

Evolución antropológica y sociojurídica de la mediación y las prácticas reconciliatorias. Una mirada desde distintas culturas y costumbres a partir de la perspectiva del pluralismo jurídico

Anthropo-Legal and Socio-Legal Evolution of Mediation and Reconciliation Projects. A Look from Different Cultures and Customs from the Perspective of Legal Pluralism

Evolução antropológica e sociojurídica da mediação e as práticas reconciliatórias. Um olhar desde distintas culturas e costumes a partir da perspectiva do pluralismo jurídico

Marcela Moreno Buján*

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2020

Fecha de aprobación: 11 de julio de 2020

Doi: <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/anidip/a.10225>

Para citar este artículo: Moreno, M. (2020). Evolución antropológica y sociojurídica de la mediación y las prácticas reconciliatorias. Una mirada desde distintas culturas y costumbres a partir de la perspectiva del pluralismo jurídico. *ANIDIP*, 8, 1-36. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/anidip/a.10225>

* Doctora en Derecho, Área de Derecho Social y Especialista en Negociación por la Universidad de Buenos Aires (UBA), República Argentina, graduada con distinción de ambos programas de posgrado; Especialista en Derechos Económicos, Sociales y Culturales de los Pueblos Indígenas y Derecho a la Alimentación por la Fundación Henry Dunant América Latina y la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), República de Chile; Licenciada en Derecho por la Universidad de Costa Rica (UCR), graduada con distinción. Mediadora y formadora de neutrales, certificada y autorizada por la Dirección Nacional de Resolución Alternativa de Conflictos (Dinarac) del Ministerio de Justicia y Paz de la República de Costa Rica. Coordinadora de la Cátedra de Razonamiento Jurídico de la Facultad de Derecho de la UCR; investigadora adscrita al Instituto de Investigaciones Jurídicas (IJI) de la Facultad de Derecho de la UCR. Correo electrónico: marcela.moreno@ucr.ac.cr

Resumen

El presente artículo visibiliza el uso de la mediación y las prácticas reconciliatorias (PR) para tratar los conflictos sociales de forma autocompositiva en distintas culturas. La identificación de estos procesos, de forma diacrónica, es posible al aplicar una perspectiva antropológica y sociojurídica (PAS) al fenómeno de estudio. Esto por cuanto es frecuente analizarlos desde un abordaje técnico-jurídico disciplinar, lo cual descuida los contextos: social, histórico, cultural, político y plurijurídico en los cuales también pueden verse inmersos estos procesos.

Adoptar el paradigma antropológico enunciado por Merry permite separarse de la forma jurídica heterocompositiva hegemónica (el juicio) para intervenir los conflictos sociales. También, habilita la percepción de las disputas desde una concepción dinámica e influenciada por los cambios sociales.

Así, se analizarán los procesos mencionados desde la PAS, lo cual permite considerar como mediadores efectivos a aquellos neutrales que tienen la habilidad de trabajar con las partes de manera transcultural. La PAS habilita entrever en los procesos autocompositivos las experiencias, motivaciones, razones y patrones de conducta presentes en la disputa, sobrepasando los límites culturales para arribar a un espacio de entendimiento recíproco. Este abordaje conlleva un claro acceso a la justicia con perspectiva multicultural y plurijurídica.

Palabras clave: mediación; prácticas reconciliatorias; autocomposición; pluralismo jurídico; acceso a la justicia.

Abstract

This article unveils the use of mediation and reconciliation projects (RPS) to deal with social conflicts collaboratively in different cultures. The identification of these processes, diachronically, is possible by applying an anthropo-legal and socio-legal perspective (ASP) to the phenomenon under study. They are frequent analyzed from a disciplinary technical-legal approach, which neglects the social, historical, cultural, political, and pluri-legal contexts in which these processes might also be immersed.

Adopting the anthropo-legal paradigm enunciated by Merry allows not using or drawing away from the hegemonic legal form (the trial) for intervening social conflicts. Also, it enables the perception of disputes from a dynamic conception

influenced by social changes. Thereby, the mediation processes and RPs mentioned in this paper are going to be analyzed from an ASP. This allows considering as effective mediators those neutrals who have the ability to work with the parties in a cross-cultural way. The ASP enables us to glimpse at the experiences, motivations, reasons, and patterns of behavior present in a dispute treated in a collaborative way, surpassing the cultural limits to arrive at a reciprocal understanding space. This approach entails clear access to justice with a cross-cultural and pluri-legal perspective.

Keywords: Mediation-reconciliation projects; collaborative conflict resolution; legal pluralism; access to justice.

Resumo

O presente artigo visibiliza o uso da mediação e as práticas reconciliatórias (PRS) para tratar os conflitos sociais de forma autocompositiva em distintas culturas. A identificação destes processos, de forma diacrônica, é possível ao aplicar uma perspectiva antropológica e sociojurídica (PAS) ao fenómeno de estudo. Isto porquanto é frequente analisá-los desde uma abordagem técnico-jurídico disciplinar, o qual descuida os contextos: social, histórico, cultural, político e plurijurídico nos quais também podem se ver imersos estes processos.

Adotar o paradigma antropológico enunciado por Merry, permite separar-se da forma jurídica heterocompositiva hegemônica (o juízo) para intervir os conflitos sociais. Também habilita a percepção das disputas desde uma concepção dinâmica e influenciável pelas mudanças sociais.

Assim, se analisarão os processos mencionados desde a PAS. O qual permite considerar como mediadores efetivos a aqueles neutrais que têm a habilidade de trabalhar com as partes de maneira transcultural. A PAS habilita entrever nos processos autocompositivos, as experiências, motivações, razões e padrões de conduta presentes na disputa, sobrepassando os limites culturais para arribar a um espaço de entendimento recíproco. Esta abordagem leva um claro acesso à justiça com perspectiva multicultural e plurijurídica.

Palavras-chave: mediação; práticas reconciliatórias; autocomposição; pluralismo jurídico; acesso à justiça.

Introducción

En diversas culturas, la mediación¹ y las PR² se han utilizado para tratar un sinnúmero de conflictos sociales. Su implementación remite a la posibilidad de encarar las disputas de forma pacífica y autocompositiva.³ Sin entrar a profundizar en las características que diferencian la mediación de las PR, valga decir que la mediación se comprende como un proceso aplicable a aquellos conflictos donde no hay

- 1 Para los fines del presente artículo, la mediación ha de ser entendida como “[...] un proceso a través del cual se pueden abordar los conflictos de manera autocompositiva. A partir de la década de los años setenta del siglo xx fue incorporada en lo que hoy se conoce como Movimiento RAC. Asimismo, comprende técnicas de comunicación y negociación que son ejercidas por las partes con la coadyuvancia del mediador, tercero neutral sin poder de decisión sobre la controversia. [...] los enfoques a través de los cuales se ejerce este proceso se diferencian según el énfasis que hacen en el conflicto, la comunicación o la negociación. En este sentido, la mediación se ejerce desde distintos enfoques teóricos, los cuales son disímiles entre sí en cuanto a fines y metodología. En concreto, son cuatro los modelos que se utilizan mayoritariamente para enseñar y ejercer este proceso, a saber: a) el enfoque tradicional-lineal basado en los postulados del Programa de Negociación de la Escuela de Leyes de Harvard, orientado hacia la satisfacción del mayor número de intereses de las partes, siendo su meta el acuerdo negociado; b) el enfoque transformativo propuesto por Robert A. Baruch Bush y Joseph P. Folger, que hace foco en la revalorización y el reconocimiento del otro en aras de transformar la relación entre los intervinientes, se dé o no un acuerdo; c) el enfoque circular-narrativo enunciado por Sara Cobb, que enfatiza la potencialidad narrativa de la mediación ofreciendo un marco teórico para deconstruir las historias individuales de los involucrados, retomando las piezas desagregadas del relato de ambos para construir una nueva descripción compartida del conflicto; y d) el enfoque Transcend formulado por Johan Galtung, teniendo como fin la paz al trascenderse las contradicciones mediante la compatibilización de las metas y los medios que sostienen las partes. Tiene la particularidad de proveer un conjunto de herramientas para abordar conflictos violentos a diferencia de otros modelos. Presenta una metodología basada en el presente-pasado-futuro, lo que permite visibilizar las raíces profundas y las trayectorias de las violencias. Por último, aunque no es un modelo difundido de enseñanza de la mediación y su aplicación se restringe a los contextos y ámbitos de la cultura en la que se ha gestado, a criterio de la investigadora el proceso ho’oponono o mediación hawaiana constituiría un quinto modelo” (Moreno Buján, 2015, pp. 111-112).
- 2 Sobre las PR, “se comprenden como objeto de reconciliación las relaciones sociales donde se ha dado un episodio de violencia que ha quebrado la relación entre las partes, alcanzando distintas dimensiones del conflicto social (niveles: micro, meso, macro, mega y meta). La reconciliación permite evidenciar el dinamismo y flexibilidad de las relaciones sociales y los conflictos, así como su sensibilidad al tiempo y el espacio. Esto conduce a afirmar que toda controversia que ha escalado hasta el punto de generar violencia y provocar una ruptura en la relación puede también tornarse pacífica, lo cual remite a la visión esperanzadora de la reconciliación. [...] el fin último de la reconciliación es el restablecimiento de la paz en las relaciones sociales. Asimismo, su objeto de estudio son los conflictos donde se ha optado por la violencia como método de resolución de la disputa. Necesariamente, el episodio violento genera rupturas en las relaciones en distintas dimensiones, las cuales pueden ser visibles o no dependiendo de los niveles donde la violencia ha tenido lugar” (Moreno Buján, 2016, pp. 34-35).
- 3 Cuando se hace referencia a la autocomposición, implica que “[...] se logra cuando las partes, a través de una reflexión sistemáticamente guiada por el mediador acerca de sus necesidades, sus opciones y sus alternativas, están en condiciones de tomar la decisión que en ese momento sea posible para el tratamiento de [la] disputa. Para que esto sea así, los mediadores debemos creer auténticamente en la sabiduría de las personas para resolver sus situaciones, dejando de lado cualquier atisbo de paternalismo que, aun con las mejores intenciones, implique transmitir una experiencia personal o un conocimiento en desmedro de la decisión reflexiva de cada una de las partes. El sustento de esta condición es la creencia de que nadie puede saber mejor que los protagonistas del conflicto la manera de resolverlo, y que, cuando son los propios interesados los que encuentran las soluciones, adquieren más compromiso con los resultados del acuerdo. Este compromiso, a su vez, augura una mayor posibilidad de cumplimiento de los términos estipulados” (Caram, Eilbaum & Risolía, 2010, p. 53).

presencia de violencia. Por el contrario, la intervención reconciliatoria tiene ocasión cuando el conflicto ha escalado hasta el punto de generar violencia. Esta sería la diferencia primordial entre ambos institutos. En ese sentido, diversas prácticas sociales evidencian una clara vocación para desarrollar la mediación y las PR respecto a los conflictos que emergen en el devenir de la convivencia humana.

