografía del continente americano, algunos países destacan en el mapa de experiencias de justicia comunitaria. En Perú, a finales de la década de 1970 surgieron las rondas campesinas como respuesta a la violencia gubernamental, paramilitar y guerrillera. Su motivación inicial era prevenir e impartir justicia frente a una delincuencia que contaba con la complicidad de autoridades policiales y judiciales. En Colombia, la Guardia Indígena y la Guardia Cimarrona del Cauca emergen en el contexto de la intensificación del conflicto armado en el presente siglo, resultando fundamentales para evitar el desplazamiento masivo (Zibechi 2014; Rojas Martínez y Useche Acevedo 2022). En el caso de México, Daniele Fini (2022) ha remarcado la diferencia entre una primera generación de experiencias de justicia comunitaria surgidas en los años noventa, centradas en combatir pequeños delitos, y otra a partir de la segunda mitad de la década de 2010, en la que pueden contarse hasta 36 experiencias en 8 estados, con más de 20 mil personas movilizadas y centradas en neutralizar el crimen organizado en sus territorios. Esta segunda etapa se caracteriza, además, por su salida de los entornos rurales indígenas para reaparecer en entornos mestizos y urbanos, nombrándose ya como «defensas comunitarias». Destacan experiencias como la de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de Guerrero, que surge en 1998 en un contexto de alta violencia estatal y paraestatal, pobreza y abandono institucional, y que redujo ostensiblemente los asaltos o las agresiones sexuales en los caminos, o la de Cherán, un pueblo purépecha que en 2011 expulsó a madereros y autoridades corruptas para establecer un sistema gestión ambiental y política propio (Linares Sánchez y Postigo Gómez 2025). Otras experiencias, como la Tropa yaqui o la del pueblo comca'ac en Sonora, también nacen en situaciones de violencia y amenazas estructurales. Por último, en el norte de Canadá el pueblo ojibwa organiza en la década de 1990 un proceso reflexivo para enfrentar el abuso sexual infantil intrafamiliar, hibridando rituales ancestrales, psicología occidental y círculos restaurativos (Sivell-Ferri 1997).

A nivel organizativo, estas organizaciones parten del reconocimiento de las autoridades comunitarias, personales y colectivas, si bien introducen elementos procedentes de la organización del estado a nivel local. Las rondas campesinas inicialmente adoptaron métodos organizativos derivados de instituciones militares y burocráticas contra los robos de ganado, pero según plantea Orin Starn (1991), evolucionaron hacia prácticas asamblearias y acabaron abarcando la mediación en conflictos por la tierra (Gledhill 2000). La Guardia Indígena del Cauca funciona mediante elecciones en asamblea en distintos niveles (vereda, resguardo y región), integrando principalmente jóvenes y mujeres voluntarias que a su vez reciben apoyo colectivo en forma de mingas (Zibechi 2014). La CRAC, fundamentada en los «usos y costumbres» de los pueblos indígenas de Guerrero (aunque también con influencias de la teología de la liberación y la experiencia de las guerrillas mestizas de los años 70) (Mercado 2014), integra en su funcionamiento juicios populares y una policía comunitaria. Su autonomía comunitaria en la gestión del conflicto se pone de manifiesto en la prohibición de la participación

5 Somos conscientes de la artificialidad de esta categorización que, sin lugar a duda, no da cuenta de la porosidad y fluidez que forma parte de estas experiencias aparentemente aisladas. No obstante, consideramos que esta división puede ser útil a la hora de entender las inspiraciones intelectuales y las razones prácticas de las diferentes experiencias que relatamos.

de abogados en los litigios internos, apostando por una justicia argumental más que burocrática y haciendo uso de sus propias lenguas, todo ello de manera gratuita. Por su parte, en el municipio de Cherán, cuando se levantó la población en 2011 contra la extracción de madera de sus bosques con la aquiescencia de las autoridades policiales corruptas, se empezaron a elegir representantes a través de asambleas locales y se creó una policía comunitaria que, aunque con rasgos de profesionalización, sigue manteniéndose bajo control comunitario (Hopkins 2023). Por último, el Tribunal Indígena Totonaco, una experiencia creada de la mano del Estado, es gestionado por personal local en su propio idioma, a pesar de su imbricación en la estructura de justicia estatal (Juárez Márquez 2023).

En las experiencias de justicia comunitaria citadas, el conflicto se entiende menos como una infracción legal individual que como «desarmonía» o ruptura del equilibrio relacional y espiritual de la comunidad (Soscue 2023). La justicia, en consecuencia, no apunta a la punición o a la exclusión, sino al re-equilibrio y la sanación colectiva. Este horizonte se materializa en prácticas simbólicas que involucran el cuerpo, los objetos rituales y la naturaleza como elementos de mediación. En las rondas campesinas del Perú, el castigo físico con la binza —una suerte de látigo hecho con piel de testículos de toro— es reservado para delitos graves o la desobediencia a la jurisdicción comunal, siempre bajo la autolimitación de «no torturar» (Hopkins 2016). Aunque su uso ha decrecido en el diálogo con los discursos de los Derechos Humanos, su dimensión simbólica persiste acompañada de otras formas de corrección, como flexiones o la inmersión en las aguas heladas de los lagos andinos, formas de expiar culpas mediante el dolor corporal y el contacto con la naturaleza. En el caso de la Guardia Indígena del Cauca, la justicia se aplica en asamblea y el castigo es reemplazado por el «remedio» a través del trabajo comunitario y la intervención espiritual de los ancestros (Soscue 2023; Zibechi 2014). El bastón de mando, al igual que la binza en Perú, no se usa como arma, sino como emblema de autoridad legítima y ancestral unido a la presencia de los múltiples cuerpos como forma de presión en conflictos externos. Por último, el Tribunal Indígena Totonaco carece de policía y armas para hacer valer sus decisiones, sino que se basta con la palabra, significada como «sagrada»: incumplir una sentencia supone una fuerte deshonra para la persona que lo hace y toda su familia. Estas prácticas no sólo restablecen el orden comunal, sino que reafirman una cosmovisión en la que justicia, cuerpo, comunidad y territorio son indisolubles y donde se busca el reequilibrio o la «sanación» comunitaria, más que el castigo (Soscue 2023).

Como hemos señalado, las experiencias están sujetas a su transformación a partir de la continua reflexividad sobre las prácticas y del diálogo intercultural. Para Florencia Mercado (2014), del mismo modo que las policías comunitarias de Guerrero lograron erradicar las venganzas intracomunitarias al inventar una instancia propia de gestión de conflictos, también atravesaron procesos de transformación de las relaciones de género. En las rondas campesinas peruanas, por ejemplo, el carácter patriarcal y conservador inicial ha ido derivando en un incremento de la participación femenina, lo que ha contribuido a una transformación en las relaciones cotidianas de las comunidades. En el municipio de Cherán, la creación de una asamblea participativa ha fomentado una mayor implicación colectiva de las mismas que se ha tornado en una legitimación en el espacio público de sus reclamos de igualdad de género (Draper 2024) y en una reapropiación tanto del territorio-bosque como del territorio-cuerpo (Linares Sánchez y Postigo Gómez 2025).

Estas experiencias organizadas de justicia han contribuido a reforzar la autonomía política. Así es como la existencia de las rondas ha permitido a las poblaciones locales negociar con actores estatales y del mercado para evitar conflictos armados, como en Cajamarca (Hoetmer 2014). En Cherán, la estrategia de relación con el Estado mexicano se ha basado en la búsqueda de reconocimiento más que en la confrontación como modo de conseguir recursos sin perder autonomía. Así mismo, los ojibwa de Canadá o el Tribunal Indígena Totonaco del estado de Puebla participan de una institucionalización del pluralismo jurídico.

No obstante, casi todas las experiencias se despliegan en medio de la precariedad ante las amenazas que suponen los mismos actores a los que dan respuesta en su surgimiento. Tras una etapa de cierta colaboración con el Estado, la CRAC de Guerrero ha enfrentado órdenes de aprehensión y restricciones legislativas que han limitado su capacidad de impartir medidas de reeducación y su jurisdicción en espacios mestizos, en un contexto de fuerte interferencia de actores del narcotráfico y poderes económicos (Gaspardo 2009; Fini 2022). La propia CRAC ha experimentado un intento de cooptación e instrumentalización por parte del narco, tratando de capitalizar la legitimidad de la organización para sus propios fines y transformando el espíritu original. En Sonora, tanto la Tropa de los yaquis como el pueblo comca'ac han sufrido el debilitamiento de sus sistemas de justicia autónoma a raíz de conflictos internos por los recursos que ofrecen el crimen organizado y otros actores económicos y políticos.

Todas las experiencias aquí citadas han buscado la supervivencia comunitaria haciéndose cargo de las crisis de seguridad externa e interna. Sin embargo, en otras experiencias, ese «hacerse cargo» o toma de responsabilidad de los propios conflictos, además de una necesidad material, es un modo de realizar un futuro deseable a modo de práctica prefigurativa.

3.2. EXPERIENCIAS NACIDAS DE LUCHAS ORGANIZADAS POR LA AUTONOMÍA POLÍTICA

Las experiencias que incluimos en este apartado se corresponden con comunidades políticas surgidas de sendas luchas materiales (autogobierno zapatista, guerra en el Kurdistán) que, una vez han tenido que hacerse cargo de la gestión de conflictos internos, han tendido a ver en ello un aspecto más de la construcción ideológica y teórica de nuevas estructuras sociales y culturales sustitutivas de las formas institucionales del estado.

La primera experiencia a la que aludimos es la de la justicia llevada a cabo en las comunidades zapatistas de Chiapas (México) que nacieron con el alzamiento del 1 de enero de 1994. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) profundizó en su senda de autonomía después de la traición sufrida tras la firma de los Acuerdos de San Andrés de 1996, evitando tener el más mínimo contacto con el Estado mexicano, lo cual sitúa a la justicia zapatista fuera del reconocimiento estatal que tienen otras experiencias de justicia comunitaria.

Por su parte, en el cantón de Rojava (Kurdistán sirio), un sistema autónomo de justicia al margen del Estado sirio surgió a partir de una revolución llevada a cabo por los militantes del Partido Comunista del Kurdistán (PKK) en un contexto marcado por la violencia política (guerra civil, emergencia del Estado Islámico —ISIS— y represión del Estado turco)⁶. Las fuerzas de Assayish (dedicadas al control del tráfico, arresto de criminales, protección de víctimas, guarda de edificios, etc.) y las Fuerzas de Defensa Civil (personas de los vecindarios capacitadas en seguridad básica que patrullan su zona y protegen a la gente en los rituales festivos, celebratorios y de homenaje) tratan de neutralizar la amenaza del ISIS desde que recuperaron buena parte de sus territorios. Lo particular de estas fuerzas civiles es el proceso de transformación social que han empujado, al componerse con miembros de las propias comunidades, hacer valer los mecanismos comunitarios de justicia, honor y restauración mediante comunas de vecindad, e instaurar el principio de subsidiariedad de las fuerzas profesionales respecto de las vecinales (Tutkal 2023)⁷.

Cada una de las experiencias ha desarrollado un modo propio de impartición de justicia. El sistema de justicia zapatista diferencia entre delitos pequeños, medianos y graves. Mientras que en los leves se busca la «plática», en los medianos (eg. conflictos de tierras) «estudian el terreno» y en los graves castigan al perpetrador, pero mediante un castigo que sirva, en su vocabulario, para «aprender y readaptar». Un ejemplo de gestión de un delito grave narrado por una mujer zapatista condensa la filosofía por la que se rige esta justicia⁸: en una comunidad interceptaron a un «pollero» (traficante de migrantes) que trasladaba indocumentados con los migrantes y su dinero. La junta de buen gobierno de turno lo detuvo, le pidió que entregara ese dinero y procedió a repartirlo nuevamente entre las personas migrantes, entregándoles sus pasajes para regresar a sus casas. El pollero, al que especificaron que no se le torturó y se le proporcionó dónde dormir y comida, cumplió su «castigo» ayudando a construir un puente. Una vez terminó la obra, se le liberó con un mensaje moral: «ese pollero dijo que no le habían castigado, que había estado en una escuela (...), aprendió un oficio de albañil para buscar trabajo». A través de este ejemplo cobra sentido el concepto de «readaptación» que manejan.

La justicia zapatista bebe de procesos de «arreglos entre partes», apelando a una dimensión afectiva y no sólo racional. Los zapatistas resumen esta filosofía en la máxima de «hacer entrar la razón en el corazón»: las emociones

6 El PKK ha hecho un tránsito desde los años noventa desde una estructura clásica de partido comunista a una organización libertaria. Aunque en la zona hay precedentes ancestrales en las sociedades tribales basadas en el apoyo mutuo, y existe la inspiración en la religión aleví musulmana (que establece una relación de igualdad entre hombres y mujeres y entre todos los seres humanos), se trata de una creación propia del movimiento, que contra toda tradición ha renunciado a la figura del líder (salvo la inspiración de Abdullah Öcalan, en prisión).