Para comprender la utilización de estos procesos de forma multicultural, será necesario adoptar una PAS. Esta perspectiva permite ubicar distintos contextos donde la mediación y las PR no contaban con normativa específica, ya que es a partir de la década de los años setenta del siglo XX cuando la doctrina considera al movimiento de la Resolución Alternativa de Conflictos (RAC) como el principal responsable del impacto que tuvo esta disciplina en los sistemas jurídicos.

Se afirma que el uso de la mediación y las PR en diversas culturas y distintos momentos históricos ha constituido una costumbre jurídica.⁴ Con el pasar del tiempo, esta costumbre fue siendo legislada por distintos ordenamientos jurídicos alrededor del mundo.

1. De la costumbre jurídica a las legislaciones sobre mediación y PR

Según Gioja (1973), un análisis científico de la costumbre implicaría visibilizar sus elementos empíricos para luego desagregarlos en propiedades más generales. Eso permitiría aseverar que “[...] una conducta es acostumbrada cuando hemos conseguido descubrir alguna asociación entre la exteriorización de las conductas y la existencia de hechos que expresamos como antecedentes de aquéllas. Si cuando se dan los hechos H₁ entonces se dan las conductas C₁, decimos que dichas conductas C₁ son conductas acostumbradas” (Gioja, 1973, p. 158).

De tal forma, a lo largo del artículo se reseñarán abordajes mediadores y reconciliadores de los conflictos sociales entendidos como conductas acostumbradas por diversas culturas. Es decir, como comportamientos que tienen lugar si se dan

⁴ La costumbre jurídica se concebirá desde los aportes del jurista argentino Ambrosio L. Gioja, quien señala que, para comprender la costumbre como fuente de una norma o regla jurídica originaria o delegada, debe partirse de la proposición de norma fundamental de Hans Kelsen. En ese sentido, el autor afirma: “La costumbre que es fuente de una norma o regla jurídica originaria necesita ser una norma coercitiva. Sólo frente a una costumbre que relacione un acto de coerción a ciertas circunstancias cabe una valoración afirmativa originaria por parte del grupo humano que realiza aquella costumbre tal que pueda ser considerada como una norma jurídica pre-científica originaria. [Asimismo] [...] la costumbre que es fuente de una norma o regla jurídica delegada, no necesita ser una costumbre coercitiva. En efecto, la norma o regla jurídica que establece una costumbre como ‘fuente’, tiene la más amplia libertad para mencionar al tipo de acto creador-aplicador. Comúnmente, sin embargo, el contenido de tales normas son costumbres no coercitivas a cuya violación se le imputa un acto de coerción determinado” (Gioja, 1973, pp. 171-172).

ciertos hechos determinados. Según la definición recién mencionada, los conflictos sociales se entenderían como los hechos que se expresan a su vez como antecedentes (H_1) y las formas de intervención de los primeros como las conductas exteriorizables (C_1).

Entonces, valga preguntarse cómo estas conductas acostumbradas se relacionan con el ámbito jurídico y cuáles son los atributos requeridos para que estos comportamientos constituyan una costumbre jurídica. Una posible respuesta remite a la validez. Para que la norma jurídica consuetudinaria sea válida, ha de confirmarse que sea valorada de forma positiva por los miembros de una sociedad en un tiempo y espacio determinados.

La costumbre ha de ser considerada por la colectividad como una conducta que debe ser. Así, la costumbre jurídica sería aquella que se erige como la consecuencia de una valoración afirmativa sobre una conducta particular —siempre relacionando su accionar con unos hechos/antecedentes específicos (H_1)— por parte de un grupo humano determinado. En ese sentido, el deber ser de la costumbre jurídica remite a la valoración positiva que un grupo humano le da (Gioja, 1973).⁵

La conducta acostumbrada considerada valiosa por un colectivo específico sería el apoyo de la norma consuetudinaria. Gioja (1973) señala que este tipo de normas son “[...] aquellas que tienen su ‘fuente’ en una costumbre” (p. 160). La valoración afirmativa otorgada al uso de la mediación y las PR para dirimir una diversidad de conflictos sociales puede constatarse empíricamente, aproximándose a variados contextos históricos y culturales en los cuales se han desarrollado y se siguen ejecutando estos procesos.

Para ello, es necesario recurrir a los estudios antropológicos que proporcionan evidencias sobre las prácticas sociales utilizadas a lo largo de la historia humana para dilucidar sobre las controversias, y, así, contestar a la interrogante: ¿por qué la implementación de algunos institutos jurídicos de resolución de conflictos ha resultado hegemónica —en detrimento de otros— en distintas sociedades y diferentes momentos históricos?⁶

5 Según Gioja (1973), “mientras no hay valoración afirmativa ‘colectiva’ no hay norma jurídica aunque haya costumbre. Tampoco hay norma jurídica aunque haya valoración si ésta es negativa o indiferente” (p. 162).

6 La antropología jurídica se ha ocupado de visibilizar las formas en las que distintas sociedades ventilan sus conflictos. También, las razones por las cuales se prefieren unos métodos de resolución sobre otros. En este sentido, “[la forma en que una disputa es gestionada depende de la estructura de la sociedad en la que surge y la relación social existente entre las partes disputantes. [...] En general, los estudios antropológicos indican que cuando los contendientes se encuentran unidos por múltiples y variados vínculos sociales, buscarán la forma de arreglar sus diferencias mediante un acuerdo, pero cuando solo se encuentran relacionados por una única razón particular, procurarán ganar adversarialmente en una contienda en vez de intentar alcanzar un acuerdo]” (Merry, 1987, p. 2061, traducción propia).

En este caso, es dable preguntarse también por qué ha de hacerse referencia a la mediación y a las PR en particular. La respuesta a esta pregunta se encuentra en la gestación y evolución de ambos institutos alrededor del mundo. A diferencia de otros métodos de resolución de conflictos, la mediación y las PR han estado entre las personas desde tiempos inmemoriales constituyendo las alternativas constantes a la violencia y a la heterocomposición.⁷

Si bien es cierto que se encuentra en los canales de la historia el relato de conflictos donde las partes han optado por la vía del abordaje violento o han seguido el discurso hegemónico que hace énfasis en las formas heterocompositivas de resolución, por otro lado, se ubican normas consuetudinarias que constituyen ejemplos y precedentes significativos en el tratamiento pacífico de las disputas. Ahí, la intervención de una tercera parte —ajena a los intereses de los involucrados— se da para generar una interacción propositiva en aras de mostrar los caminos de las acciones no violentas y autogestionadas del conflicto.

Respecto al discurso jurídico hegemónico, Macaulay (1987) afirma que la simpatía con el ordenamiento jurídico y el juicio como proceso predilecto para abordar las disputas se debe a que hemos sido predispuestos a tal aceptación (especialmente en la cultura occidental) al instruirse para admitir estas formas como algo naturalmente dado, cuando en realidad no lo es.

Esta normalización en la preferencia por los instrumentos heterocompositivos se ve influenciada por el currículum oculto de los sistemas educativos, donde uno de sus objetivos obedece a la instrucción sobre una cultura legal determinada que incluye los conceptos y formas de la autoridad, la ley y el sistema jurídico (Macaulay, 1987).⁸

7 La heterocomposición es aquella acción opuesta a la autocomposición, según lo enunciado en este mismo artículo.

8 A través de su discurso *Imágenes del derecho en la vida cotidiana: las lecciones de la escuela, el entretenimiento y ser espectador de deportes* [*Images of law in everyday life: the lessons of school, entertainment, and spectator sports*], pronunciado en Chicago el 31 de mayo de 1986 en el Encuentro Anual de la Asociación de Derecho y Sociedad, Macaulay (1987) muestra que “[solo con acudir a la escuela, los estudiantes ya aprenden algo sobre el cumplimiento de las normas, respetar la autoridad y lidiar con la burocracia. [...] aprenden a tolerar la ambigüedad y disconformidad presente en el salón de clases. Deben aceptar un considerable grado de arbitrariedad en las actividades escolares. En la escuela se hace lo que los maestros te dicen que hagas. Descubrir el verdadero conocimiento está más allá de su poder. Las cosas inician y se detienen en un tiempo designado por otros. ‘Ahora clase, vamos a pintar’. Se tolera el aburrimiento y la pasividad. Siempre y cuando se esté en silencio, se tiene considerable espacio para soñar despierto. Se vive entre multitudes, y esto implica posponer o negar los anhelos personales. La obediencia es mucho más valorada que el ingenio, a pesar de lo que digan los maestros]” (p. 194, traducción propia).

En la vida adulta el currículum oculto se ve reforzado por el entretenimiento a través de las industrias del cine y la televisión. Las películas (de los géneros como el wéstern y el policíaco), las series televisivas (del género judicial) y las telenovelas (referidas a conflictos trágicos) reproducen el discurso de este currículum y hacen creer que nuestra sociedad es eminentemente violenta. En estos ejemplos la violencia es el hecho generador de los conflictos y al mismo tiempo el medio de solución, sea esto último ejercido por mano propia o a través del aparato punitivo.

De esta forma, la idea de un sistema jurídico basado en la competencia total, la verticalidad y la venganza⁹ se ve reforzado al no evidenciarse ni publicitarse otros caminos o alternativas para alcanzar la convivencia pacífica. Siguiendo a Macaulay (1987), esto se debe en parte —refiriéndose a la sociedad estadounidense— a que

[la mayoría de los estadounidenses aprenden sobre su propio sistema legal de la televisión y el cine, en vez de hacerlo a través de la experiencia de primera mano. Muy pocos de nosotros hemos estado alguna vez en una patrulla policial, una celda, una sala de juicio, la oficina de un abogado, una audiencia administrativa o una reunión de un comité legislativo. La mayoría de nosotros conocemos estos lugares solo desde el cine y la televisión, pero hay mucho de eso como material de enseñanza circulando. [...] Los programas de entretenimiento tergiversan la naturaleza y el volumen de la delincuencia en los Estados Unidos. El asesinato brinda un mejor espectáculo a diferencia de la malversación y el fraude, y así, el drama nos dice que la sociedad es mucho más violenta de lo que las estadísticas oficiales nos indican] (p. 197, traducción propia).

No solo el escenario del entretenimiento es utilizado para cimentar los objetivos del currículum oculto, siendo la arena de los espectáculos deportivos otro ámbito donde están presentes los conceptos de autoridad, normas y derecho que se pretende sean introyectados y practicados por las personas. En los deportes la

9 Al respecto Zaffaroni (2012) señala que “la venganza tiene formidable eficacia política. El poder punitivo —con su estructural selectividad— criminaliza a unas pocas personas y las usa para proyectarse como neutralizador de la maldad social que al igual que la locura, aparecen como irracionales. Se presenta como el poder racional que encierra a la irracionalidad en prisiones y manicomios. Ataviado de este modo canaliza las pulsiones de venganza, lo que le proporciona una formidable eficacia política, verificada de nuevo en la actualidad cuando la comunicación masiva glorifica al empresario moral de la venganza para neutralizar los límites al poder punitivo (o sea, en pos del Estado autoritario). La eficacia política del discurso vindicativo no se explica por circunstancias coyunturales, pues se mantiene inalterado a lo largo de la historia del poder punitivo estatal e incluso pre-estatal. [...] si no se ataca la violencia básica no se evitará que tarde o temprano ésta estalle y con ella la venganza y su consabido proceso de sacrificio de la víctima expiatoria. Para atacar la violencia básica es fundamental desacelerar la apetencia por los mismos objetos y disminuir el nivel social de competitividad” (pp. 38-39, 76).

competencia tiene un valor primigenio, relegando la cooperación y la negociación a un segundo plano (Macaulay, 1987).¹⁰

Dar cuenta del discurso jurídico hegemónico y las formas en que se reproduce a través de la cultura es importante, porque manifiesta lo existente dentro y fuera de una estructura social determinada. Por ende, visibiliza lo que se encuentra en los límites de las estructuras sociales, permitiendo el acceso a los paradigmas comparados y a los conjuntos de ideas y teorías que los desafían.

La mediación y las PR se erigen como nuevos paradigmas que desafían las formas hegemónicas de entender y tratar los conflictos. Tal como lo indican Folberg y Taylor (1996), la mediación y las PR como procesos alternativos al juicio no son realmente nuevos, por el contrario, “las formas de resolución de conflictos en las que una tercera parte ayuda a los contendientes a resolver sus conflictos y a llegar a sus propias decisiones probablemente han existido desde que había tres o más personas sobre la Tierra. [...] no es una invención novedosa, sino una adaptación de la que ya existía en otras culturas o en otras épocas” (p. 21).

Entonces, estos institutos existen desde tiempos inmemoriales pero su consolidación como paradigma contrahegemónico es reciente. Según lo anterior, la mediación y las PR se enmarcarán en las culturales donde se han venido desarrollando y han tenido un impacto notorio en las relaciones sociales.

Se puede observar que, a lo largo de la historia y las distintas culturas, la intervención de una tercera parte ajena a los intereses en conflicto ha adoptado una multiplicidad de roles “[...] sobre un espectro que oscila desde las formas de intervención más bien suaves hasta aquéllas en las que la autoridad para tomar decisiones es arrebatada de las partes y dada a la tercera parte. Existe una variedad aparentemente infinita de formas, incluyendo la conciliación, la facilitación, *factfinding*, la mediación, el arbitraje, el juicio y combinaciones de cada una de éstas” (Kolb & Rubin, 1997, p. 39).

10 Para Macaulay (1987), “[los deportes de competencia hacen énfasis en ganar y clasificar. Es importante ser el número uno. [...] La educación, la televisión y el cine, y los espectáculos deportivos descansan sobre supuestos que no se debaten. [...] En pocas palabras, recibimos un fuerte mensaje donde los que están a cargo son los que pueden actuar, y los demás debemos aceptar las reglas básicas que constituyen el juego sin discutir. [...] Las escuelas, la televisión y el cine, y los espectáculos deportivos tienen como característica común la promoción de la competencia, y el ganar como algo muy importante, o, como dice el entrenador Vince Lombardi de los Green Bay Packers, ‘Ganar no lo es todo. Es lo único’. [...] Con frecuencia, aceptamos un núcleo común de grandes abstracciones. La mayoría de nosotros cree en cosas tales como la libertad de expresión, la igualdad y los juicios justos. Al mismo tiempo, sin embargo, diferimos cuando definimos y aplicamos esas ideas. Los jueces y los profesores de derecho presentan su propia visión sobre el derecho y el sistema legal. Aunque muchos nunca lo han escuchado o comprendido. En su lugar, los predicadores fundamentalistas o los escritores de los editoriales de los periódicos pueden distorsionar, traducir o interpretar los conceptos legales para muchos. Otros adquieren su conocimiento a través de la forma en que interpretan la escuela, la televisión y el cine, y los espectáculos deportivos]” (pp. 206, 208, 211-212, traducción propia).

Para emprender la identificación de la mediación y las PR en distintas culturales y momentos históricos, deben mirarse estos institutos desde una PAS. Esto por cuanto es frecuente analizarlos a través de un abordaje técnico-jurídico, vinculándose únicamente a criterios legales de validez y eficacia normativa. Esta práctica descuida los contextos social, histórico, cultural y político en los cuales también pueden verse inmersos estos procesos.

Al considerarse estos contextos ha sido posible identificar y determinar: a) cómo se manejan los conflictos; b) dentro del universo conflictivo, cuáles son las disputas mediables y reconciliables; c) cuál es el perfil/rol del mediador y quiénes son considerados parte; y d) qué tipo de acuerdos se pactan y cómo se les da seguimiento para su cumplimiento e implementación.

Resulta apropiado detenerse en las propuestas de antropólogos dedicados al estudio de la mediación y las PR, quienes señalan la necesidad de que los mediadores analicen los conflictos con pertinencia transcultural. Esto permite entender que las controversias no son ni falsas ni verdaderas, ni buenas ni malas, ni poco o más importantes que otras, sino que, por el contrario, constituyen un escenario de contrastes inmerso en una realidad social compleja y heterogénea donde no hay una ‘única respuesta correcta’.

El movimiento RAC toma como punto de partida el paradigma de la antropología jurídica, y aunque no termina de adoptarlo por completo, hace un esfuerzo por separarse del paradigma clásico que remite a la observación exclusiva de las formas en que el derecho maneja los conflictos. Por otro lado, la adopción parcial del paradigma antropológico amplía el espectro de análisis de las disputas en cuanto a la variedad de prácticas sociales existentes para abordar una controversia (Merry, 1987).¹¹

Asumir el paradigma antropológico permite percibir las disputas desde una concepción dinámica e influenciada por los cambios sociales. Por esta razón, resulta valioso conocer la mediación y las PR en los escenarios previos y posteriores

11 Al respecto, Merry (1987) indica que “[...] los antropólogos examinan las diversas maneras en que los conflictos son resueltos, donde el derecho representa tan solo uno de los posibles abordajes. En consecuencia, los antropólogos ven el derecho como el modo alternativo de solucionar las disputas, no al revés. Aun así, gran parte del movimiento de Resolución Alternativa de Conflictos ignora el principal aporte suministrado por la investigación antropológica referida a la acción de contender: la relación interactiva entre la resolución de disputas y la práctica cultural. Los estudios antropológicos que estudian los procesos a través de los cuales se tramitan los asuntos legales se basan en un concepto de controversia o estudio de caso como acontecimiento social, incrustado en una estructura de relaciones sociales y un mundo cultural de normas, prácticas de manejo del conflicto y principios normativos en los cuales las posiciones se encuentran enmarcadas en el desarrollo de la disputa. La disputa en sí misma es una construcción social, cuya definición cambia según la audiencia a la que se le presenta, la cual podría incluso redefinirla activamente]” (Merry, 1987, pp. 2060-2061, traducción propia).

a su incorporación, por vía de la legislación, en los sistemas jurídicos. La importancia de ubicar la mediación y las PR como formas de intervención de disputas anteriores a la consolidación del movimiento RAC y la investigación para la paz¹² reside en visibilizar la cultura como una variable que incide considerablemente en estos procesos.

Desde esta óptica, los mediadores/neutrales efectivos son aquellos que tienen la habilidad de trabajar con las partes de manera transcultural en la mesa de negociación. Además, son capaces de entrelazar las experiencias, motivaciones, razones y patrones de conducta, sobrepasando los límites culturales para arribar a un espacio de entendimiento recíproco. Esto permitiría descubrir lo que realmente se desea, lo que se está dispuesto a ceder y el cómo llegar a un acuerdo con el que los intervinientes se sientan cómodos implementándolo en sus contextos sociales y culturales particulares (Kolb & Rubin, 1997).¹³

Por esta razón, es relevante observar diversas culturas donde la mediación y las PR han tenido cabida como procesos proclives a promover el tratamiento de los conflictos de manera autocompositiva, aspecto que se analizará en el siguiente apartado.

2. La mediación y las PR vistas desde la óptica de distintas culturas

Podemos comenzar este apartado con una de las referencias más antiguas de la mediación, la cual se ha rastreado hasta la antigua China. Confucio¹⁴ concebía la mediación desde una óptica ética manifestando que la mejor manera de incidir en

12 Sobre la consolidación del movimiento RAC, véase Moreno Buján (2019). Respecto a los elementos constitutivos de la disciplina de la investigación para la paz, véase Moreno Buján (2016).