7 A partir de un sistema de lista y de voluntariado, todo el vecindario puede formar parte de estas fuerzas, lo cual se ha puesto de manifiesto con la fuerte participación de ancianos y mujeres (Azeez 2020). La imagen de las mujeres de Rojava empuñando un AK-47 en su comunidad apenas unos pocos años después del sometimiento que vivieron por parte del ISIS se ha convertido en símbolo contemporáneo de la emancipación.

8 Narración a partir de un encuentro con mujeres zapatistas en la cooperativa de vivienda Entrepatios (Madrid) el 02/12/2021, dentro de la gira zapatista realizada en ese año por Europa.

comunales son las que permiten reparar y ser reparado. Esta comprensión de la justicia como sentimiento al que debe ajustarse el raciocinio, además de romper la falsa dicotomía ilustrada entre razón y emoción que guía la justicia estatal moderna, apela a la reflexividad individual y colectiva (Hopkins 2023).

Por su parte, la filosofía que opera como telón de fondo de las prácticas de justicia comunitaria en Rojava es un desarrollo de la teoría del confederalismo democrático formulada por el líder kurdo Abdullah Öcalan. La lucha contra cualquier jerarquía tiene su manifestación en el protagonismo otorgado a las mujeres en la revolución, la rotación de cargos y el reconocimiento e igualación étnica y religiosa en el territorio. Las mujeres del territorio autónomo de Rojava han ido creando instituciones de resolución de conflictos que se han plasmado en un contrato social aprobado en diciembre de 2023. La camaradería, o amor hacia la colectividad (*helvari*), ha sido elevada a emoción cultural fundamental, desplazando el protagonismo del amor en pareja. A ese compañerismo le acompaña un énfasis en la crítica como práctica de amor y crecimiento colectivo y la autocritica como compromiso con la comunidad (Rojava Azadi 2024).

Como parte de esa consideración generativa de la crítica, el ritual del *tekmil* es una práctica mediante la cual, después de cada acción, se lleva a cabo un análisis que parte de la autocritica y la crítica de todos sus miembros. El *tekmil*, como ritual reflexivo, ha sido incorporado a todas las instituciones en Rojava: lo llevan a cabo las Fuerzas de Defensa Civil después de atacar una célula del ISIS, los consejos de barrio tras una asamblea, el estudiantado después de clase o incluso los presos del ISIS cada dos o tres días en las prisiones (Rojava Azadi 2024). La filosofía implícita en este *tekmil* es la que impregna la justicia comunitaria.

Una institución clave para la gestión de conflictos en Rojava es la casa de la mujer (*Mala Jîn*) de cada barrio (existen más de 60 en todo el territorio). Nacen en 2014 componiéndose con mujeres madres de cierta edad que se dedican a tratar de resolver conflictos a nivel familiar y de género. Además, las comunas de barrio afrontan conflictos cotidianos (eg. ruidos, coches mal aparcados) en sus asambleas, llamando a las partes para ser escuchadas las críticas que se hacen mutuamente y haciendo un trabajo de mediación para llegar a un arreglo. El objeto es evitar que el conflicto escale y llegue al sistema judicial, por lo que, si no funciona esa mediación, se producirá otra en el Consejo de Justicia Social de la ciudad, del cantón o de toda la federación antes de que se judicialice. Un ejemplo de disputa gestionada desde la base es la demanda de una niña que no quiere ser casada por quienes eligen sus padres, acudiendo al comité *Mala Jîn*, y si no se consigue solucionar, pasando a los sucesivos Consejos de Justicia Social antes de llegar a un Juzgado de lo Social (formado por juezas siempre que atañe a un tema de género o a mujeres) (Rojava Azadi 2024). En el caso de un homicidio cometido por un hombre que mató a su hermana por faltar al honor familiar al haber tenido relaciones con varios hombres, las mujeres del *Mala Jîn*, que inicialmente querían encarcelarlo, consideraron la opinión de la madre, la cual señaló que ya había perdido a una hija y que, si encarcelaban ahora a su hijo, sería ella la que tendría que mantener a todos los nietos que quedaban sin sostén. El resultado de su intervención fue la reducción de la pena a 3 años de prisión, pero rodeando la sanción de un proceso intensivo de reeducación que es característico de las prisiones de Rojava destinadas a delitos muy graves no resueltos en otras instancias y a presos del ISIS.

Mientras que en las comunidades zapatistas la justicia estatal es desplazada (y en ocasiones, elegida por personas no zapatistas para resolver litigios en sustitución de la estatal), en el caso de Rojava la justicia estatal y las instituciones punitivas no desaparecen, sino que se subordinan a todo un sistema de justicia asamblearia. Las autodefensas buscan recuperar la autoridad de Policía y Ejército (Tutkal 2023), habiendo logrado que incluso la población árabe se acoja parcialmente a estos mecanismos.

4. ALTERNATIVAS AL PARADIGMA DE JUSTICIA POLICIAL-PENAL EN ESPACIOS URBANOS

Hasta ahora hemos desarrollado las formas emergentes de justicia comunitaria que vienen desarrollándose en espacios indígenas o de población mestiza, tanto en entornos rurales como semirurales. Además de las miradas euro-céntricas que considerarían dichas experiencias como menores, forma parte del sentido común considerar la discontinuidad entre esos modos de vida y los de las ciudades modernas a la hora de aplicar algunos de sus saberes.

Sin embargo, el «giro punitivo» que acompaña al neoliberalismo desde la década de 1980 —entendido como gestión penal de las desigualdades derivadas de la desinversión del Estado del Bienestar (Wacquant 2010), como solución carcelaria a la crisis de rentabilidad (Gilmore 2024), como crisis de la influencia cultural del *welfarismo*

en la criminología (Garland 2012) o como afinamiento de la gubernamentalidad (Simon 2011)—, y que incide de manera particular en los colectivos racializados (Alexander 2012), ha suscitado múltiples respuestas de contestación al punitivismo, primero desde los movimientos sociales e intelectuales urbanos en el ámbito anglosajón, y posteriormente en los contextos latinoamericano y europeo.

A partir de la descripción de experiencias en entornos urbanos, aspiramos a mostrar cierta continuidad respecto de las lógicas de justicia comunitaria referenciadas en el anterior apartado. Esta continuidad parte de la rehabilitación del concepto de comunidad, bien como como práctica cultural que emerge en situaciones de familiaridad pública (Blokland 2017), o bien como instancia que, con base territorial o sin ella, busca recrearse como autoridad colectiva alternativa o complementaria al estado. Para ello, vamos a acudir a las tres fuentes que consideramos más inspiradoras para nuestros contextos actuales: las propuestas alternativas a la justicia penal que han venido formulándose desde los paradigmas restaurativos y transformativos en las últimas décadas, las prácticas que los grupos sociales periféricos ponen en marcha al no poder permitirse perder el gobierno de sus conflictos en manos de la policía y el sistema penal, y el repertorio de innovaciones sociales surgidas del movimiento *Defund the Police* en Estados Unidos en 2020⁹.

4.1. FORMAS EMERGENTES DE JUSTICIA: DE LA RESTAURATIVA A LA TRANSFORMATIVA

La *justicia restaurativa* surge en la década de 1970 impulsada por el movimiento abolicionista carcelario como alternativa al castigo penal. En el discurso de este movimiento, el sistema penal revictimiza a quienes sufren un daño al centrarse en la compensación patrimonial y olvidarse de la reparación emocional (Ríos *et al.* 2016). Inspirándose en otras formas culturales de justicia, sus impulsores inciden en la reparación de la víctima a través de la palabra y de la participación comunitaria, (re)inventando técnicas como las conferencias o los círculos. Dentro de este paradigma, la técnica de la mediación, por ejemplo, permitiría que aflorase la «verdad personal» (y su «bondad sanadora») mediante el diálogo. Aquí, la víctima lidera el proceso con el apoyo de su comunidad, promoviendo la responsabilización del infractor y su reparación. Estos procesos son menos previsibles que el castigo penal, pues dependen de los acuerdos alcanzados entre las partes y de la intervención de diversos actores, no solo del Estado (Ríos *et al.* 2016).

Este nuevo paradigma encontró algunas grietas por las que colarse en la justicia juvenil canadiense y británica, en las que se implementaron experiencias comunitarias para evitar la judicialización de conflictos cotidianos. Sus hitos más significativos tuvieron lugar en procesos de paz en contextos de violencia política, como el conflicto del Ulster (García González 2024), o en casos mediáticos recientes, como el caso de Esther Ghey en Reino Unido, madre de una víctima de asesinato que se reunió con Emma Sutton, madre del agresor, para abordar conjuntamente el impacto del crimen en sus vidas.

Diferentes investigaciones con base etnográfica nos ayudan a entender el potencial que estas experiencias tienen en relación a su capacidad para que las personas y comunidades implicadas lleguen a acuerdos sobre el impacto que la «ofensa» tiene en sus vidas, así como a arreglos significativos para reparar el daño entre las partes. Estas etnografías permiten entender la complejidad de estos procesos, especialmente la relevancia de la mediación que se produce por facilitadores «tras bambalinas» (Bruce 2013), el ciclo emocional que da paso de la rabia y venganza a sentimientos de solidaridad (Marcucci 2021) y la capacidad de «politizar el cuidado» entre pares en instituciones ya de por sí carcelarias, como la escuela en espacios guetificados (Elmesky y Marcucci 2024). Al mismo tiempo, desde la investigación etnográfica, se ha hecho hincapié en la necesidad de atender no sólo al resultado (el arreglo entre las partes), sino al proceso y las dinámicas inter-personales que se producen en el mismo. En ellas, en ocasiones se abusa de la dicotomía víctima-agresor y se desatiende la visión de quien ofende, produciendo sentimientos de furia y resentimiento que se alejan del espíritu conciliador de la propuesta (Kenney y Clairmont 2009). Otras aproximaciones han recalcado la dificultad para «defenderse» de la acusación de una ofensa debido al diferencial de capital lingüístico asociado a la clase social (Willis 2018).

Además de la complejización que han introducido estas etnografías, otras visiones críticas han advertido sobre los riesgos de la «sentimentalización de la justicia» (Ahmed 2015), mientras que algunas voces han señalado el

9 Otra fuente de inmensa riqueza inspiradora han sido las propuestas surgidas desde la praxis feminista como crítica al sistema penal (feminismo antipunitivo). No obstante, por limitación de espacio, en este trabajo incluimos estos aportes de manera transversal (ver número especial de *Encrucijadas. Revista crítica de Ciencias Sociales* coordinado por Ana Alcázar-Campos, Estibaliz de Miguel Calvo y Lorena Valenzuela-Vela, en prensa, para un desarrollo extenso sobre el feminismo antipunitivista).

vaciamiento de su potencial transformador al insertarse dentro del sistema penal (Dixon y Piepzna-Samarasinha 2020). En respuesta a este último argumento, algunos movimientos activistas en Estados Unidos han comenzado a desarrollar una *justicia transformativa* que, al igual que la restaurativa, buscaría superar la justicia adjudicativa (que determina ganadores y perdedores) y la retributiva (que impone castigos), pero que, además, tendría como objetivo implicar o producir una comunidad en la gestión de cada conflicto y evitar las categorías binarias de víctimas y agresores que aún persisten en la justicia restaurativa (Bigé 2022) a través de una transformación emocional que canaliza el dolor, el miedo y el deseo de venganza hacia sentimientos que fortalezcan la cohesión comunitaria.

La antropóloga Teresa J. Elder (1990) incluye una recopilación de experiencias de justicia transformativa de enorme relevancia, otorgando importancia al hecho de poder ver a las personas agresoras como potenciales víctimas de sistemas estructurales más amplios. A diferencia de las propuestas restaurativas, en las cuales el principio latente suele ser «corregir a quien se ha equivocado» (Elder 1990: 109), las experiencias de justicia transformativa entienden que «nadie es desechable» (Barrie 2020), buscan convertir los conflictos en oportunidades para erradicar las estructuras de poder que los originan (Bigé 2022) y asumen la «seguridad» como la capacidad comunitaria de gestionar los conflictos y transformar las relaciones que lo producen (Dixon y Piepzna-Samarasinha 2020).

Las «técnicas» de justicia transformativa provienen de los espacios del activismo político más que de instituciones formales, académicas e institucionales. En particular, la praxis feminista orientada hacia la justicia transformativa (anti-carcelaria) bebe de genealogías de mujeres feministas indígenas y racializadas, para las cuales la justicia provista por el estado-nación es sinónimo de criminalización, como relata la chicana Lena Palacios (2016) en su auto-etnografía sobre violencia sexual. Su conocimiento se transmite habitualmente a través de talleres vivenciales y de *toolkits*, evitando la creación de expertos que monopolizan el saber. En su lugar, se fomenta la apropiación comunitaria de estos recursos, asegurando su implementación en diversos contextos.