13 Cuando se tiene conciencia de la instauración de la variable cultural en la mediación y las PR, nos damos cuenta de que “las categorías culturales que pueden afectar la mediación incluyen valores, creencias, autoconceptos y reglas de interacción explícitas y tácitas. [...] El estudio de las diferencias culturales sugiere que quienes están en conflicto, por lo general, comienzan la mediación con **marcos** culturales bastante diferentes que, a su vez, forman su experiencia. Enfrentados en la mesa, estos diferentes marcos pueden llevar a malentendidos, confusión, escalada y exclusión. [...] La diversidad creciente dentro de comunidades y organizaciones, y el deseo de traer a la mesa a grupos anteriormente privados de derechos implica que, probablemente, las partes actúen según distintos entendimientos culturales. [...] Es evidente que los individuos no manifiestan la identidad cultural de manera uniforme; la socialización, educación y otras experiencias también moldean el entendimiento” (Kolb & Rubin, 1997, pp. 44-46).

14 Confucio (551 a. C.-479 a. C.) creía que “[...] la bondad innata y la perfectibilidad del hombre habían tenido fuertes implicaciones para el desarrollo del sistema político chino. La función principal de un gobernante en un Estado confucionista era educar y transformar al pueblo. Esto era idealmente alcanzado no mediante la regulación jurídica o la coerción, sino a través de las reglas de los individuos, el ejemplo moral y la mediación de disputas bajo el auspicio del emperador y sus oficiales. La teoría política confucionista hace énfasis en la resolución de los conflictos a través de la mediación, en lugar de dar cabida a la aplicación abstracta de las normas para establecer lo correcto y lo incorrecto, con la finalidad de alcanzar la armonía social]” (Bloom, s. f., traducción propia).

un conflicto era mediante la persuasión moral y el acuerdo, no bajo la coacción (Bloom, s. f.; Cohen, 1966).¹⁵

Esta perspectiva confucionista de la mediación también permeó la revolución cultural china liderada por Mao Tse-tung. Este proceso pacífico fue considerado como el método privilegiado para manejar de forma correcta las contradicciones entre las personas de su pueblo.¹⁶

Según Cohen (1966), a finales de la década de 1950, apreciando las estadísticas chinas aún incompletas, se podía inferir que existían más de 200 000 centros semioficiales de mediación comprendidos en zonas rurales y urbanas residenciales, conocidos como Comités de Mediación del Pueblo.¹⁷ En los Comités podían llegar a dirimirse millones de disputas anualmente según los cálculos del especialista, ventilándose desde conflictos vecinales hasta disputas entre entidades públicas y comunidades agrícolas, aplicándose también a las relaciones internacionales de comercio marítimo desarrolladas en Pekín.

Estos Comités se mantienen hasta la actualidad y han sido regulados a través de la Ley de Mediación del Pueblo de la República Popular China, adoptada en la Décimo Sexta Reunión del Comité Permanente del Décimo Primer Congreso

15 Las ideas esbozadas en la investigación de Cohen indican que las máximas de Confucio sobre la importancia de la mediación permearon el pensamiento previo y posterior de la República Popular China a tal punto que “[uno de los aspectos más llamativos del sistema legal de la República Popular China consiste en la inusual importancia de la mediación en la resolución de las disputas. El juicio e incluso el arbitraje se consideran como últimos recursos en la China comunista, porque esos métodos, por definición, ponen fin a las controversias sin el consentimiento de las partes]” (Cohen, 1966, p. 1201, traducción propia).

16 Véase el discurso pronunciado por Mao Tse-tung el 27 de febrero de 1957 en la Décimo Primera Sesión (ampliada) de la Conferencia Suprema de Estado, titulado: “Sobre el correcto manejo de las contradicciones en el seno del pueblo”, publicado posteriormente en el *Diario del Pueblo*, con algunas adiciones y correcciones, el 19 de junio de 1957.

17 Lubman (1967) apunta que los Comités de Mediación del Pueblo de la República Popular China se gestaron en el contexto de la gran reforma legal anunciada por el Partido Comunista Chino a mediados del año 1952. Inicialmente, lo que se pretendía de la mediación era aplicarla junto con el concepto de trabajo legal de masas, el cual se implementó en las llamadas áreas liberadas antes de 1949 donde “[...] los jueces deberían dejar sus oficinas y dirigirse a los pueblos para mediar en vez de decidir sobre las disputas. Durante la campaña, los cuerpos legales de toda China organizaron y dirigieron a las masas a la mediación. Los cuerpos judiciales fueron instruidos para clasificar los casos según la materia y para seleccionar mediadores activistas de entre los grupos particularmente adaptados para resolver los casos. [...] Las nuevas instituciones de mediación para resolver conflictos recibieron muchos elogios. Los mediadores fueron ensalzados por dirigirse directamente a las partes para investigar las causas y circunstancias de las disputas. [A pesar de estos esfuerzos] (...) La mediación era desordenada y puesta en marcha con insuficiente preparación, y con frecuencia los juzgados descuidaron la asistencia a los mediadores. [Por estas y otras razones] (...) en marzo de 1954, se promulgaron en Pekín las ‘reglas provisionales’ para la organización nacional de los Comités de Mediación del Pueblo. Los comités fueron seleccionados para ‘promover la solución oportuna de las disputas civiles, fortalecer la educación de las personas en patriotismo y observancia de la ley, y promover la unión entre las personas con el objetivo de beneficiar los esfuerzos del pueblo para la producción y construcción nacional]’ (Lubman, 1967, pp. 1315-1318, traducción propia).

Nacional Popular de la República Popular China, celebrada el 28 de agosto de 2010 y que entró en vigor el 1° de enero de 2011.

Precisar el impacto de la filosofía confucionista en la mediación es fundamental, ya que su uso en la cultura china se extiende desde la China tradicional (gobernada por distintas dinastías imperiales —finalizando este período histórico con la dinastía Ching (1644-1912)—) hasta la China comunista. Esto es importante porque revela la práctica del proceso de forma constante e ininterrumpida en la sociedad china. A pesar de los intensos cambios sociopolíticos sufridos a través del tiempo, la mediación se sigue utilizando en esta cultura, pues se le sigue concibiendo como el método idóneo para dilucidar sobre los conflictos.

De acuerdo con el enfoque de Cohen (1966), desde la mirada confucionista, el proceso legal heterocompositivo (juicio) no fue uno de los mayores logros de la civilización china, pero se ideó como una necesidad a pesar de lo deshonrosa que significara su utilización en esta cultura. Acudir a los estrados judiciales a ventilar un conflicto, aun cuando se tuviera una causa legítima, era considerado como pérdida del honor.¹⁸

En el mismo sentido, puede notarse el uso preponderante de la mediación en la cultura japonesa. A los ojos de los japoneses, en su cultura existe una aversión al litigio. Esta preferencia refleja el aborrecimiento popular hacia un sistema de justicia formal plagado de múltiples barreras procesales. Para Haley (1978), los japoneses tienen una predilección por la intervención informal de las disputas y la discusión de los conflictos en ámbitos reservados a la vida privada.¹⁹

18 Explica el autor que “[una demanda simboliza una ruptura en la armonía natural que se pensaba existía en los asuntos humanos. El derecho había sido avalado por la coerción, por lo tanto, contaminado a los ojos de los confucionistas. Su visión era la de pensar que la óptima resolución de la mayoría de las disputas se lograría no por el ejercicio de la fuerza soberana, sino por la persuasión moral. Además, el juicio lleva a la litigiosidad y a la desvergonzada preocupación por el interés propio en detrimento de los intereses de la sociedad. Los valores confucionistas hacían énfasis no en los derechos de los individuos, sino en el funcionamiento del orden social, la conservación del grupo. (...) La armonía fue destacada entre estas ideas. Una vez que había sido perturbada, la mejor manera de ser restaurada era a través del acuerdo. Si alguien se sentía agraviado, la ética confucionista enseñaba que era mejor ‘sufrir un poco’ y suavizar el asunto por encima de hacer un escándalo y promover mayor discordia. Si a alguien se le reconocía estar claramente en su derecho en una disputa, era mejor ser compasivo con la parte ofensora y establecer un ejemplo del tipo de cooperación que fomenta la solidaridad grupal en vez de insistir en la deuda del ofensor y alejarlo aún más del grupo]” (Cohen, 1966, pp. 1206-1207, traducción propia).

19 Según lo indicado por Haley (1978), “[estas actitudes suelen estar comúnmente reforzadas por la inclinación de los japoneses hacia la resolución de los conflictos mediante el acuerdo, la desconfianza en las soluciones tajantes de ‘todo o nada’ y el sinsabor de las disputas públicas y sus formas de resolución. [Además] (...) la persistencia en preservar la tradición de mantener relaciones interpersonales cooperativas hace que se vuelva indeseable cualquier delimitación definitiva sobre derechos y obligaciones a través del juicio. Presentar una demanda ha significado lanzar un ‘desafío público y la provocación de una pelea]” (pp. 359-360, traducción propia).

Aun en la época de las grandes reformas legales de la posguerra y el Japón ocupado inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, las políticas emprendidas para instaurar un poder judicial activo de corte occidental no dieron los resultados esperados. Un sistema judicial japonés preponderante en la vida de las personas fue una iniciativa, pero no cumplió los fines de influenciar los cambios sociales que requería este proceso político-jurídico.

En esta coyuntura particular, la utilización de la mediación en la cultura japonesa tiene una finalidad política. Su uso conlleva una especie de resistencia civil pacífica que desafía la existencia y permanencia de la administración de justicia formal. Sin expedientes activos, un poder judicial no puede funcionar ni mantenerse en el tiempo. A pesar de lo expuesto existen excepciones, pero no por ello la opinión sobre el sistema judicial ha cambiado. Las excepciones se refieren a casos tramitados entre los años 1970 y 1973 donde el sistema judicial japonés se vio accionado por cuatro importantes causas referidas a lesiones graves por contaminación ambiental masiva.

Los casos Toyama/enfermedad itai-itai (intoxicación masiva por cadmio en la Prefectura de Toyama), Kumamoto Minamata/enfermedad de Minamata (envenenamiento masivo por mercurio en la Prefectura de Kumamoto), Niigata Minamata/enfermedad de Minamata (envenenamiento masivo por mercurio en la Prefectura de Niigata) y Yokkaichi/enfermedad de asma de Yokkaichi (producida por la emisión de óxido de azufre en la atmósfera, que al ser inhalado produce enfermedades broncorrespiratorias graves, ocurrido en la Prefectura de Mei) se refieren a situaciones límite que provocaron la muerte de muchas personas, así como enfermedades degenerativas y deformativas a los sobrevivientes. En estos casos, la forma en que el pueblo japonés decidió lidiar con estos conflictos dice mucho sobre su cultura mediadora y también proclive a la reconciliación.

Desde la mirada occidental, estos casos ameritarían generar un precedente judicial con la imposición de las sanciones respectivas. Por el contrario, la sociedad japonesa del momento decidió actuar de otra manera. Algunas demandas fueron presentadas, aunque representaron un número muy reducido del total de víctimas. La decisión mayoritaria de los afectados fue la de no seguir la vía litigiosa para la intervención de esos conflictos.

Upham (1978), quien investigó los casos mencionados y efectuó entrevistas con varias de las víctimas, ha indicado que las actitudes y valores de las personas del ámbito legal vinculadas con estos casos —entiéndase: abogados, jueces, políticos locales y corporaciones demandadas— distaban de las conductas, acciones y valores mayoritariamente representativos de la sociedad japonesa. En este sentido, las

víctimas y sus familiares se mantuvieron más cercanos en sus comportamientos a la idiosincrasia japonesa.²⁰

Actualmente, Japón ha ido adoptando algunas conductas que pueden considerarse más occidentales, como lo sería recurrir al juicio para resolver una disputa en una temática específica. Aun así, sería erróneo admitir que, por el crecimiento de las demandas en algunas áreas, las costumbres y las tradiciones de ver a los procesos heterocompositivos como el último peldaño de las vías de intervención han cambiado.

Al respecto, Funken (2002) indica que

[aunque el número de demandas civiles tramitadas formalmente por el sistema judicial ha aumentado de forma constante desde 1983, la resolución pacífica de disputas continúa jugando un rol predominante. Los principales métodos RAC en el Japón contemporáneo son el arbitraje ('chusai'), el arreglo por acuerdo judicial ('wakai') y los programas de mediación vinculados con la administración de justicia ('chotei'). El *chotei* es el proceso RAC más popular y efectivo en Japón. En promedio, uno de cada tres expedientes civiles va a *cho-*

20 Para el autor, “[a medida que se discuten sus reacciones iniciales para el montaje del caso de daños por contaminación ambiental, los demandantes y otras víctimas revelan no solo la inseguridad económica, sino también su deseo de evadir cualquier ruptura, o autoexclusión de su grupo de pares en cualquier forma. Este miedo a la acción individual se acopla con un profundo fatalismo y predisposición para soportar las dificultades, lo cual inhibe también cualquier acción grupal de índole jurídica. (...) Así, cuando los síntomas de la ‘enfermedad rara’ aparecieron, la primera reacción de las víctimas y sus familias fue la de ocultarse. Secundariamente, hubieran deseado algún tipo de ayuda para poder lidiar con las cargas de la enfermedad, pero ni el deseo por descubrir la causa o el enojo con los responsables fueron los temas trascendentales que tenían en mente. Uno de los resultados de su vergüenza, por supuesto, fue la negativa de hacer valer los derechos legales y morales. Era más probable que la víctima aceptara su destino como merecido de alguna forma en vez de culpar a otros. (...) La combinación del fatalismo y la vergüenza como respuesta a una injusticia con una fuerte conciencia de grupo vuelve más comprensible la renuencia de las víctimas a tomar la iniciativa. Ser diferente, ya sea por una deformidad física como la causada por el envenenamiento con mercurio o cualquier otra, significa ser apartado, y en una cultura donde el grupo es todo lo que importa, esa separación es extremadamente amenazante, no solo para el individuo, sino para el grupo también. (...) La hostilidad de quienes no quisieron demandar influyó fuertemente en las eventuales actitudes de los demandantes en torno al litigio. (...) veían este paso como un último recurso, el sacrificio suicida de ellos mismos por el bien de la comunidad, una comunidad que (...) considera el sacrificio como el egoísmo. En el intento por reducir esa hostilidad, los demandantes hicieron grandes esfuerzos para convencer a las personas de que no se trataba de un mero ‘asunto familiar’ (...). Quizás la característica más notable de estos cuatro casos se refiere a las actitudes comunitarias y antiindividualistas de los participantes. El respeto por la comunidad estuvo en el corazón de la mayoría de las decisiones que tomaron no solo las víctimas y sus abogados, sino también los acusados. El miedo de las víctimas por el aislamiento y su predisposición a aceptar los estragos de la contaminación ‘por el bien del país’ fue la contraparte de la decisión de los acusados de no utilizar la ley extensamente para proteger sus intereses económicos y personales. Todas las partes se vieron sumidas en una red de obligaciones morales que permitió a la sociedad establecer grandes exigencias tanto a los individuos como a las instituciones. En este contexto, la ley estaba subordinada a esos mandatos morales y pareció no ser un desafío para ellos]” (Upham, 1978, pp. 589-593, 616, traducción propia).

tei. Alrededor del cincuenta y cinco por ciento de las mediaciones vinculadas con la administración de justicia se resuelve mediante acuerdo] (traducción propia).

Al igual que en las sociedades china y japonesa, en varios pueblos africanos está inmersa la predilección por las formas autocompositivas y reconciliatorias para intervenir las disputas. Según Gibbs (1963), quien realizó trabajo de campo en el pueblo kpelle (asentado en Liberia Central y regiones limítrofes de Guinea) entre los años 1957 y 1958, este pueblo utiliza la asamblea como proceso preferente de resolución de disputas.

La forma tradicional de asamblea kpelle tiene lugar luego de que la controversia ha sido ventilada en el hogar, acción llamada *berēi mu menī saa*, que significa ‘parlamentar en casa’. Esta intervención informal permite observar la importancia de la participación familiar en la solución del conflicto en esta cultura. Luego, las partes, sus familiares y vecinos tendrán la oportunidad de asistir a la asamblea.

Un mediador/neutral se encargará de dirigir el orden de la palabra. El ofendido es quien hablará primero y podrá ser interrumpido por el mediador o cualquier otro participante para ser interrogado, acción que se repetirá con el otro disputante. Si hubiere testigos, también tomarán la palabra y serán interrogados.

El mediador y los demás intervinientes expondrán sus puntos de vista haciendo hincapié en las faltas cometidas por ambas partes. En seguida, cuando todos los convocados han tenido la oportunidad de expresarse, el mediador comunica la opinión consensuada del grupo a los disputantes.

Esta opinión consensuada conlleva el pedido de disculpas por parte de quien ha sido considerado el mayor infractor. Las disculpas se hacen simbolizar en: prendas de vestir, monedas, arroz limpio y descascarado o una combinación de todos los anteriores. Por otro lado, quien recibe las disculpas da un centavo al ofensor, pequeña muestra que refleja su buena voluntad. También, el ofensor es ligeramente multado debiendo proporcionar ron o cerveza al mediador y quienes escucharon el caso. Luego, las bebidas son consumidas por todos los asistentes (Gibbs, 1963).²¹

21 Concretamente, la asamblea “[...] incluye a los parientes de las partes y los vecinos del barrio donde será expuesto el caso. Es un grupo completamente *ad hoc*, variando su conformación de un caso a otro. (...) La asamblea se celebra con mayor frecuencia los domingos —un día de descanso para los cristianos y no cristianos por igual— en la casa del ofendido, persona que ha solicitado la realización de la asamblea. El mediador será seleccionado por el ofendido. Quien es un pariente que también ostenta un cargo como jefe de la ciudad o es el gran anciano del barrio, y, por ende, tiene alguna habilidad en la solución de disputas. (...) El proceso inicia con la pronunciación de bendiciones por uno de los hombres de mayor edad del grupo. (...) El efecto que produce es el de unir a los participantes en una acción común previo a que comience la audiencia. La bendición focaliza la atención en la preocupación por mantener la armonía y el bienestar del grupo como un todo. (...) Los ancianos, las partes y los espectadores se sientan de manera mixta, muy juntos uno del otro (...). Esto contrasta la separación

Gibbs (1963) también hace referencia a la asamblea de vecinos del reino de Bunyoro de Uganda, la cual lleva por nombre propio *rukurato rwenzarwa* y es conocida también como asamblea nyoro. Al igual que la asamblea kpelle, la reunión la conforman parientes y vecinos de las partes para resolver conflictos de índole familiar. Así mismo, son objeto de asamblea las desavenencias que surjan con personas extrañas —en parentesco y vecindad— relacionadas con: peleas, robos, hurtos, falsas acusaciones y deudas.²²

Por otro lado, en otros pueblos africanos existe la filosofía *ubuntu*, que conlleva una forma de vida orientada por la preeminencia de una sociedad colectivista y hace hincapié en la necesidad de mantener relaciones interpersonales armoniosas en el tiempo. Aquí, la comunidad juega un rol protagónico en el devenir de los individuos. Según West (2014), los valores de la armonía y el cuidado del otro son sus ejes éticos. Así, esta forma de conducirse en sociedad abarca desde las relaciones familiares hasta el mundo de los negocios.

Para Bennet (2011), el concepto de *ubuntu* no es traducible a otros idiomas en abstracto y para ser comprendido cabalmente deben considerarse formas y contextos específicos a fin de entender su sentido. El vocablo constituye un préstamo léxico o extranjerismo proveniente del pueblo zulú (asentado mayoritariamente en Sudáfrica, así como en menor densidad poblacional en Mozambique, Zambia y Zimbabue). Por esta razón, el autor insiste en hablar sobre los usos del *ubuntu* en detrimento de su categórica conceptualización.

Para poder explicar *ubuntu*, es necesario relacionarlo con acciones concretas. Cuando se hace la pregunta: ¿qué es *ubuntu*?, las personas consultadas remiten a experiencias personales, anécdotas familiares y vecinales para explicar la práctica concreta de esta filosofía de vida. Esta vinculación con el mundo interior,

espacial verticalizada entre las partes y los jueces en la sala de juicio. El mediador, aun cuando es un jefe, no viste sus túnicas. A él y a los hombres de mayor de edad se les proporcionarán sillas como se haría en cualquier otra ocasión. (...) [Al finalizar] el gran anciano pronuncia nuevamente bendiciones y da gracias por la restauración de la armonía dentro del grupo, y pide que todos continúen actuando con buena voluntad y unidad]" (Gibbs, 1963, pp. 3-4, traducción propia).