Algunas de las prácticas que se han venido ensayando son las «ceremonias restaurativas» —que buscan que el agresor reconozca el daño, repare a la víctima y la comunidad y se comprometa a cambiar su conducta— o la creación de *pods* —o cápsulas formadas por personas de confianza en casos de violencia sexual y abuso infantil en los que no hay comunidad ni nadie que se responsabilice del daño (Mingus 2020)—. Además, diversos colectivos han creado protocolos de intervención comunitaria para prevenir y abordar conflictos sin recurrir a la policía en eventos públicos (Safe OUTside the System y Audre Lorde Project 2020), guías para actuar en crisis de salud mental sin intervención policial (Oakland Power Projects 2020) y redes de apoyo en casos de violencia doméstica y falta de acceso a la vivienda y la salud (Interrupting Criminalization 2021).

Mientras la justicia restaurativa inserta algunos elementos vindicatorios y del derecho civil en el derecho penal (Terradas 2019), la justicia transformativa constituye una suerte de radicalización de las formas culturales que históricamente han llevado a cabo distintos grupos marginados de la ciudad capitalista por fuera de las instituciones estatales, como los vecindarios de las periferias urbanas.

4.2. JUSTICIA COMUNITARIA EN LAS PERIFERIAS URBANAS

Las declinaciones de la justicia no estatal en los espacios urbanos segregados son inabarcables en este artículo. Optamos aquí por recalcar en las periferias urbanas latinoamericanas como espacio reconocido de producción de iniciativas de autogestión comunitaria, también de los conflictos, en medio de múltiples violencias políticas, institucionales, económicas, urbanísticas o de género. Estas formas de violencia estructural, que se hacen menos visibles al lado de la violencia explícita del crimen organizado, mantienen una interconexión entre sí que se refleja, por ejemplo, en la emergencia de la violencia machista como forma de compensación masculinista de otras violencias estructurales sufridas por muchos hombres (Segato 2016; Draper 2024).

En un contexto donde el Estado del Bienestar es débil, la informalidad comunitaria juega un papel clave en la reproducción de la vida, a menudo supliendo la ausencia del estado en la provisión de seguridad. Esta gestión informal de los conflictos a menudo reproduce formas patriarcales, con la aparición de actores armados que ofrecen seguridad bajo un poder autoritario (bandas, grupos paramilitares) o mediante prácticas vigilantistas y linchamientos.

La informalidad, sin embargo, también ha generado estrategias de organización colectiva para el cuidado mutuo en barrios sin seguridad pública o privada. Algunos ejemplos notables de gestión comunitaria del conflicto nos

llegan de Brasil, a cuyas favelas habrían llegado no solo habitantes desposeídos del rural, sino los «saberes del quilombo» y otros conocimientos ancestrales de los pueblos originarios. Para Helena Silvestre (2024), estos saberes se concretan en una justicia comunitaria sin normas fijas, pero que activa procesos deliberativos *ad hoc* y que juega tácticamente con «técnicas» preventivas (como el cotilleo que llega al hombre que se sabe que ha ejercido violencia para prevenir nuevos abusos). Además, organizaciones como la Asociación para la Protección y Asistencia a los Condenados (APAC), trabajan en cárceles mediante la gestión de los módulos y los conflictos internos de manera horizontal (Darke 2022).

En todo el continente, experiencias de organización comunitaria vinculadas al cristianismo de base y a organizaciones políticas populares han creado espacios de autonomía relativa, como comedores comunitarios, escuelas populares y cooperativas de trabajadores informales y de vivienda (Zibechi 2012). En la visión de sus protagonistas, estas iniciativas fortalecen la prevención de micro-violencias mediante la construcción de un sentido de pertenencia, como el supermercado cooperativo Cocoserola en el estado de Lara, Venezuela, donde, a pesar de no contar con seguridad privada, se registrarían menos robos que en supermercados privados con vigilancia armada (Zibechi 2019).

Un caso emblemático de este tipo de producciones comunitarias de seguridad y justicia en las periferias es el barrio de Acapatzingo, ubicado en Iztapalapa, una de las zonas más pobres de Ciudad de México¹⁰. Este barrio ha sido desarrollado por una cooperativa formada en 1996 en el marco de las luchas por la vivienda tras el terremoto de 1985. La comunidad logró consolidar su barrio mediante la ocupación de tierras y créditos públicos gestionados por la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII). Acapatzingo, con unos 4 mil habitantes y 700 viviendas, se distingue por su sistema de seguridad comunitaria. Al igual que la seguridad privada de las colonias fortificadas de clase media y alta en Ciudad de México, en este barrio popular se han implementado dispositivos de control espacial, pero con un sentido distinto (asimilable al de las experiencias zapatistas de autogobierno), incluyendo portones con símbolos revolucionarios, cámaras de seguridad y un registro de visitantes (Pineda 2013; Zibechi 2014). Estas medidas buscan proteger a la comunidad frente a la violencia del narcotráfico y la entrada de la policía. El contraste entre el interior y el exterior es tanto material como simbólico: dispone de viviendas coloridas, espacios culturales y deportivos, y de una conformación menos densa del espacio urbano. Aunque existen relaciones con el entorno, persisten tensiones con vecinos del perímetro y actores que amenazan a sus habitantes (narcotraficantes y policías).

Una «comisión de vigilancia», integrada por miembros rotativos de distintas familias, garantiza la seguridad mediante un sistema de alerta comunitaria. Esta comisión, además, interviene en casos internos graves e impone sanciones, como cubrir los gastos médicos de la persona agredida en casos de violencia física. Los robos suelen castigarse con la expulsión en sustitución del linchamiento popular, mientras que, en casos de violencia machista, el agresor puede ser obligado a abandonar temporalmente el barrio según la decisión de la víctima (Zibechi 2014). Pero aparte de estas medidas que no buscan reanudar el vínculo, la comisión de vigilancia también realiza mediaciones y conciliaciones, promoviendo el autoanálisis y la reparación comunitaria. Si un conflicto no se resuelve en esta instancia, puede escalar hasta la asamblea general de la comunidad, que toma la decisión final sobre el caso.

En un contexto de extrema violencia (han sufrido ataques por parte de una organización criminal en los últimos años), el uso de estrategias físicas de autodefensa no está descartado. Sin embargo, en lo que concierne al conflicto interior, esta comunidad viene caminando desde una cultura del linchamiento, común a muchas barriadas de la Ciudad de México, a otra de la «re-educación», resultado del contacto con activistas y otras experiencias de autogobierno.

La experiencia de Acapatzingo muestra que, en contextos de violencia extrema, el control territorial y la producción de cohesión comunitaria pueden constituir un capital comunitario que disputa el poder tanto al estado como al crimen organizado. Y que, a la vez, para que ese capital se haga efectivo y sostenible (la comunidad tiene casi tres décadas de existencia), resulta clave el despliegue de mecanismos de gestión de conflictos internos desde la colectividad y la reciprocidad.

10 Lo que a continuación se narra sobre Acapatzingo es el resultado de una estancia de investigación que tuvo como objeto la visita a dicha comunidad en el mes de julio de 2023.

4.3. LAS PROPUESTAS DE DESPOLICIALIZACIÓN: *DEFUND THE POLICE*

La muerte de George Floyd bajo la rodilla del policía Derek Chauvin el 25 de mayo de 2020 en Minneapolis se convirtió en un símbolo de la brutalidad policial y el racismo sistémico en Estados Unidos. Aunque este solo era uno de los más de mil casos de letalidad policial que se producen cada año, la difusión en redes sociales del vídeo provocó una movilización juvenil extraordinaria en un contexto marcado por los discursos supremacistas del primer gobierno de Donald Trump y la crisis sanitaria de la COVID-19. Este evento desató una explosión de protestas en todo el mundo y avivó un debate sobre la *despolicialización*, desplazando las demandas iniciales de rendición de cuentas hacia una crítica profunda del papel de la policía en el sostenimiento del capitalismo racial.

Impulsada por el movimiento *Black Lives Matter*, la movilización fue reforzada por voces reconocidas, como las de Angela Davis (2021) o Marianne Kaba (2021), y por organizaciones que visibilizaban datos elocuentes, cómo el de que los afroamericanos y los nativos tienen una probabilidad 8,5 veces mayor que los blancos de ser arrestados por delitos menores (The Center for Popular Democracy, Law for Black Lives y Black Youth Project 100 2020). Las propuestas de *Defund* y *Abolish the Police* partían de las genealogías sobre el origen esclavista de la institución policial en Estados Unidos, nacida a partir de las patrullas voluntarias de persecución de esclavos fugados de las plantaciones (Crimethinc 2021), y a su vez criticaban la imposibilidad de reformar una institución de naturaleza colonial y violenta, defendiendo una completa desinversión y abolición de la propia institución y su sustitución por alternativas viables que apostasen por fórmulas de redistribución comunitarias (Murakawa 2021).

Sin duda, el aporte del emergente campo de estudios negros radicales, con referentes como Charisse Burden-Stelly, Frank B. Wilderon o Saidiya Hartman, así como de los más clásicos aportes del abolicionismo carcelario (Davis 2023), han sido cruciales para sostener una intensa crítica no sólo al papel de la policía, sino al sistema jurídico-penal y carcelario del estado como perpetuador de las violencias que experimentan las comunidades racializadas en contextos occidentales, particularmente en el contexto norteamericano. De manera fundamental, estas autoras señalan cómo el «capitalismo racial» se imbrica con la hegemonía del poder blanco, sostenido a través de un movimiento *anti-blackness* que reproduce las desigualdades no abordadas desde tiempos de la esclavitud. Burden-Stelly (2023) va un paso más allá, apuntando la íntima relación entre la violencia hacia comunidades negras ejercida activamente por parte del estado (*black scare*) y la expansión del capitalismo estadounidense, tanto internamente a través de la demonización de las ideas marxistas-socialistas (*red scare*) como en su aspiración de dominación transnacional. Los aportes de esta corriente intelectual que pone en el centro el «*black thinking*» son cruciales en tanto desvelan la interseccionalidad de violencias que operan al interior —y sostienen— los estados capitalistas, ayudando a superar visiones ingenuas sobre el posible papel de la policía como facilitador en la reducción de conflictos y desigualdades.

Además de los argumentos proferidos desde el antirracismo, el abolicionismo policial encontró una amplia difusión entre académicos progresistas blancos de diversas disciplinas. El sociólogo Alex S. Vitale (2017) argumentó cómo las reformas destinadas a recuperar una legitimidad deteriorada por los «casos» de racismo y abuso policial (como la formación de unidades especializadas en «diversidad» la creación de la «policía comunitaria», la rendición de cuentas o la instalación de cámaras en los uniformes) no solo eran inoperantes en la reducción del racismo y la democratización de la institución, sino que, además, eran contraproducentes en el abordaje de problemas estructurales que reproducían las relaciones de desigualdad racial y de clase (pobreza, consumo drogas o salud mental).

No obstante, el debate académico sobre la posibilidad o no de reforma, así como la necesidad o no de un cambio radical de paradigma en la gestión del conflicto en entornos urbanos, sigue abierto. Etnografías como las realizadas por Jaime A. Alves (2021) o la propuesta de la antropología activista negra e indígena de Jason Scott (2022) no sólo mostraron la opacidad de la institución policial, sino la necesidad de generar una subdisciplina antropológica de la policía «contra-insurgente» que admitiera la imposibilidad de reforma y se opusiera a los discursos del «*blue lives matter*» y la humanización de la profesión policial (Jáuregui 2023)¹¹. Apoyándose en el popular estudio de Kansas City, que señalaba ya décadas atrás cómo la reducción del crimen no variaba en función de distintas estrategias de patrullaje policial (proactiva, reactiva o nula) (Podur 2020), sociólogos como Patrick Sharkey (2018) argumentaban que las alternativas públicas a la policía en distintas

11 «Las vidas azules importan», haciendo un paralelismo con el nombre del movimiento «*Black Lives Matter*» y en alusión al color azul de los uniformes policiales.

ciudades mediante programas de fortalecimiento comunitario estaban siendo mucho más eficaces en la reducción de la violencia y la criminalidad.