22 La reseña que hace Gibbs (1963) de la asamblea nyoro proviene de la mención del trabajo de campo desarrollado por el antropólogo social John Beattie con el pueblo nyoro (asentado en Uganda occidental). Beattie (1959) indica que esta asamblea está basada en el alto valor que tienen las relaciones vecinales para este pueblo donde "[...] los tribunales vecinales (...) consisten simplemente en la reunión de un grupo de vecinos que son convocados *ad hoc* para intervenir una disputa. Solo llega a existir cuando es convocada, no existe la membresía permanente. Cualquiera puede acudir a ella, siempre y cuando sea un hombre cabeza de familia y persona respetable, la base de la representación es la relación de vecindad en detrimento del parentesco o el linaje. (...) La reconciliación más que el castigo del ofensor es el objetivo. (...) los tribunales vecinales deben su gran relevancia social al festín comunal donde se comparten los alimentos y la cerveza, que es la forma adecuada de concluir la reunión, esta exhibe la importancia tradicional de festejar en Bunyoro como la manera que por excelencia expresa las buenas relaciones de vecindad y su restauración cuando se han quebrantado]" (p. 84, traducción propia).

la familia y la comunidad para definir y practicar el concepto es lo que le da a *ubuntu* una trascendencia en el tiempo, ya que es sensible y flexible a los cambios socioculturales en el acontecer de los pueblos que lo practican.

Bennet (2011) presenta en su investigación una línea histórica sobre los usos y aplicación de *ubuntu*, logrando rastrear, primeramente, un discurso emitido a nivel nacional (en la década de 1920) por el movimiento de liberación cultural zulú llamado Inkatha YaKwaZulu como parte de una campaña para promover los valores zulúes.

También, se señala como momento histórico relevante en la historia sudafricana la incorporación de *ubuntu* en la Constitución Política Interina de 1993, la cual propició la abolición del *apartheid* y la victoria, por amplia mayoría, de Nelson Rolihlahla Mandela como presidente de Sudáfrica en las elecciones de 1994, así como el establecimiento de los múltiples procesos de reconciliación iniciados en 1995 a raíz de las graves violaciones a los derechos humanos que produjo el régimen del *apartheid*.

Bennett (2011) apunta que la incorporación de *ubuntu* en la Constitución Política Interina constituyó el primer uso oficial de un término africano en el derecho sudafricano y permitió sentar las bases de la nueva sociedad de Sudáfrica, ya que esta filosofía de vida “[...] supone algo más profundo que la igualdad de trato o el juego limpio (*fair play*). También, obliga al individuo a ‘dar el mismo respeto, dignidad, valor y aceptación a cada miembro de la comunidad’. Más importante aún, regula el ejercicio de los derechos haciendo énfasis en los valores que establecen el compartir, la corresponsabilidad y el disfrute mutuo de los derechos por parte de todos]” (Bennet, 2011, p. 52, traducción propia).

La filosofía *ubuntu* resulta de importancia capital en la historia reciente de Sudáfrica, porque brindó la plataforma ética sobre la cual se conformaría y consolidaría la Comisión para la Verdad y la Reconciliación, la cual fue implementada a través de la Ley 34: Ley de Promoción de la Unidad Nacional y la Reconciliación de 1995.²³

Según el ejemplo anterior, sumado a las experiencias de las asambleas comunitarias *kpelle* y *nyoro*, puede afirmarse que las culturas africanas referidas tienen estructuras comunitarias de especial relevancia en la intervención de las disputas. Entienden que una disputa entre dos individuos puede llegar a afectar gravemente a toda la colectividad, de ahí que la intervención grupal de las controversias tenga como objetivo el resguardo de las relaciones familiares y de vecindad.

23 Promulgada por el Parlamento sudafricano el 19 de julio de 1995, entró en vigencia el 1º de diciembre del mismo año.

Esta forma particular de intervenir los conflictos también se encuentra en otras culturas, donde la preservación de las relaciones familiares y comunitarias se considera muy valiosa. Tal es el caso del pueblo rom, oriundo del subcontinente indio y de condición nómada, que como ejemplo de un pueblo ‘transnacionalizado’ y ‘desterritorializado’ se mantiene unido alrededor del mundo a través de la *Kriss Romani* o *Romanya*, concebida como la forma autóctona y correcta de abordar las disputas en este pueblo.

La particularidad que ha caracterizado al pueblo rom radica en su desapego por el territorio, que viene a ser sustituido por “[...] los valores fundamentales de supervivencia [que] están condicionados principalmente a la itinerancia, además de la unidad familiar, la descendencia, el respeto a la ley propia, a la tradición oral y a la constante transformación de las estrategias económicas” (Armendáriz García, 2004, p. 159).

El desplazamiento constante a través del tiempo le ha permitido a los romá generar y mantener fuertes lazos familiares y comunitarios, así como un compromiso con la tradición oral, los usos y las costumbres propias como baluarte de la identidad comunitaria. La importancia dada a la palabra y su transmisión oral también se hace sentir en la esfera de la intervención de las disputas.

La *Kriss Romani*, como cuerpo jurídico que engloba las formas, institutos, valores y costumbres para abordar los conflictos que se suscitan en las relaciones sociales de los romá, es la que ha permitido la conservación de este pueblo a través del tiempo.

El objetivo de la discusión de los conflictos para los romá reside sobre la base de generar consensos para restaurar la armonía grupal lo más rápido posible. Esto se hace por medio de la puesta en marcha del *divano*²⁴ (Rojas Venegas, 2004) como instancia informal. En caso de que la controversia subsista, se procedería con la conformación de la *Kriss*²⁵ (Rojas Venegas, 2004). Luego, si este proceso tampoco

24 Este proceso se convoca “cuando un conflicto emerge entre diferentes *visiti* (linajes) o *kumpeniyi* (campamentos) [...]. [es un] procedimiento informal de resolución de conflictos entre los distintos clanes, que no requiere de la conformación de una *Kriss* y que consiste básicamente en aconsejar al infractor que abandone la conducta indebida por medio de una serie de discursos, historias y vivencias personales. Ahora, si la controversia no es resuelta por esta instancia o el problema es más serio, como en actos de violencia física, robo o adulterio, se hace necesario convocar a la instancia formal, la *Kriss*” (Rojas Venegas, 2004, p. 180).

25 La *Kriss* “[...] está compuesta por miembros de toda la comunidad y para participar directamente en ella, se debe poseer un reconocido status [...]. Una vez iniciado el debate, cada uno de los implicados expone en forma personal el conflicto. La *Kriss* puede asegurar la honestidad de los interesados mediante la invocación del poder mágico de *mule* (espíritus de los muertos que pueden tomar represalias contra los vivos) o mediante juramento. [...] El *Krisnitori* [quien dirige la *Kriss*] tiene como misión principal lograr el acuerdo entre las partes dado que la *Romaniya* es de carácter conciliador y de función eminentemente cohesionadora. [...] es categórica e irrefutable y de un rigorismo que incide fundamentalmente en la unidad de los *romá*, [...] contiene aspectos sagrados que conducen a los *romá* a llevar sus vidas de manera apropiada mediante el alcance de un estado de pureza (prevención de la contaminación). [...] su gran propósito es alcanzar un estado de balance o *kintala*, que complazca a los espíritus de los ancestros o *mule*” (Rojas Venegas, 2004, pp. 182-183).

surte los efectos deseados, puede llegarse a la aplicación de la sanción máxima llamada *rigate*, que, mediante la declaración de *marimé* (persona impura o contaminada, según el efecto que ha tenido en la comunidad la infracción de una norma social particular), conlleva el destierro —temporal o permanente dependiendo del caso— de la comunidad.

Existen otras colectividades altamente cohesionadas en torno a las prácticas de intervención pacífica de disputas. Tal es el caso de la mayoría de los pueblos originarios de América, quienes manejan un concepto de comunidad integral. Esta noción va más allá de una red de relaciones sociales y tiene estrecha vinculación con el territorio ancestral y la naturaleza.

Menchú (2004) indica que —refiriéndose a la cultura y cosmovisión de los pueblos indígenas de ascendencia maya asentados en Mesoamérica— la armonía entre los valores de la familia, el territorio y la naturaleza en los que se ubican, así como la comunidad y la espiritualidad, son los elementos que permiten generar un diálogo constructivo, respetuoso del otro y viable para el tratamiento de las disputas.²⁶

Este tipo de cosmovisión también está presente en el pueblo oglala sioux —integrante de la Gran Nación Sioux (asentada, en su mayoría, en el Estado de Dakota del Sur de Estados Unidos de América)—, el cual se relaciona con su contexto a través de un concepto autóctono de paz. Su percepción integral del universo conlleva ver los conflictos como asuntos que no pueden ser analizados únicamente en el plano individual.

Por el contrario, las disputas deben tratarse con la participación de la comunidad, ya que la armonía comunitaria se encuentra en juego y al haberse fracturado debe ser restablecida. Tal afirmación se ve cristalizada en el siguiente famoso refrán de Alce Negro (Black Elk), quien fue un *wichasha wakan* (médico en idioma lakota sioux) de la Nación Sioux:

26 Estos aspectos se orientan a “[...] ver cuáles son los anhelos integrales que podemos desarrollar y cuáles son las perspectivas, desde donde nos veremos nosotros mismos. [...] la inmensa mayoría de nuestra gente tiene todavía una familia. Los más pobres de este mundo son los que ya no tienen familia, no cuentan con un núcleo familiar, son errantes en el planeta. [...] tenemos todavía un pedazo de tierra [...]. Muchos viven encajonados en edificios de los grandes paquetes del desarrollo, lo que llaman civilización. Ellos no tienen raíces, ni tampoco la energía que produce alguien que posee un pedazo de terreno. [...] la mayoría de nuestros pueblos vive en la orilla de los bosques, árboles y cerros, todavía se conocen las energías más fuertes de las piedras, de los ríos y de los caminos, donde la historia reposa de alguna manera. [...] tenemos la oportunidad de estar al lado de otras manifestaciones de vida, ésas que los seres humanos olvidan cada día. [...] todavía tenemos una comunidad. Ésta es muy importante, porque impide que nos sintamos solos. Al mismo tiempo es un complemento y una compañía en el quehacer diario. [...] Esto se amarra con la espiritualidad, porque sin una fuerte dosis de espiritualidad estos pueblos serían el recuerdo de una civilización pasada, probablemente escrita en piedras, libros o códices. [...] Entonces, si en un mismo espacio ocurre todo, seguramente se genera una visión integral del mundo, en la vida y en la obligación personal y colectiva” (Menchú, 2004, pp. 50-53).

[**La Verdadera Paz.** La primera paz, que es la más importante, es la que se encuentra dentro de las almas de las personas cuando se dan cuenta de su relación, su unidad con el universo y todos sus poderes, y cuando se enteran de que en el centro del universo yace Wakan-Taka (El Gran Espíritu), y que ese centro está realmente en todas partes, incluso dentro de cada uno de nosotros. Esta es la paz auténtica, y las demás no son más que reflejos de esta. La segunda paz, es aquella que se da entre dos individuos, y la tercera es la que se da entre dos naciones. Pero, sobre todo, debes comprender que nunca podrá haber paz entre las naciones hasta que se conozca la paz verdadera, que, como lo he dicho muchas veces, está dentro de las almas de los hombres] (Black Elk, 1863-1950, traducción propia).

En la Nación Navajo (asentada en los Estados de Arizona, Nuevo México y Utah de Estados Unidos de América) también se encuentra este concepto profundo de paz, reflejado en las dos fuerzas dinámicas del derecho consuetudinario navajo: *K'e* y *K'ei*²⁷ (Zion & Bluehouse, 1993).

Además del *K'e* y *K'ei* como fuerzas organizadoras de las relaciones sociales navajo, existe el proceso de solución de disputas conocido como *Hozhooji Naat'aanii*²⁸ (Metoui, 2007). Este proceso remite a la construcción de planes de paz que son llevados a la práctica mediante la guía de un *naat'aanii* (facilitador del proceso), quien por sus fuertes y reconocidas relaciones *K'e* y *K'ei* cuenta con las habilidades para liderar un plan de paz que conduzca al restablecimiento de la armonía colectiva.

Conforme con Zion y Bluehouse (1993), este proceso es al mismo tiempo un método para restaurar la armonía (*hozho*) perdida entre los disputantes y una

27 La fuerza *K'e* obedece a la preeminencia de los valores de “[...] la compasión, la cooperación, la amabilidad, el altruismo, el carácter pacífico y todos los demás valores positivos que crean una intensa, difundida y duradera solidaridad. (...) es una parte esencial del sistema de clanes y es la dinámica que lo hace funcionar como un sistema jurídico horizontal y con perspectiva de resolución pacífica de disputas. [A su vez, *K'ei* como segunda fuerza está referida al] (...) sistema de clanes en lo que concierne a las relaciones entre los descendientes y grupos de parientes a los que una persona está vinculada, unida por las virtudes del *K'e*. Así, los navajos conocen e interactúan con sus parientes, impulsados por los fuertes valores que crea la solidaridad navaja. Esos valores son virtudes que se convertirán en un cemento emocional para unir y arraigar el individuo al clan y el clan al individuo]” (Zion & Bluehouse, 1993, p. 329, traducción propia).

28 El *Hozhooji Naat'aanii* ha sido definido como una forma de intervención pacífica y restaurativa de las disputas, la cual “[...] facilita el diálogo entre las partes que tienen un conflicto y los miembros de la comunidad en general con el fin de alcanzar una justa y equitativa solución. El propósito (...) es restaurar a ambos disputantes y a la comunidad al estado de armonía, o *hozho*, a través de la solución del conflicto. Como en la mayoría de los procesos de justicia restaurativa de los pueblos nativos americanos, el *Hozhooji Naat'aanii* no se centra en el castigo del mal actuar]” (Metoui, 2007, p. 529, traducción propia).

ceremonia religiosa. La cosmovisión navajo entiende la armonía desde una concepción holística, donde la realidad social está asociada con el universo y sus fuerzas creadoras. Así, la restauración de la armonía entre las partes pasa por los aspectos de la relación intrapersonal —en su dimensión espiritual— y las relaciones interpersonales con el clan de pertenencia y la comunidad.

Seguidamente, el tercero neutral contempla el análisis que han efectuado los disputantes en torno a: las canciones, las oraciones, las primeras escrituras y las narrativas de trayectorias (*journey narratives*) de su pueblo. El objetivo consiste en identificar las violaciones a los valores navajo que suscitaron la ruptura de la armonía y el sobreviniente conflicto.

Lo que se pretende es extraer de este cúmulo de conocimientos y experiencias comunitarias aquellos usos prácticos que pudieran ser aplicados a la controversia particular, conformando la actuación futura —el acuerdo— con los valores navajo. Una vez restaurada la armonía, los contendientes pueden volver a relacionarse con ellos mismos, entre sí y con la comunidad.

La perspectiva reconciliatoria y restauradora de los conflictos sociales también se encuentra arraigada en la cultura de los pueblos odawa y ojibwa. Estos pueblos están asentados en la Grand Traverse Band of Ottawa and Chippewa Indians, territorio federativo ubicado en el Estado de Michigan de Estados Unidos de América.

El proceso mediante el cual se construye la paz en el pueblo odawa se conoce como *Mnaweejeendiwin* en su idioma natal, donde tienen participación los disputantes, los familiares y amigos de ambas partes y otros miembros de la comunidad con el apoyo de un facilitador de paz (Metoui, 2007).²⁹

Otra parte del pueblo ojibwa (asentado en el territorio ancestral de Hollow Water, localizado al este del lago Winnipeg en Canadá) utiliza el método del Círculo Comunitario de Sanación Holística (CHCH), cuyo método de solución de disputas tiene una finalidad decolonial. Históricamente, a este pueblo le fueron impuestas formas de intervención de los conflictos contrarias a sus valores, prácticas ancestrales y en abierta oposición a las maneras de construir y desarrollar sus relaciones sociales.

29 Generalmente, este proceso inicia con “[...] una ceremonia tradicional de apertura en donde los participantes se detienen para orar y acatar otras prácticas rituales, tal como la quema de salvia o hierba dulce. Los disputantes y los demás intervinientes son impulsados a hablar libremente, trabajando hacia un entendimiento común del problema en cuestión y construyendo un sentido de comunidad a lo interno del círculo de paz. El facilitador no limita la duración de la sesión, permitiéndose continuar a lo largo de varias sesiones si es necesario. (...) Proceder con el *Mnaweejeendiwin* sin las limitaciones del tiempo es un aspecto importante del éxito del proceso. Cuando culmina la sesión y se ha alcanzado una solución, las partes se comprometen mediante una especie de contrato conmemorando el acuerdo construido durante el *Mnaweejeendiwin*]” (Metoui, 2007, p. 531, traducción propia).

Desde la década de los años noventa del siglo xx, este proceso se ha utilizado —especialmente— para promover la reconciliación y la sanación en casos de agresión sexual. Además, cuenta con distintas etapas que garantizan la intervención de los ofensores, las víctimas y la comunidad a la que ambos pertenecen. Su eje transversal remite a la preeminencia del Círculo Sagrado —método ancestral en el que se basa el modelo CHCH— y las sagradas enseñanzas de los ojibwa (Sivell-Ferri et al., 1997).³⁰

El proceso se compone de trece círculos sagrados, los cuales se desarrollan por separado cuando las partes aún no cuentan con las habilidades para reunirse, y se realizan en conjunto cuando ya lo han logrado, esto último aplica para la intervención de agresiones sexuales. Sivell-Ferri *et al.* (1997) señalan que los círculos se desarrollan simultáneamente en los ámbitos de acción del ofensor, la víctima y la comunidad de Hollow Water, tomando en cuenta las enseñanzas ancestrales sagradas ojibwa.³¹

En Centroamérica y Suramérica, el fenómeno de la colonización tuvo el mismo impacto sobre las formas autóctonas de ventilar las disputas. Aquí, los Estados coloniales, los procesos de independencia y el adoctrinamiento religioso generaron cambios profundos en el derecho consuetudinario de los pueblos originarios, sistemas jurídicos que comprenden las prácticas de solución de conflictos y el enfoque a través del cual se les ejecuta.

La resistencia de los pueblos indígenas americanos se ve cristalizada en la sobrevivencia de las jurisdicciones consuetudinarias, entendidas como espacios sociales donde es posible conmemorar las normas ancestrales mediante la realización de ceremonias

30 Las sagradas enseñanzas de los ojibwa son siete y remiten a “[...] la honestidad, la fuerza, el respeto, la preocupación por el otro, el compartir, la sabiduría y la humildad. Estas son las enseñanzas que el Creador le dio a los pueblos aborígenes para que las siguieran. Algunos le llaman la guía para vivir. Para ser honestos, necesitamos trabajar en los cuatro aspectos de nuestro ser: emocional, mental, espiritual y físico. Sin los cuatro, no podemos funcionar como seres humanos integrales. Por eso, requerimos los círculos sagrados y las siete enseñanzas para comenzar a sanar las heridas de nuestros ancestros. La vida inicia después de que comenzamos a albergar el perdón en nuestros corazones. El viaje de la sanación empieza cuando reconocemos nuestro dolor y estamos listos para dejar ir nuestra forma negativa de pensar y sentir. (...) Por eso es que el Círculo Sagrado es tan importante en nuestra tradición. Fue una forma de vida hace muchos años, antes de que nuestros ancestros fueran heridos o abusados. (...) Lo que el Círculo Comunitario de Sanación Holística está haciendo es el Círculo Sagrado. Este está dirigido por las sagradas enseñanzas y muestra a las personas cómo practicarlo y aplicarlo en sus trayectorias diarias]” (Sivell-Ferri et al., 1997, p. 185, traducción propia).