Cargado de todos estos argumentos, y a diferencia del primer *Black Lives Matter* (que reclamaba nuevas reformas y transparencia), esta nueva ola de movilizaciones y producción teórica supuso un crecimiento ingente de las tesis abolicionistas, llamando a «desconfiar» de la policía (Jenkins 2023), criticando el papel de la institución policial como proveedor de seguridad, y exigiendo su desfinanciación y la re-asignación a políticas sociales y al refuerzo de instituciones comunitarias. Tras el asesinato de George Floyd, diversas organizaciones de Minneapolis comenzaron a plantear que el presupuesto policial se redirigiera a programas de salud mental, *housing first* para personas sin hogar y acción comunitaria en barrios empobrecidos. Un ejemplo clave fue el colectivo *MPD150*, que promovió la idea de reemplazar a la policía en la gestión de crisis alrededor de la salud mental y las adicciones en comunidades empobrecidas por profesionales como psicólogos, trabajadores sociales o líderes comunitarios (MPD150 2020).

Las propuestas se expandieron a otras ciudades y contextos locales, como Phoenix, donde la organización Poder in Action (2023) desarrolló el informe *El Presupuesto del Pueblo*, con el objetivo de redirigir los fondos de la Policía hacia comunidades vulnerables. En Nueva York, la organización *Communities United for Police Reform* (2023) también impulsó la reformulación de los presupuestos para sacar a la policía de diversos contextos y redirigir esos recursos hacia políticas públicas más inclusivas. Además de la desinversión en la policía, se incluyó un enfoque de despenalización y descriminalización de ciertas prácticas, como el consumo de drogas, el trabajo sexual y las conductas relacionadas con la supervivencia de personas sin hogar. Otras medidas incluyeron la restricción de poderes policiales, como la limitación del uso de tecnologías de reconocimiento facial, particularmente por su sesgo racial. La campaña *Breathe*, promovida por *The Movement for Black Lives*, subrayó la necesidad de crear escuelas sin presencia policial y de implementar programas de justicia restaurativa, así como la inclusión de profesionales capacitados en situaciones de crisis.

A pesar de la sacudida política generada, las reformas institucionales propuestas no se tradujeron en cambios estructurales profundos y estables, al menos en el conjunto del país. Aunque las 50 ciudades más grandes de Estados Unidos redujeron sus presupuestos policiales en un 5.2%, en 2021 la proporción del gasto en policía respecto al total aumentó ligeramente (de 13.6% a 13.7%) (Ebbinghaus, Bailey y Rubel 2024). Algunas ciudades, como Minneapolis, que inicialmente aprobaron disolver su departamento de policía, pronto optaron por reformas limitadas debido a la presión política. Otras ciudades que reaccionaron reduciendo las dotaciones policiales en favor de partidas sociales en el contexto de la pandemia, como Seattle o San Francisco, lo hicieron de una forma completamente insuficiente en términos de transformación del modelo de gestión de conflictos urbanos. Algunas investigaciones confirman que el movimiento no tuvo éxito en la desfinanciación de la policía a nivel global. Es más, analizando la información presupuestaria sobre 264 ciudades destacadas de Estados Unidos, Ebbinghaus, Bailey y Rubel (2024) encontraron que, si bien las ciudades demócratas no habían reducido el presupuesto policial, las ciudades con mayoría republicana lo habían aumentado a modo de reacción a las protestas.

Más que en el plano institucional, es en su capacidad para transformar la percepción de la seguridad y la policía donde debemos examinar los cambios en la cultura del conflicto promovidos por este movimiento, especialmente entre los jóvenes. Un estudio de *Movement for Black Lives (M4BL)* y *GenForward* (2024) revela que las comunidades afrodescendientes apoyan más las medidas de desfinanciación policial cuando se les presentan alternativas viables. El 86% de los encuestados apoyan la creación de una nueva agencia de «primeros socorristas» especializados en violencia y crisis de salud mental. De hecho, la agenda abolicionista se ha expandido entre movimientos sociales urbanos, como los movimientos juveniles *queer* que luchan contra la presencia policial en las escuelas en Estados Unidos (Meiners 2021). Esta expansión también se ha dirigido a la lucha contra proyectos de especulación urbana, como el megacomplejo policial *Cop City* en Atlanta, en alianza con el movimiento ecologista. Más aún, el ecosistema abolicionista promueve la justicia transformativa, los *Safety Labs* (laboratorios de seguridad), y colabora con organizaciones no abolicionistas, como sindicatos de profesores que están adoptando enfoques de justicia restaurativa y creando «escuelas santuario».

En definitiva, observamos cómo el abolicionismo policial no se limita a la eliminación de los departamentos de policía, sino que se amplía a la construcción de prácticas culturales que buscan hacer obsoleta la institución policial. Según Sarah Lamble (2023), esto implica una «abolición cotidiana» que promueve las capacidades colectivas para prevenir daños y fomentar la reparación.

5. EXPERIENCIAS CON ASPIRACIONES ANTIPUNITIVAS EN EL ESTADO ESPAÑOL

El análisis de diferentes culturas del conflicto registradas por la antropología, así como de las experiencias contemporáneas de justicia comunitaria y despolicialización en otras geografías, nos coloca en disposición de imaginar un nuevo campo de experimentación e investigación sobre la gestión del conflicto en el Estado español. A menudo, diversas propuestas de gestión del conflicto conviven en un mismo territorio. Al mismo tiempo, las complejas relaciones entre despenalizar, descriminalizar y despolicializar emergen como una triple categoría de praxis antipunitiva en diversas experiencias locales. En el presente apartado pretendemos mostrar cómo lo que aparenta ser una completa innovación —y, por tanto, susceptible de ser desechado por la escasez de experiencias prácticas que mostrar— es en realidad la continuación de múltiples vías de gestión del conflicto transitadas a nivel histórico. Analizamos, además, algunos de los contextos y las claves del campo de la experimentación antipunitiva en espacios urbanos contemporáneos.

5.1. PRECEDENTES HISTÓRICOS

La historia del estado nación oculta el surgimiento y persistencia de instituciones y prácticas de gestión de conflictos por fuera del mismo (Labrador 2023). La gestión de los conflictos ha tenido históricamente algunas regularidades en sus formas, pudiendo encontrar tanto mecanismos heterónomos (la conciliación judicial o el arbitraje) como autónomos (la mediación o la negociación) (Centro de Historia del Crimen de Durango 2024). Encontramos las huellas de formas no punitivas de gestión del conflicto en cuatro fuentes: algunas instituciones pre-medievales y medievales, instituciones surgidas en la excepcionalidad de la violencia política, los grupos marginados en forma de autodefensa frente a las violencias materiales y simbólicas del propio Estado, y las primeras experiencias de justicia restaurativa institucionales.

En cuanto a las figuras de origen pre-medieval y medieval, los consejos de sabios o de mayores han sido una constante en los pueblos antiguos de la Península Ibérica. El arbitraje y la mediación tuvieron relevancia social mediante figuras como los «*omes buenos*» (hombres y mujeres con una autoridad moral en la comunidad) o la Iglesia que, mediante el movimiento de «Paz y Tregua de Dios», buscó entre los siglos X y el XI limitar los enfrentamientos entre la nobleza y trató de reconvertir a los contendientes en caballeros defensores de los débiles («*milis Christi*») (Centro de Historia del Crimen de Durango 2024). Además, instituciones comunales como el Tribunal de las Aguas de Valencia, que aún sobrevive, o el Consejo de Hombres Buenos de la Huerta murciana, ambos de origen medieval, dan cuenta de una gestión democrática de los conflictos surgidos en torno al agua en un contexto geográfico de escasez hídrica (Labrador 2023).

En cuanto a la violencia política, la excepcionalidad marcada por el contexto de la Guerra Civil española (1936-1939) dio lugar a la emergencia de algunas prácticas de justicia alejadas de la lógica punitiva por influencia del pensamiento socialista y anarquista. Tras el estallido de la guerra, la justicia popular apareció a través de los Comités de Salud Pública, en los que milicianos de la CNT juzgaban a soldados nacionales y el pueblo realizaba ejecuciones sumarias («paseos»). Sin embargo, esta violencia se atenuó cuando los anarquistas asumieron cargos en el gobierno del Frente Popular en 1936. García Oliver, ministro de Justicia, intentó frenar estos excesos, legalizar los comités populares de justicia, liberar presos y eliminar los antecedentes penales (Mulinas Pastor 2019). Esta experiencia institucional, marcada por la guerra, refleja cómo en contextos de conflicto el impulso violento de quienes han sufrido opresión y represión puede ser reorganizado en una impartición de justicia acorde a ideales revolucionarios, aunque con resultados dispares, y supone un precedente crucial a la hora de pensar la justicia antipunitiva en el contexto español.

En tercer lugar, los espacios de marginalidad urbana han sido históricamente propicios para la emergencia de experiencias de autodefensa y provisión de seguridad más allá del paradigma estado-céntrico moderno. El proceso de urbanización que atraviesa España entre los siglos XIX y XX produjo enormes bolsas de marginalidad, afectando a las fracciones más precarias de las sucesivas oleadas migratorias rurales, pero de manera especial a la población gitana. Tal y como plantea Pastora Filigrana (2020), esta población basa su historia en la fuga del destino de ser mano de obra esclava o sobre-explotada (cinco siglos de expulsiones y leyes reactivas contra su presencia y economía, que tienen su punto álgido en la Gran Redada de 1749). Eso explica la formación de comunidades fuertes como forma de resistir al genocidio y el etnocidio. Entre las poblaciones semi-nómadas excluidas del proceso de proletarianización funcionaban las negociaciones entre «hombres de respeto» para resolver disputas (San

Román 1997). Según aparece en algunos relatos, cuando aparecía una riña o conflicto, se recurría a «cuatro gitanos viejos» —«gitanos de respeto», «tíos» o «tías»—, figuras mediadoras que surgían de manera natural por considerarse que siempre habían velado por las buenas relaciones en la comunidad y por no presentar ninguna falta moral, procurando que no fuesen familia de los implicados con el fin de arreglar una salida para la parte que se entiende como agresora (Acción Cultural Española 2022).

El derecho gitano se usa fundamentalmente en lugar de la «ley paya» en las zonas más marginadas, justo las que mejor preservan las tradiciones y donde cunde el temor a la policía y la justicia estatal. Los jueces gitanos eran elegidos por las partes en conflicto y su mediación buscaba la conciliación, no juzgar culpabilidades. Este sistema, basado en la voluntariedad, evitaba la escalada de conflictos, cuyo agravamiento podría afectar a toda la comunidad. El incumplimiento del acuerdo conllevaba el ostracismo social y económico, e incluso el destierro en un contexto en el que la pertenencia se definía por la patrilinealidad, y las «razas» actuaban solidariamente en caso de crisis o de «quimeras» (enfrentamientos entre «razas»). La epidemia de heroína de la década de 1980 desestructuró este sistema hasta que la Iglesia evangélica comenzó a reorganizarlo parcialmente. Aún hoy, la justicia gitana permanece dentro de la comunidad, evitando la policialización y judicialización, con mediadores tradicionales y figuras como pastores evangélicos o mediadores profesionales en conflictos vecinales y escolares (Filigrana 2020), si bien no todas las acciones que contiene pueden considerarse no punitivas.

Pero además de población gitana, otras poblaciones migradas a las periferias urbanas de las grandes ciudades españolas entre los años 1950 y 1970 también pusieron en práctica mecanismos de autogestión del conflicto cuando se trataba de evitar la entrada de las instituciones y figuras del régimen franquista (incluidos los responsables falangistas del orden en los barrios), como es el caso de la «Tía Pilar» en Usera¹². Esta base de organización comunitaria hizo de cimiento de la construcción de iniciativas militantes vecinales y en torno al cristianismo de base en las parroquias de los extrarradios, lo cual dio lugar en las décadas de 1980 y 1990 a todo un movimiento de apoyo a las personas empobrecidas y marginadas a causa de la drogodependencia que partía de la constatación material de la violencia policial sobre sus cuerpos y que buscaba formas alternativas de abordaje de las afrentas basadas en la reparación y el perdón, tal y como narran algunas memorias sobre lo que acontecía en los pisos de acogida de algunos párrocos (Pose 2016) o en la experiencias de Madres contra la Droga (Madres contra la Droga 2012).

Junto con lo anterior, las experiencias de justicia restaurativa surgidas a partir de la década de 1990 en algunos juzgados o los programas de mediación comunitaria y penitenciaria llevados a cabo por la Asociación Apoyo en Madrid entre víctimas e infractores, fueron seguidas de los encuentros restaurativos entre presos y víctimas de ETA, que promovieron la escucha y la sanación (Ríos *et al.* 2016). Estos encuentros, ampliamente difundidos en el cine y la literatura, tenían como objetivo principal generar espacios de escucha para la sanación, más que solicitar perdón. Un elemento clave en estos procesos ha sido la exposición de los motivos que llevaron a algunos militantes a ingresar en ETA, en ocasiones vinculados a la violencia sufrida por parte de las fuerzas de seguridad del Estado (Ríos *et al.* 2016).

Estas prácticas restaurativas no solo implican procesos jurídicos, sino también dimensiones emocionales y simbólicas que han sido exploradas a través de la etnografía. Andrea García González (2024) ha destacado el papel de la «escucha vulnerable» en estos encuentros restaurativos, encontrando en la escucha de testimonios discordantes la desestructuración de las identidades construidas tras el acontecimiento violento, y generando una incomodidad transformadora que permite reconfigurar el conflicto desde un nuevo marco.

A pesar de presentarse como una medida limitada si no va acompañada de la reducción de la «cultura del castigo», la justicia restaurativa que se ha implantado fundamentalmente en Navarra, País Vasco y Cataluña ha sido considerada una buena posibilidad de adelgazar el punitivismo (Francés y Restrepo 2019). Algunas voces expertas consideran que estos servicios están siendo especialmente efectivos en delitos de odio, mediante encuentros restaurativos en los que participan víctimas reales (o, en su ausencia, víctimas sustitutorias), en casos de *bullying* escolar (utilizando metodologías de círculos restaurativos para involucrar a toda la comunidad afectada), o en justicia juvenil (Guill en Muñoz 2025).

12 Personaje del que hemos tenido conocimiento en un trabajo de campo que realiza uno de los autores del presente texto sobre la gestión barrial de conflictos.

No obstante, la justicia restaurativa enfrenta múltiples obstáculos en España por las restricciones legales establecidas por la Ley de Enjuiciamiento Criminal, la Ley del Menor y las leyes de violencia machista, que limitan severamente su aplicación (Guill en Alabao 2023a). Como resultado, la justicia restaurativa se reduce a delitos menores, como hurtos, estafas o infracciones de seguridad vial. Esta restricción legal es, para algunas autoras, la manifestación de la resistencia cultural a abandonar la prioridad de la culpabilidad y el castigo, así como la propulsión a producir «personas monstruo» a modo de chivos expiatorios (Francés y Restrepo 2019).

5.2. PRÁCTICAS DE DESPOLICIALIZACIÓN EN ESPACIOS INSTITUCIONALES Y AUTÓNOMOS

Los debates sobre la despolicialización han tenido una escasa incidencia en el Estado español. No obstante, en los últimos años han emergido discursos desde distintos sectores del activismo autónomo (como los movimientos de apoyo a personas migrantes, colectivos racializados y el transfeminismo antipunitivista) que, influenciados por el movimiento *Defund the Police*, plantean la reducción de la presencia de la policía, así como del sistema jurídico-penal del Estado, en la gestión de conflictos y violencias de múltiple naturaleza. La emergencia de esta nueva «sensibilidad antipunitiva» en el seno de muchos movimientos sociales del contexto español ha permitido establecer puentes con el movimiento anticarcelario nacido en la década de 1970.

El primer ámbito donde ha impactado de manera fuerte este discurso ha sido el movimiento transfeminista: el debate sobre la necesidad de apostar por un «feminismo antipunitivista» ha despertado numerosas preguntas sobre el papel del estado (y el sistema jurídico-penal), la policía y la «cultura del castigo» como elementos potencialmente distorsionadores de una cultura feminista en su deseo de «cambiarlo todo». Esta corriente, aun manteniendo fuertes debates internos sobre cuál es el objeto de su crítica y sus propuestas alternativas (Colectivo Cantoneras 2024; Feministes por l'autodefensa 2025), se mantiene cohesionado en el cuestionamiento del castigo al agresor como forma de reparación a las víctimas.

Algunas autoras realizan una intensa crítica al «feminismo carcelario» por su énfasis en el castigo al agresor y en la reproducción de una lógica binarista y melodramática sobre las violencias de género, que corre el riesgo de representar al agresor como un ser monstruoso, devolver a las mujeres a una posición de víctimas pasivas y reforzar al Estado como garante exclusivo de su protección frente a otros posibles dispositivos (Daich y Varela 2020). Estas advertencias, formuladas por distintas autoras feministas a nivel internacional, señalan los riesgos de la propuesta punitiva en relación con el potencial disciplinamiento en roles tradicionales femeninos como forma de redención (Alcázar-Campos y Valenzuela-Vela 2022); el refuerzo de las masculinidades violentas como modo de reconocimiento y supervivencia en los espacios masculinos (Alonso Merino 2022); y, desde el propio feminismo negro o decolonial, el reforzamiento de dinámicas de criminalización y señalamiento de los varones racializados o migrantes bajo la lógica del pánico sexual (Srinivasan 2022; Cáceres 2023). La cárcel y la policía son consideradas desde estos discursos como instituciones patriarcales, en tanto reproducen con fuerza los esquemas relacionales de la dominación masculina, así como del capitalismo patriarcal y racial en un sentido más amplio. Además, el esquema punitivo, coaligado con lo asistencial, lejos de reparar a quienes sufren el daño (en particular la violencia machista), las apremia a denunciar para ser reconocidas, a amoldarse a determinados comportamientos en los centros de acogida, a renunciar a su autonomía en favor de los profesionales y, en definitiva, a cumplir con el papel de «buenas víctimas», sin posibilidad de afrontar la reparación mediante vías alternativas al cumplimiento de una pena por parte del agresor (mediación, justicia restaurativa, etc.) (Canyelles 2023; Alcázar-Campos y Valenzuela-Vela 2022; Macaya 2023; Colectivo Cantoneras 2024).

Otros discursos del feminismo antipunitivo ponen el acento en la vida política y social de las leyes. Estos parten del reconocimiento del fin de la impunidad de la violencia machista, consolidado con la Ley de Violencia de Género de 2004, pero destacan que, en su aplicación, se ha producido un desplazamiento de su espíritu y enfoque: desde las demandas feministas —el señalamiento de las causas estructurales, la prevención y la reparación— hacia el populismo punitivo (Montero 2023). Un ejemplo de cómo las leyes y políticas pueden convertirse en un campo de disputa fácilmente subsumido bajo lógicas punitivistas fue la controversia en torno a la «Ley del solo sí es sí» en 2022, que transformó una reivindicación de reconocimiento de las violencias sexuales y de revisión de la figura del «consentimiento» en un encarnizado debate mediático, donde la «liberación de violadores» se convirtió en una forma de ataque a las propias tesis feministas. Para autoras como Nerea Barjola (2018), el riesgo de esta deriva punitivista, en lugar de propiciar una comprensión liberadora del deseo sexual, impondría nuevamente un relato de terror sobre la sexualidad de las mujeres.

De estos dos matices se pueden deducir ciertas tensiones dentro del feminismo antipunitivista en relación con el estado, las cuales se manifiestan en prácticas concretas. Por un lado, el sistema policial-penal no solo reproduce violencia institucional contra las mujeres, sino que además centra su atención únicamente en un tipo de violencia que muchas mujeres sufren, invisibilizando otras relacionadas con cuestiones de clase, como la exclusión de la vivienda o la ley de extranjería. Asimismo, el fortalecimiento del sistema penal supone más combustible para la represión de las personas más subalternizadas y de los movimientos sociales, como el antifascista, mediante figuras como la de los «delitos de odio» (Alabao 2023b). Por eso, el énfasis pragmático de estos discursos se sitúa en los espacios autónomos y el apoyo mutuo, a través de protocolos, comisiones de mediación y otras herramientas de la justicia transformativa (Comisión de Género de La Cinética 2024).

De otro lado, en el equilibrio entre evitar la impunidad y no caer en el punitivismo, algunas investigaciones militantes ponen el énfasis en la construcción de estrategias híbridas basadas fundamentalmente en el acompañamiento ante la debilidad de las redes comunitarias, hoy por hoy, para hacerse cargo de las violencias machistas (La Laboratorio 2024). Aunque el estado tiende a codificar las violencias a través de la denuncia, lo que muchas veces limita las posibilidades de justicia, desde estas posiciones pragmáticas se incide en el uso de sus recursos sin reforzar el castigo (como la posibilidad de realizar pruebas médicas tras una agresión sin que implique necesariamente una denuncia penal, o el acompañamiento colectivo en la denuncia para neutralizar la lógica individualizadora del sistema penal). Además, algunas prácticas, como las de los *puntos violetas* en instituciones como las universidades, están poniendo el énfasis más en el acompañamiento y en la garantía de no repetición que en la denuncia, el linchamiento y el castigo de la parte agresora.

Un segundo ámbito en el que pueden observarse discursos y prácticas de despolicialización de conflictos aparece en experiencias institucionales locales. Aunque han pasado desapercibidas, experiencias como la apuesta política de Marineda, que carece de policía local, nos interesa aquí reflejar aquellos casos en los que a partir de problemas urbanos codificados bajo la lente de la «seguridad y la convivencia», esto es, aquellos que se suelen invocar como propicios para las soluciones policiales, se han producido respuestas alternativas. En un contexto de creciente focalización electoral sobre los problemas de seguridad, los municipios del área metropolitana de Barcelona se han convertido en los últimos años en un laboratorio de innovación en seguridad en una competencia virtuosa por ofrecer la propuesta más original, con estrategias proclives a la securitización (como la introducción de una aplicación móvil con inteligencia artificial para que la ciudadanía comunique incidencias y reciba avisos de la policía municipal de Cornellá), pero con otras que han buscado no depender exclusivamente de la policía. Así es como Santa Coloma de Gramanet ha instaurado la figura de los «serenos», trabajadores desempleados de larga duración que ofrecen acompañamientos y servicios que buscan generar confianza subjetiva entre personas mayores o mujeres, aunque también informan a la policía de determinados hechos. Menos ambigua es una iniciativa llevada a cabo en L'Hospitalet por la cual se ha implementado la mediación en comunidades vecinales con conflictos, incluyendo ocupaciones, con el objetivo de rebajar la percepción de inseguridad sin excluir a los «ocupas», y sus necesidades, como actores legítimos. En esta línea de disolución de las categorías de víctimas y culpables, quizás la experiencia más destacable sea *Fem Carrer* del Ayuntamiento de San Boi de Llobregat, en la cual un equipo de integradores sociales, en lugar de policías, trabaja con los jóvenes que ocupan el espacio público desde un enfoque no punitivo, partiendo de situaciones anteriores en las que la llegada de la policía no resolvía el problema y, en cambio, sí criminalizaba y sancionaba a estos jóvenes. Este programa partía de la legitimación del punto de vista de los jóvenes, a partir del cual se podían introducir cambios en las políticas y las dotaciones públicas para ponerlas a su servicio.

Además de acciones institucionales, la intervención no policial en la convivencia y la seguridad de los territorios ha sido una labor natural para los movimientos vecinales y sociales con base local (si bien, colonizada cada vez más por los departamentos de participación de los cuerpos policiales). Desde la década de los 2000, barrios madrileños como Lavapiés, Vallecas o Tetuán han sido objeto de procesos de securitización (discursos mediáticos que han culminado en la instauración de videovigilancia como símbolo de la restauración de un nuevo orden en los procesos de gentrificación) que han obtenido apoyos de parte del movimiento vecinal pero que también han encontrado la oposición por parte de colectivos que no solo han diseñado campañas de denuncia, sino que también han ensayado respuestas alternativas (Aramayona 2019). En Tetuán, por ejemplo, tras un intenso episodio de estigmatización mediática por la «inseguridad» de la zona del «Pequeño Caribe», todos los actores concernientes optaron por desplazar el foco hacia los «problemas de convivencia», pero además pudo apreciarse a partir de los

matices discursivos cómo el significado de «convivencia» no era consensual: mientras que la Policía asocia la convivencia con ausencia de molestias de vecinos inmigrantes a la población autóctona, lo cual se plasma en controles selectivos por perfil racial, para las asociaciones vecinales y de inmigrantes «la convivencia» es definida como espacios de encuentro entre diferentes, derivando esta concepción en la producción de acciones materiales y simbólicas de relación y de resignificación de los sucesos acontecidos sin solicitar más intervención policial (García García, Ávila y Muñoz Carrera 2025).

En las últimas décadas han sido tan numerosas como invisibilizadas las prácticas de intervención comunitaria profesional y militante para gestionar problemas de convivencia sin policía, como es el caso de la experiencia *Escoltem Velluters*, en Valencia, en la que un «problema de convivencia» codificado en lenguaje policial (vecinos legítimos apoyados por la Policía Local en su queja por el uso del espacio público que hacen colectivos de baja renta y estigmatizados) fue transformado en un proceso de mediación comunitaria y de empoderamiento del colectivo de trabajadoras sexuales que se buscaba expulsar¹³. Un caso excepcional de formas de gestión de la convivencia y la inseguridad se ha dado en Manresa (Barcelona), donde diversos colectivos han venido trabajando sobre conflictos que atravesaban a las poblaciones más precarizadas del municipio (en el caso de AAMAS interviniendo en más de 50 casos de violencia de género y conflictos comunitarios, evitando la vía penal y apostando por el apoyo mutuo) (Colectivo AAMAS 2022). Esta experiencia ha dado lugar a la iniciativa *A'laguait*, un dispositivo de prevención y reacción ante las crisis securitarias activadas desde la extrema derecha en el interior de Cataluña y que busca desactivar la deriva en policialización e impacto negativo sobre colectivos, como el de los menores migrantes, a través de estrategias basadas en las alianzas, los acompañamientos, las mediaciones y la sensibilización.

Estas formas organizadas de intervención en los conflictos urbanos vienen a sumarse a las múltiples estrategias informales puestas en marcha por poblaciones precarias (inmigrantes, barrios de realojo...), que parten de una mayor tolerancia hacia las apropiaciones puntuales y efímeras del espacio público y de una resolución directa de conflictos, sin intervención de la administración, por contraste con las prácticas urbanas de las clases medias autóctonas que se han socializado en la consigna de no entrar en conflictos interpersonales como señal de una «actitud civilizada» (Aramburu 2008).

Un último ámbito donde vemos emerger intervenciones no punitivas ante el conflicto se encuentra en el campo de la acción social con jóvenes. En realidad, estas formas de intervención social tienen una larga tradición en los enfoques más progresistas del trabajo y la educación social institucionales, pero también en la acción de asociaciones y colectivos no profesionales. Como primera muestra de estos enfoques, tenemos que nombrar los programas de mediación escolar, como el del IES Pradolongo (barrio de Usera, Madrid), o las comunidades de aprendizaje diseminadas por toda la geografía española que apuestan por una metodología basada en la responsabilización colectiva del estudiantado en los conflictos concretos y en comisiones de convivencia participativas. Estas metodologías disputan el territorio de los conflictos a los enfoques escolares más punitivos (intervención directa de la policía a través de los agentes tutores, protocolos de información a Fiscalía, programas de delación entre compañeros a través de buzones, programas de detección de radicalismo islámico, etc.).

Además de los centros educativos, desde ciertos ámbitos de la intervención social se realiza desde hace décadas una acción que lidia cotidianamente con el conflicto que atraviesa las vidas de las y los jóvenes de las clases populares, y que aspira a generar procesos de descriminalización. De manera específica, partiendo de diagnósticos socio-antropológicos, diversos trabajos apuntan a la labor crucial de la mediación de actores del tercer sector y la academia en la resolución de la violencia entre agrupaciones juveniles de calle (mal llamadas «bandas juveniles») (Feixa 2019; De la Torre, Aramayona y Ballesté 2024).

Por último, los clubes autónomos de boxeo popular que se han ido desarrollando en distintos barrios periféricos constituyen ejemplos de abordaje del conflicto desde la prevención y desde el acompañamiento a jóvenes atravesados por situaciones de precariedad y violencia. En estos espacios, más que como actividad física, el boxeo se usa para crear lazos, generar nuevos repertorios emocionales y ayudar a canalizar conflictos cuando surgen. Uno de esos espacios, *Guantes Manchados* (en Usera, Madrid), aunque no tiene como objetivo explícito sustituir

13 El proceso fue dinamizado por la cooperativa de acción comunitaria La Dula (véase, <https://ladula.org/ca/experiencias/escoltem-velluters/>).

a la policía en la resolución de conflictos, contribuye indirectamente a la despolicialización a través de la generación de relaciones y convivencia, el concepto de respeto en la tensión entre violencia y empatía, y el control de la agresividad, produciendo, además, encuentros improbables a través de la actividad de este gimnasio popular (SinPoli 2024). La presencia arraigada en los barrios, además, hace que, una vez creadas las relaciones y redes, estos espacios queden habilitados para intervenir cuando surja algún conflicto vecinal y mediar.

6. CIERRE: POTENCIAS, LÍMITES Y HORIZONTES DE LA JUSTICIA ANTIPUNITIVA

En el marco que hemos ido dibujando, que bebe de múltiples épocas, territorios y contextos, cabe destacar un elemento común: su capacidad de generar formas de justicia en tensión con aquellas producidas por el estado liberal moderno, que implican procesos de reflexividad continua, que apelan al protagonismo de la comunidad en su capacidad para interpretar y consensuar la gestión del conflicto local, y que colocan la reparación y la reanudación del vínculo en sustitución o prelación respecto del castigo.

Estas experiencias, más o menos organizadas, de gestión de los conflictos apelan al ensayo, *in situ*, de formas alternativas o complementarias por las cuales la preservación y continuidad de la comunidad, en su dimensión colectiva y no estrictamente individual, es un elemento clave. Siguiendo a Alicia Hopkins (2023), el punitivismo moderno habría aplicado una lógica de despojo de las posibilidades de autorregulación de los pueblos originarios y las comunidades locales en múltiples contextos. Ese despojo está en el fondo de las apuestas contemporáneas de justicia comunitaria: recuperar, resignificar y traer de nuevo las capacidades de autorregulación de las comunidades.

Con el objetivo de lanzar nuevas líneas de debate, destacamos a continuación algunas reflexiones y precisiones sobre los materiales etnográficos y demás análisis recogidos en el presente texto. Se trata de matices a algunos de los postulados contenidos en el ejercicio de *justicia epistémica* que hemos tratado de desarrollar desde un marco antipunitivo de la gestión de conflictos.

6.1. MÁS ALLÁ DE LA FETICHIZACIÓN: PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN CULTURAL

Uno de los mayores problemas que surge a la hora de gestionar el conflicto tiene que ver con la puesta en liza de diferentes culturas del conflicto. El problema de la traducción de los contenidos culturales desde Occidente a los pueblos indígenas ha sido una constante en los debates sobre el colonialismo. El caso de la traducción de los Derechos Humanos a las lenguas vernáculas (Pitarch 2001) es solo la punta del iceberg del metaconflicto que surge cuando, de manera externa, se tratan de imponer modelos de resolución ajenos a la tradición de una comunidad. Paz, violencia, conflicto o justicia son términos que se interpretan en términos universales en el lenguaje de los Derechos Humanos, pero no debemos dejar de acotar el contexto sociocultural —occidental— e histórico —fin de la Segunda Guerra Mundial— de su surgimiento para entender los posibles problemas de traducción (Ventura et al 2019). Iniciar cualquier proceso de gestión del conflicto debería pasar, pues, por conocer las ontologías y las formas de organización particulares de cada contexto con el fin de establecer un diálogo intercultural sobre lo que está en juego. ¿Pero qué ocurre cuando el tránsito de la cultura del conflicto toma una trayectoria inversa?

En el recorrido que hemos hecho por distintas experiencias de justicia no estatal podemos apreciar una doble fuente de saberes que alimentan las prácticas de justicia comunitaria y despolicializadora. Por un lado, los saberes procedentes de las lógicas prácticas comunitarias y, por otro, los procedentes de discursos ideológicos (sobre todo anarquistas) que idealizan las formas alternativas a la justicia estatal. A su vez, dentro de estos discursos ideológicos, no siempre conectados con la materialidad de las situaciones, encontramos una doble declinación entre aquellos más «humanistas», que desechan la «cultura del castigo» en la producción de una nueva sociedad, y aquellos otros que, sin plantear alternativas, simplemente se oponen a la opresión penal-policia como expresión del clasismo y el racismo estructural. Sea como sea, las experiencias que llegan desde contextos históricos, geográficos y sociales lejanos (como las justicias comunitarias de *Abya Yala* o de Rojava) resuenan en las experiencias antipunitivas de los entornos urbanos politizados, lo cual supone un ejercicio de redistribución epistémica, pero también comporta ciertos problemas.

Nos referimos a la *fetichización* de ciertas experiencias «exóticas» no occidentales o propias de colectivos en los márgenes en nuestro propio contexto. La observación de las prácticas concretas y sus efectos delimitados nos lleva a reflexionar sobre el problema de la traducción cultural de las formas de justicia de un entorno de experiencia

a otro. Existen experiencias positivas de transmisión intercultural en este campo: entre los impulsores de la justicia restaurativa en la década de 1970 se produjo un intenso aprendizaje, mediado por la antropología, de lo que en otros contextos culturales se hacía en las situaciones de disputa entre pares. Pero por más que podamos comparar determinadas figuras mediadoras y situaciones de gestión del conflicto entre distintas sociedades, cualquier tentación de trasladar los modos de gobierno del conflicto de unos contextos a otros tiene visos de fracasar.

Para Alicia Hopkins (2016), las experiencias de justicia comunitaria latinoamericanas tienen en común una forma de entender la justicia antagónica a la del estado liberal moderno. Citando el discurso zapatista, si alguien que daña a otra persona es capturado, encarcelado y separado de la comunidad (tal y como haría el estado), esa comunidad ya no se encuentra ante un problema (la comunidad y una familia han perdido un miembro para su sostenibilidad), sino ante dos (la comunidad y dos familias pierden brazos para cultivar). En la «justicia de los arreglos», el sostenimiento de las comunidades —más que la continuidad de reglas abstractas en base a derechos individuales— es clave para que los conflictos no pongan en peligro su supervivencia: no se trata de castigar como forma de retribución, sino de mantener el vínculo colectivo a través de una consideración no sólo racional, sino también afectiva, de la justicia.

Aparecen aquí dos dimensiones clave. Por un lado, la dimensión emocional implicada en el propósito de hacer prevalecer la continuidad de la comunidad como bien a proteger frente a los derechos individuales. Por otro lado, la dimensión corporal, que sitúa en la materialidad del cuerpo de los concernientes, y no en la escritura abstracta de una sentencia experta, el arreglo (Hopkins 2016). Es en la potencia de la dimensión emocional y corporal de esta justicia comunitaria donde se encuentran los propios límites a la hora de trasladarla a sociedades urbanas contemporáneas. Los repertorios emocionales del conflicto propios de nuestros contextos dificultan una interpretación no punitiva de los hechos, dado el peso político otorgado a la consideración del problema en términos individuales («la víctima» como merecedora de reparación a través del castigo al responsable de un daño, entendido como «monstruo»). El propio sistema penal liberal, en su garantismo, incentiva la no asunción de responsabilidades por parte de quien ha producido un daño como forma de librarse del castigo, impidiendo cualquier proceso de reanudación del vínculo basado en la reparación y la reintegración en la comunidad. Tener en cuenta, pues, las *culturas afectivas* que rodean a las *culturas del conflicto*, supone una primera parada reflexiva, que no paralizante, en el desafío de la (re)invención de nuevas formas de justicia.

Por otra parte, la dificultad de traducir experiencias cultural, histórica y políticamente diversas se manifiesta también en el abismo que, más allá del fenómeno de la globalización, separa a las comunidades urbanas de las rurales. Sostener en el tiempo experiencias alternativas de gestión del conflicto, junto con sus infraestructuras sociales, resulta complejo en contextos individualizados de hipermovilidad y disgregación propios de las grandes ciudades. En cambio, la relativa estabilidad de las redes de proximidad presentes en entornos de menor movilidad (por ejemplo, la justicia comunitaria en contextos latinoamericanos) permite generar relaciones de confianza, defensa del territorio e infraestructuras propias más sólidas que en los espacios urbanos. No obstante, consideramos que la aparente discontinuidad de ciertas formas de protesta y gestión del conflicto en ámbitos urbanos no debe interpretarse como un fracaso: la genealogía de los ciclos de lucha antipunitiva —especialmente los surgidos a raíz de episodios de racismo y violencia policial— revela la existencia de hilos culturales capaces de articular formas de imaginación política que se materializan en prácticas alternativas a lo punitivo.

6.2. ¿MÁS ALLÁ DEL ESTADO Y EL CASTIGO? DESPENALIZAR, DESCRIMINALIZAR Y DESPOLICIALIZAR COMO HORIZONTE

Las experiencias que relatamos presentan desventajas comparativas frente al aparato de gestión estatal. En primer lugar, la desigual carencia de recursos e infraestructuras las obliga a sostenerse con escasos medios materiales y mediante el trabajo militante (aunque este carácter comprometido aporta elementos inalcanzables para las lógicas burocráticas). En segundo lugar, la represión estatal de algunas de estas experiencias —como la justicia comunitaria autónoma o *Defund the Police*—, ya sea a través de la criminalización directa o de la imposición de obstáculos y la desacreditación simbólica, constituye sin duda un impedimento para su continuidad en el tiempo.

Esto nos lleva a descartar una idea común en los espacios antipunitivistas: la desconexión total del aparato de justicia estatal de las experiencias de justicia comunitaria. Como hemos visto en múltiples experiencias, esa desconexión sencillamente no ocurre, bien por la fuerza de penetración de las instituciones del estado, o bien porque hay una voluntad de convivir con ellas o, incluso, de usarlas en algunas experiencias. Más que de una

relación de sustitución, tendríamos que hablar de situaciones de pluralismo jurídico, también en las incipientes experiencias que aparecen en el contexto occidental urbano. Este pluralismo entre formas de impartir justicia funciona desde una relación de complementariedad más o menos conflictiva.

Otra tentación recurrente en los discursos antipunitivistas consiste en situar en el estado, y solo en el estado, la cultura del castigo (Francés y Restrepo 2019). Esa cultura del castigo, sin embargo, aparece en muchas experiencias de justicia autónoma —si bien, como hemos visto, matizada o subordinada a otros arreglos de reparación y reanudación del vínculo—, y reaparece en algunas experiencias contemporáneas de hacerse cargo de los conflictos sin contar con la policía. Más que de una mutua exclusión, tendríamos que hablar de un continuo de posiciones tendentes hacia uno u otro de los polos.

Se trata, entonces, de pensar cómo se imbrican los distintos modos de lidiar con el conflicto —a veces codificado como delito por los sistemas jurídico-penales del Estado— en contextos y comunidades concretas. Para ello proponemos una triple categoría de acción como forma de evaluar el potencial antipunitivo de cada experiencia: *despenalización* (aliviar el código penal de ciertas conductas o actividades), *descriminalización* (abandonar la mirada estigmatizante hacia determinados colectivos) y *despolicialización* (reducir tanto la presencia policial en múltiples espacios urbanos como su poder en la gestión de conflictos). Desde nuestro punto de vista, buena parte de las experiencias relatadas se mueven, en mayor o menor medida, dentro de estas lógicas y otorgan distinto grado de protagonismo a alguna de ellas en su cuestionamiento de la gestión punitiva del conflicto propia de los estados penales contemporáneos. Esta triple categoría no alude tanto a la superación del estado como a procesos de búsqueda de formas de relación con él que reduzcan su dimensión punitiva, al tiempo que se desarrollan prácticas comunitarias autónomas basadas en el sostenimiento y reforzamiento de los vínculos mediante la responsabilización, la reparación y la reanudación de las relaciones. Queda pendiente, no obstante, la tarea de pensar, desde la materialidad misma de los contextos, las condiciones que hacen posible el crecimiento y la sostenibilidad de experiencias que proponen una *justicia sin castigo* o, al menos, con menos castigo.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Las y los autores de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este texto es fruto del proyecto de investigación «Historia y presente del control social, las instituciones punitivas y los cuerpos de seguridad en España (S. XX y XXI). Prácticas, discursos y representaciones culturales (HISPRECON)», liderado por Pedro Oliver Olmo e Ignacio Mendiola Gonzalo, y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Unión Europea (PID2021-123504NB-I00). Su producción ha sido posible también gracias al sostenimiento del Programa de Atracción del Talento «César Nombela» (2023-T1/PH-HUM-29255).

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Begoña Aramayona Quintana: conceptualización, metodología, análisis formal, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Sergio García García: conceptualización, metodología, análisis formal, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Acción Cultural Española. 2022. *Los arreglos o mediación gitana*. <https://xacobeo.accioncultural.es/los-arreglos-o-mediacion-gitana>
- Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: PUEG-UNAM.
- Alabao, Nuria. 2023a. «Gobernar a través del espectáculo: La periodista buena, el agresor tonto y la policía salvadora». *Ctxt* 26 sep. Disponible en: <<https://ctxt.es/es/20230901/Firmas/44127/Nuria-Alabao-panico-sexual-medios-de-comunicacion-agenda-securitaria-represion-policial-espacio-publico.htm>>.
- Alabao, Nuria. 2023b. «“Hay que acabar con la prohibición de la mediación en casos de violencia de género”. Entrevista a Carme Guil, magistrada y presidenta del Grupo Europeo de Magistrados para la Mediación». *Ctxt* 25 nov. Disponible en: <<https://ctxt.es/es/20231101/Politica/44666/carme-guil-magistrada-nuria-alabao-victima-agresor-mediacion-maltrato-abuso.htm>>.

- Alcázar-Campos, Ana y Lorena Valenzuela-Vela. 2022. «Diálogos feministas sobre el giro punitivo de las políticas públicas: buena madre vs. buena víctima». *Athenea Digital* 22(2): e3142. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.3142>
- Alexander, Michelle. 2012. *El color de la justicia. La nueva segregación racial en Estados Unidos*. Madrid: Capitán Swing.
- Alonso Merino, Alicia. 2022. *Feminismo anticarcelario. El cuerpo como resistencia*. Málaga: Zambra.
- Alves, Jaime A. 2021. «F*ck the Police!: antiblack statecraft, the myth of cops' fragility, and the fierce urgency of an insurgent anthropology of policing». *Focaal* 2021(91): 100-114.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México D. F.: FCE.
- Aramburu, Mikel. 2008. «Usos y significados del espacio público». *ACE: Architecture, City and Environment* III(8): 143-151.
- Aramayona, Begoña. 2019. *Ciudad (in)civilizada: marginalidad urbana, ecología del miedo y populismo punitivo en la ciudad de Madrid: los casos de El Rastro (Centro) y San Diego (Puente de Vallecas)*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Azeez, Hawzhin. 2020. «Cómo abolir la policía: lecciones de Rojava». <https://www.kurdistanamericalatina.org/como-abolir-la-policia-lecciones-de-rojava/>
- Barjola, Nerea. 2018. *Microfísica sexista del poder. El caso Alcàsser y la construcción del terror sexual*. Barcelona: Virus.
- Barrie, Hannah. 2020. «No one is disposable: towards feminist models of transformative justice». *JL & Soc. Pol'y* 33: 65.
- Benedict, Ruth. 1973. *El crisantemo y la espada: un estudio sobre la sociedad japonesa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bigé, Emma. 2022. «Interrompt le cycle des violences, transformer la communauté». *Multitudes* 88. <https://www.multitudes.net/interrompt-le-cycle-des-violences-transformer-la-communaute/>
- Blokland, Talja. 2017. *Community as urban practice*. Cambridge: Polity Press.
- Bruce, Jasmine. 2013. «Understanding 'back stage' and 'front stage' work in restorative justice conferences: the benefits of using ethnographic techniques». *Current Issues in Criminal Justice* 25(1): 517-526.
- Brito Vikusich, Soledad y María Inés Ibarra Eliessetch (eds.). 2023. *Justicia feminista al borde del tiempo: Experiencias comunitarias y sentipensamientos antipunitivistas*. Santiago: LOM.
- Burden-Stelly, Charisse. 2023. *Black scare / Red scare: theorizing capitalist racism in the United States*. [s. l.]: University of Chicago Press.
- Cáceres, Sofía. 2023. «Los debates de los feminismos locales frente al giro punitivo. Esbozo de una resistencia de largo aliento». *Revista Heterotopías* 6(11): 1-16.
- Canyelles, Caterina. 2023. *Machismo y cultura jurídica*. Barcelona: Virus.
- Centro de Historia del Crimen de Durango. 2024. *XXII Coloquio Internacional del Centro de Historia del Crimen de Durango: La construcción de la paz: mecanismos de resolución de conflictos a través de la Historia, 7-8 noviembre 2024*. Durango: Museo de Arte e Historia de Durango. <https://es.durangomuseoa.eus/chc-durango/coloquios/xxii-coloquio>
- Clastres, Pierre. 2004. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. México D. F.: FCE.
- Colectivo AAMAS. 2022. «Con penas y sin glorias: reflexiones desde un feminismo antipunitivo y comunitario». *Ctxt* 15 abr. Disponible en: <<https://ctxt.es/es/20220401/Firmas/39365/feminismo-autoorganizacion-barrio-antipunitivismo-comunidades-violencia-machista.htm>>.
- Colectivo Cantoneras. 2024. «Un linchamiento feminista da la puntilla a la nueva política». *Ctxt* 28 oct. Disponible en: <<https://ctxt.es/es/20241001/Firmas/47712/inigo-errejon-feminismo-politica-linchamiento-agresion-colectivo-cantoneras.htm>>.
- Comisión de Género de La Cinética. 2024. «Justicia transformativa: del dicho al hecho». *Ctxt* 25 nov. Disponible en: <<https://ctxt.es/es/20241101/Firmas/47932/Comision-de-Genero-Cinetika-justicia-transformativa-Estado-antipunitivismo-represion-violencia-de-genero.htm>>.
- Communities United for Police Reform (CPR). 2023. *A New York City budget for safety & dignity. Fiscal year FY24*. https://www.changethenypd.org/sites/default/files/docs/fy24_budget_justice_platform_march_2023_final.pdf
- Crimethinc. 2021. «Patrullas de personas esclavizadas y servidores civiles. Una historia de la vigilancia en dos mosos», en VV.AA., *Fuck the Police! Genealogía de la Policía como institución racista en USA*: 27-52. San Cristóbal de las Casas: La Reci.
- Chagnon, Napoleon A. 1974. *Studying the Yanomamö*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
- Daich, Deborah y Cecilia Varela. 2020. *Los Feminismos en la Encrucijada del Punitivismo*. [s. l.]: Biblos.
- Darke, Sacha. 2022. «Radical alternatives to punitive detention», en Máximo Sozzo (ed.), *Power and Prisons in Latin America*: 329-363. Londres: Palgrave Macmillan.
- Davis, Angela. 2021. «Believe in new possibilities», en Colin Kaepernick (ed.), *Abolition for the people. The movement for a future without policing & prisons*: 18-23. San Francisco: Kaepernick Publishing.

- Davis, Angela. 2023. *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia*. Madrid: Trotta.
- De Certeau, Michel. 1993. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana/ITESO/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- De la Torre, Sonia, Begoña Aramayona y Eduard Ballesté. 2023. *Bandas fuera, bandas dentro: organizaciones juveniles de calle en Iberoamérica* 2092. [s. l.]: Ned ediciones.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Díaz de Rada, Ángel. 2023. «Diversidad cultural. Una definición». *Disparidades* 78(2): e015.
- Dixon, Ejeris & Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha. 2020. *Beyond survival. Strategies and stories from the transformative justice movement*. Chico: AK Press.
- Draper, Susana. 2024. *Libres y sin miedo. Horizontes feministas para construir otros sentidos de justicia*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Douglas, Mary. 2002. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ebbinghaus, Mathis, Nathan Bailey y Jacob Rubel. 2024. «The effect of the 2020 Black Lives Matter protests on police budgets: how “Defund the Police” sparked political backlash». *Social Problems*. <https://doi.org/10.1093/socpro/spae004>
- Elder, Teresa J. 1990. *Circle justice: an ethnographic study*. Tesis doctoral. Universidad de Lethbridge.
- Elmesky, Rowhea y Olivia Marcucci. 2024. «Against the carceral logics of schools: a critical ethnographic study of restorative justice and politicized caring in a black school». *AERA Open* 10: 23328584241297163.
- Escobar, Arturo. 2016. «Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur». *AIBR* 11(1): 11-32.
- Feministes por l'autodefensa. 2025. «El “feminismo punitivista” no existe. Sobre falacias, falsas dicotomías y cuestionamiento de la autodefensa». *El Salto* 6 mar. Disponible en: <<https://www.elsaltodiario.com/opinion/feminismo-punitivista-no-existe>>.
- Feixa, Carles. 2019. *Las Pandillas transnacionales como agentes de mediación: experiencias de resolución de conflictos en organizaciones juveniles callejeras en el sur de Europa, el norte de África y las Américas*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra/European Research Council. <https://repositori.upf.edu/items/a9b1abf9-7fd0-4d6e-8488-7977a26bc7cf>
- Filigrana, Pastora. 2020. *El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. Madrid: Akal.
- Fini, Daniele. 2022. «Todos quieren ser policía comunitaria. Las múltiples ambivalencias de la defensa comunitaria en Guerrero, México, entre 2014 y 2018», en Antonio Fuentes Díaz, Leandro Gamallo y Loreto Quiroz Rojas (coords.), *Vigilantismo en América Latina: Violencias colectivas, apropiaciones de la justicia y desafíos a la seguridad pública*: 245-274. [s. l.]: [s. n.].
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Francés, Paz y Diana Restrepo. 2019. *¿Se puede terminar con la prisión? Críticas y alternativas al sistema de justicia penal*. Madrid: Catarata.
- García García, Sergio, Débora Ávila y Óscar Muñoz Carrera. 2025. «La convivencia como frontera: tensiones en un proceso de securitización en Bellas Vistas (Tetuán-Madrid)». *Scripta Nova* 29(1). <https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/46840>
- García González, Andrea. 2024. *Calla y olvida. Violencias, conflicto vasco y la escucha vulnerable como propuesta feminista*. Iruña: Katakak.
- Garland, David. 2012. *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Gasparello, Giovanna. 2009. «Policía Comunitaria de Guerrero, investigación y autonomía». *Política y Cultura* 32: 61-78.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, Ernest. 2020. *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- Gilmore, Ruth Wilson. 2024. *Geografía de la abolición*. Barcelona: Virus.
- Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.
- Gluckman, Max. 1991. *Custom and conflict in Africa*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Gómez Pellón, Eloy. 1999. «Aspectos fundamentales de la antropología jurídica», en *Actas del VIII Congreso de Antropología, Asociación Galega de Antropología*. [s. l.]: [s. n.].
- Guizardi, Menara Lube. 2012. «Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman». *Papeles del CEIC* 2(88): 1-47.
- Harris, Marvin. 2004. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.
- Hoetmer, Raphael. 2014. «Las rondas campesinas no son grupos terroristas». *Contrapunto* 4: 83-94.

- Hopkins, Alicia. 2016. «Apuntes desde la filosofía para estudiar una justicia antagónica al Estado y al capital». *Estudios Latinoamericanos* 37: 15-37.
- Hopkins, Alicia. 2023. «¿Qué puede aprender el antipunitivismo de las experiencias de justicia comunitaria?». Intervención oral, GEHIP-UAM, 10 oct.
- Interrupting Criminalization. 2021. *Defund the Police - Invest in community care: a guide to alternative mental health responses*. <https://static1.squarespace.com/static/5ee39ec764dbd7179cf1243c/t/60ca7e7399f1b5306c8226c3/1623883385572/Crisis+Response+Guide.pdf>
- Jáuregui, Beatrice. 2023. «Police ethnography, extraction, and abolition», en Jenny Fleming y Sarah Charman (eds.), *Routledge international handbook of police ethnography*: 353-372. [s. l.]: Routledge.
- Juárez Márquez, Antonio. 2023. *El Acceso a la Justicia y al Lakkaxlat de la Población Totonaca y Nahuatl de la Sierra Norte de Puebla. El Caso del Juzgado Indígena de Huehuetla*. Tesis de maestría. Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- Jenkins, David. 2023. «(Dis)trust and (defunding) the police». *City* 27(5-6): 850-868.
- Kaba, Mariame. 2021. «Sí, literal, acabar con la Policía», en VV.AA., *Fuck the Police! Genealogía de la Policía como institución racista en USA*: 17-26. San Cristóbal de las Casas: La Recí.
- Kenney, J. Scott y Don Clairmont. 2009. «Using the victim role as both sword and shield: the interactional dynamics of restorative justice sessions». *Journal of Contemporary Ethnography* 38(3): 279-307.
- La Laboratoria (ed.). 2024. *Esa violencia que no es una*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Labrador, Ricardo. 2023. *Por una 'España vaciada' de confrontaciones: la mediación en las pequeñas localidades*. Trabajo de fin de máster. Universidad de Valladolid. <https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/62020/TFM-N.%20139.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Lamble, Sarah. 2023. «Practising everyday abolition», en Koshka Duff (ed.), *Abolishing the police: an illustrated introduction*. Londres: Dog Section Press.
- Linares Sánchez, Malely e Inmaculada Postigo Gómez. 2025. «Mujeres p'urhépecha frente a las violencias machistas: Acuerpar la memoria y defender el territorio». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 19(3): 483-505. <https://doi.org/10.11156/aibr.190305>
- Macaya, Laura. 2023. *Conflicto no es lo mismo que abuso*. Barcelona: Genera/Hamaca.
- Madres contra la Droga. 2012. *Para que no me olvides*. [s. l.]: Editorial Popular.
- Malinowski, Bronislaw. 2001. *Los argonautas del Pacífico occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanesia*. Barcelona: Península.
- Marcucci, Olivia. 2021. «Why restorative justice works in schools: an investigation into the interactional dynamics of restorative circles». *Learning, Culture and Social Interaction* 31: 100561.
- Mead, Margaret. 1973. *Adolescencia en Samoa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Meiners, Erica R. 2021. «Snaps! Collective (queer) abolition organizing created this moment», en Colin Kaepernick (ed.), *Abolition for the people. The movement for a future without policing & prisons*: 67-73. San Francisco: Kaepernick Publishing.
- Mercado, Florencia. 2014. «Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria, Guerrero, México. Una perspectiva histórica». *Contrapunto* 4: 95-106.
- Mingus, Mia. 2020. «Pods and pod-mapping worksheet», en Ejeris Dixon y Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha, *Beyond survival. Strategies and stories from the transformative justice movement*: 119-126. Chico: AK Press.
- Montero, Justa. 2023. «Los efectos indeseados del debate de la ley del 'solo sí es sí'». Ctxt. Disponible en: <<https://ctxt.es/es/20230201/Firmas/42129/Justa-Montero-si-es-si-abusos-reforma-violacion-violencia.htm>>. Fecha de acceso: 10 feb. 2023.
- Morris, Brian. 2008. «Antropología y afinidades electivas», en Beltrán Roca, *Anarquismo y Antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*. Madrid: LaMalatesta.
- Movement for Black Lives (M4BL) y GenForward. 2024. *Perspectives on community safety from black America*. <https://m4bl.org/wp-content/uploads/2023/12/Perspectives-on-Community-Safety-From-Black-America.pdf>
- MPD150. 2020. *Enough is enough! A 150-year performance review of the Minneapolis Police Department*. https://www.mpd150.com/wp-content/uploads/reports/report_2_compressed.pdf
- Mulinas Pastor, Leonardo. 2019. *Juan García Oliver (1902-1980). Anarcosindicalismo en acción*. Tesis doctoral. Universitat de València. <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=R%2F9OijRhFdc%3D>
- Muñoz, Beatriz. 2025. «Carme Guil, magistrada: "Debemos replantear el mantra de que la única respuesta a un delito es la penal"». *eldiario.es* 22 feb. Disponible en: <https://www.eldiario.es/galicia/carme-guil-magistrada-debemos-replantear-mantra-unica-respuesta-delito-penal_128_12070815.html>.

- Murakawa, Naomi. 2021. «Three traps of police reform», en Colin Kaepernick (ed.), *Abolition for the people. The movement for a future without policing & prisons*: 164-171. San Francisco: Kaepernick Publishing.
- Oakland Power Projects. 2020. «Maybe you don't have to call 911?», en Ejeris Dixon y Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha, *Beyond survival. Strategies and stories from the transformative justice movement*: 141-156. Chico: AK Press.
- Ortuño, José M. 1999. «Orden y rebelión en las sociedades africanas. Propuesta de un replanteamiento teórico», en *Actas del VIII Congreso de Antropología, Asociación Galega de Antropología*. [s. l.]: [s. n.].
- Palacios, Lena. 2016. «“Something else to be”: a Chicana survivor's journey from vigilante justice to transformative justice». *Philosophia* 6(1): 93-108.
- Pineda, César Enrique. 2013. «Acapatzingo: construyendo comunidad urbana». *Contrapunto* 3: 49-62.
- Pitarch, Pedro. 2001. «El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos de Tzeltal», en Pedro Pitarch y Julián López García (coords.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*: 127-160. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Poder in Action. 2023. *El Presupuesto del Pueblo*. <https://drive.google.com/file/d/1Z-DrSIOiPhsbbVIBbgiyo5vH4vJgmB1K/view>
- Podur, Justin. 2020. «La policía es irrelevante para la seguridad ciudadana». *El Salto* 25 jun. Disponible en: <<https://www.elsaltodiario.com/violencia-policial/policia-irrelevante-seguridad-ciudadana-defund-police>>.
- Pose, Germán. 2016. «Enrique de Castro. La movida de un cura fetén, entre plomo, puñales y heroína». *El Estado Mental* 17 oct. Disponible en: <<https://elestadomental.com/especiales/la-mala-fama/enrique-de-castro>>.
- Reynoso, Carlos. 1987. *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- Ríos, Julián, Esther Pascual, José Luis Segovia, Xabier Etxebarria y Francisca Lozano. 2016. *Mediación penal, penitenciaria y encuentros restaurativos. Experiencias para reducir el sufrimiento en el sistema penal*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Roca Martínez, Beltrán. 2008. *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*. Madrid: La Malatesta.
- Rojas Martínez, Axel Alejandro y Leidy Vanessa Useche Acevedo. 2022. «Las guardias indígenas y cimarronas y sus aportes en la construcción de paz en el Cauca», en John Jairo Uribe Sarmiento, Iokiñe Rodríguez Fernández y Jairo Baquero Melo (eds.), *Paces desde abajo: desafíos y oportunidades de otra paz*: 321-348. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rojava Azadi. 2024. «Aprender de otras geografías. Resolución de conflictos y justicia social en Rojava (Kurdistán)». Presentación oral en las jornadas *La Cosa Está que Arde. Abordando los conflictos desde la comunidad, el antipunitivismo y la autogestión*, La Libre (Santander), 22-23 mar. <https://www.libreriaalibre.org/actividad/aprender-otras-geografias-herramientas-para-resolucion-conflictos>
- Ross, Mark H. 2003 [1995]. *La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Safe OUTside the System y Audre Lorde Project. 2020. «Excerpts from the safer party toolkit», en Ejeris Dixon y Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha, *Beyond survival. Strategies and stories from the transformative justice movement*: 173-188. Chico: AK Press.
- San Román, Teresa. 1997. *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Barcelona: Siglo XXI.
- Scott, Jason. 2022. «Ethnography at its edges: in defense of how-to abolitionism: an anthropological engagement with Mariame Kaba». *American Ethnologist* 49(3): 442-446.
- Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Serrano Maillo, Alfonso e Ignacio González Sánchez. 2018. «Cien años de tradición durkheimiana en Criminología», en Ignacio González Sánchez y Alfonso Serrano Maillo, *Anomía, cohesión social y moralidad. Cien años de tradición durkheimiana en Criminología*: 17-26. Madrid: Dykinson.
- Simon, Jonathan. 2011. *Gobernar a través del delito*. Barcelona: Gedisa.
- Sivell-Ferri, Christine. 1997. «The Ojibwa circle: tradition and change», en *The four circles of hollow water*: 3-54. Ottawa: Solicitor General Canada Aboriginal Corrections Policy Unit.
- SinPoli. 2024. «Explorando la despolicialización: cinco estrategias para pensar desde nuestros entornos». *El Salto* 29 nov. Disponible en: <<https://www.elsaltodiario.com/metropolice/explorando-despolicializacion-cinco-estrategias-pensar-entornos>>.
- Sharkey, Patrick. 2018. *Uneasy peace: the great crime decline, the renewal of city life, and the next war on violence*. Nueva York: W. W. Norton & Co.
- Silvestre, Helena. 2024. «Construir autodefensa es construir autogobierno: recuperar el poder que nos robaron», en La Laboratorio (ed.), *Esa violencia que no es una*: 99-116. [s. l.]: [s. n.].
- Soscue, Deyanira. 2023. «¿Qué puede aprender el antipunitivismo de las experiencias de justicia comunitaria?». Intervención oral, GEHPIP-UAM, 10 oct.
- Srinivasan, Amia. 2022. *The right to sex*. [s. l.]: Bloomsbury Publishing Ltd.

- Starn, Orin. 1991. *“Con los llanques todo barro”: reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: IEP ediciones.
- Taussig, Michael T. 2020. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Terradas, Ignasi. 2015. «Derecho y antropología social en pie de igualdad». *Revista de Antropología Social* 24: 9-33. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2015.v24.50641
- Terradas, Ignasi. 2019. *La justicia más antigua: Teoría y cultura del ordenamiento vindicativo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- The Center for Popular Democracy, Law for Black Lives y Black Youth Project 100. 2020. *Freedom to thrive: reimagining safety & security in our communities*. <https://populardemocracy.org/sites/default/files/Freedom%20To%20Thrive%2C%20Higher%20Res%20Version.pdf>
- Thompson, Edward P. 2016. *La economía moral de la multitud y otros ensayos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Turnbull, Colin M. 1961. *The forest people*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Tutkal, Serhat. 2023. «Presentación del libro *Metropolice*». Intervención oral, Librería Volcana (Ciudad de México), 13 jul.
- Ventura, Montserrat, Mónica Martínez, Esther Oliver-Grasiot, Philipp Naucke y Edgar Ricardo Naranjo. 2019. «Pau i resolució del conflicte: pobles indígenes, antropologia i mediació». *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia* 24(2): 121-143. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.708>
- Vitale, Alex S. 2017. *The end of policing*. Nueva York: Verso.
- Willis, Roxana. 2018. «‘Let’s talk about it’: why social class matters to restorative justice». *Criminology & Criminal Justice* 20(2): 187-206.
- Wacquant, Loïc. 2010. *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- Zibechi, Raúl. 2012. *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Málaga: Zambra-Baladre.
- Zibechi, Raúl. 2014. «Autoprotección colectiva, dignidad y autonomía». *Contrapunto* 4: 75-82.
- Zibechi, Raúl. 2019. «Los trabajos colectivos como bienes comunes material-simbólicos», en *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios, Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*: 59-78. Madrid: Traficantes de Sueños.