31 Según Sivell-Ferri *et al.*, los trece círculos se desarrollan así: primer círculo (revelación de los hechos), segundo círculo (establecimiento de un ambiente seguro para la víctima), tercer círculo (la confrontación del ofensor), cuarto círculo (apoyo al cónyuge/padres), quinto círculo (apoyo a las familias y la comunidad), sexto círculo (reunión del Equipo de Evaluación con la Real Policía Montada de Canadá), séptimo círculo (círculos con el ofensor), octavo círculo (círculos con la víctima y el ofensor), noveno círculo (preparación de la familia de la víctima), décimo círculo (preparación de la familia del ofensor), décimo primer círculo (reunión especial-círculo de sentencia), décimo segundo círculo (comentarios a la sentencia) y décimo tercer círculo (ceremonia de limpieza).

específicas, dilucidar sobre conflictos individuales y colectivos, y restaurar la armonía respecto a situaciones y eventos violentos que han afectado a la comunidad.

Esto les ha permitido a los pueblos originarios la resignificación de su historia, reapropiándose de sus formas ancestrales de resolución de disputas al aplicarlas a las controversias actuales. En este orden de ideas, se pueden referenciar algunas experiencias de abordajes pacíficos de controversias presentes en diversos pueblos indígenas latinoamericanos.

Se encuentran este tipo de acciones en el pueblo ye'kuana, asentado a lo largo de los márgenes de los ríos tributarios del río Orinoco, localizándose población tanto en Venezuela como en Brasil. Según Arvelo Jiménez (1990), para los ye'kuana, los conflictos ocurren en tres contextos: el doméstico, el comunitario y el extracomunitario. Respecto a los dos primeros, existen institutos específicos para analizar las desavenencias que surjan en estos espacios.

Primero, se ubica el Círculo del Rumor. Es un método de análisis de los conflictos de índole doméstica, donde se ventilan situaciones relacionadas con: la transgresión de los deberes maritales y como miembro de la comunidad, y el incumplimiento de obligaciones económicas que suscitan los vínculos familiares. Tiene como finalidad alertar, en el seno del hogar, el deterioro de las relaciones familiares y la inobservancia de las reglas morales establecidas en el código ético ye'kuana.

En el ámbito comunitario está el Consejo de Ancianos. Se concibe como un consejo de jefes de familia que discute y decide sobre problemáticas referidas a la participación comunitaria en las diversas actividades de subsistencia, tales como: la agricultura, la cacería, la pesca, la búsqueda de materiales y la construcción de estructuras, el comercio y el ofrecimiento de servicios a otros pueblos. La participación en las actividades comunitarias se acuerda por consenso, en el que el Círculo del Rumor juega un rol protagónico como instrumento de control social para el cumplimiento de lo pactado en este consejo.

En esta línea de análisis se encuentra el pueblo aguaruna del Alto Maraón asentado en la selva amazónica peruana, ubicado geográficamente en la zona limítrofe entre Perú y Ecuador. Luego de la creación de la Organización Central de las Comunidades Aguaruna del Alto Maraón (OCCAAM) en 1975, esta entidad de carácter gremial y representativo fue ideada como una asamblea de comunidades. La entidad asumió la responsabilidad de constituirse en una instancia de análisis de conflictos, observando los intereses nativos y las normas ancestrales mediante la ejecución de los Círculos de Ancianos 'Viejos de Idea' (Ballón Aguirre, 1990).³²

32 Bajo la primera presidencia de la OCCAAM en cabeza de Salomón Katip, se comienzan a recibir solicitudes de intervención en los conflictos de las distintas familias que nuclea la entidad. Así, "Salomón Katip

En el contexto peruano también han de visibilizarse las Rondas Campesinas que funcionan en las comunidades andinas asentadas en las localidades rurales de Yanaoca en Cusco, Viques en Huancayo y El Enterrador en Bambamarca.³³ La lógica de las reuniones comunitarias incide en la toma de decisiones con base en el consenso y son una práctica que también se encuentra en las culturas originarias centro-americanas. Puede verse el caso del pueblo totonaca asentado en los Estados de Puebla y Veracruz de México, donde está presente el concepto de *reciprocidad* en las relaciones de género, domésticas, familiares y comunitarias.

Según Chenaut (1990), la vigencia de la *reciprocidad* como mandato social que regula el dar, el recibir y el devolver en las relaciones totonaca se evidencia en varias situaciones y contextos, como, por ejemplo, cuando

las tierras comunales de Papantla comenzaron a ser repartidas a fines del año 1875. En esta época los totonaca empezaron, coincidentemente, a pronunciarse en contra de diversas disposiciones gubernamentales, lo que obligó a que la división se efectuase en grandes lotes o ‘condueñazgos’. Al verse amenazada la integridad territorial y comunal, los principios de la reciprocidad que vinculaban a las diferentes comunidades totonaca, se erigieron para unificar la defensa de su identidad (Chenaut, 1990, pp. 162-163).

estableció una forma especial de tratamiento a los problemas que le llegaron. En efecto, recibidas las denuncias verbales, él pedía a quienes las llevaban que regresaran en unos días dándose tiempo así para informar del caso a los viejos aguaruna. Estos **viejos** eran personas reconocidas por su conocimiento de la forma en que se deberían resolver los conflictos entre nativos; es decir, se trataba de sabios. El día elegido —citadas las familias— se sentaban en círculo las parientes tanto del demandante como del demandado, junto con los **viejos de idea** como llaman nuestros informantes a estos hombres experimentados. Salomón iniciaba el proceso explicando los hechos del problema presentado, luego cedía la palabra a la familia denunciante, la cual —sin ningún límite— procedía a exponer su reclamo. El denunciado o alguien de su familia, en su nombre, hacía un descargo alegando todo aquello que considerara adecuado también sin límite. El círculo en el que todo esto ocurría tenía, en versión de nuestros informantes, el significado de que de allí debería nacer una solución al problema. El acto era solemne y estaba acompañado de la expectativa de otros familiares y personas, quienes rodeaban la cabaña en la que el círculo se reunía. Así, expuestos los puntos de vista de las partes, Salomón cedía el uso de la palabra a cada uno de los **viejos de idea**, quienes decían cómo se debía resolver el asunto” (Ballón Aguirre, 1990, p. 131).

33 Estas rondas son “[...] una organización de autodefensa. Comparten una identidad como ronderos, que los cohesionan y los vuelve merecedores de un tipo de reconocimiento y respeto. Se reúnen regularmente, eligen sus propias autoridades y resuelven mediante asambleas eventuales conflictos entre ronderos. Las familias de los ronderos participan de diversas maneras en esta forma de organización que, por otra parte, muestra en sus orígenes una importante influencia de los jóvenes hijos de familias campesinas, que han tenido acceso a los estudios secundarios y universitarios, y, a través de ellos, a las visiones políticas y religiosas que se debaten en el país. También han influido en su surgimiento los procesos de movilización social y las acciones de reclutamiento (levas) que realiza el ejército. [...] Los acuerdos de las asambleas comunales y de las rondas son ley entre los campesinos. Se ha llegado a ellos por acuerdos y consensos de las mayorías, que se obligan a cumplirlos y a ser sancionados en caso contrario” (Vidal, 1990, pp. 147, 150).

El principio de la *reciprocidad* totonaca constituye un instituto de cohesión comunitaria que resiste la imposición del concepto de propiedad privada y la mercantilización de la tierra. Esta costumbre abarca tanto a las personas vivas como a los difuntos del grupo familiar, mezclándose con la cohesión comunitaria a través de la importancia colectiva de la tierra. Este aspecto lo vemos reflejado en el rito del Tawilate (Chenaut, 1990).³⁴

Los totonaca también utilizan este principio como una costumbre jurídica. Este aspecto trasciende al ámbito de la intervención de las disputas, dado que la cohesión comunitaria se entiende como un mecanismo de defensa y resguardo de la identidad. El uso de formas externas para ventilar las controversias implicaría un abandono de esa defensa y resguardo, que es lo que permite mantener vigentes los valores, las reglas y las conductas que caracterizan a esta colectividad.

Por último, se hace referencia al sistema normativo del pueblo wayúu, que se encuentra asentado en la península de La Guajira de la República de Colombia y el Estado de Zulia de la República de Venezuela. En la cultura wayúu la figura del palabrero (*pütchipüüi*) resulta de vital importancia para la intervención de los conflictos, puesto que

[...] el sistema normativo de los wayúu es aplicado por un personaje, denominado en su lengua ancestral el wayüunaiki, el *pütchipüü*, término derivado de la palabra *pütchi* que significa palabra y *püü* que se refiere a las extremidades inferiores que simbolizan el andar. Como su correspondiente español, el palabrero, es la persona que lleva la palabra; el andar con la palabra. El llevar la palabra es el acto por el cual el *pütchipüüi* es comisionado por una familia agredida para comunicar a la agresora que uno de sus miembros la agredió y que, según las normas de la cultura, debe compensar y reparar el daño causado. Por regla general, un palabrero es escogido por su capacidad de persuadir a las partes a que solucionen sus conflictos; de allí que su selección parta de su habilidad y manejo de la palabra.

34 Este rito tiene como objetivo “[...] garantizar la reproducción de la comunidad como tal. [...] es la gran ceremonia para pedir por la fertilidad de la tierra y la protección del pueblo, ya que Tawilate quiere decir que ‘la gente viva, que no se enferme, que vivan los animales’. El carácter colectivo de la fiesta se manifiesta en el hecho de que toda la comunidad tiene que participar en ella; en primer lugar, coopera con dinero y bienes, ya que en esos días se consume una gran cantidad de refino, mole y tamales. Toda persona que asiste recibe comida y bebida. Y toda la noche se bailan los sones rituales, adornados los presentes con collares y coronas de flores de cempasúchil, llevando en las manos sonajas de palma trenzadas, mientras arpa y violín acompañan el monótono mover de los cuerpos” (Chenaut, 1990, pp. 168-169).

[...] Vale la pena señalar que las dos familias nunca se encuentran cara a cara; la relación es a través del palabrero, quien lleva la palabra mediadora y el *pütchipala*, la voz cantante de la familia que recibe la palabra (Polo Figueroa, 2017, pp. 46, 48).

En este sentido, el *pütchipü'üi* en su condición de tercero neutral constituye la piedra angular del sistema normativo wayúu al promover un proceso de diálogo constructivo y garantista de las costumbres, los ritos, los principios y los valores del pueblo wayúu.

Así las cosas, el *pütchipü'üi* cumple una doble funcionalidad, a saber: es un tercero neutral privilegiado respecto a la solución de las disputas de su pueblo y es un garante de la existencia y permanencia del derecho consuetudinario wayúu. Al respecto, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha incorporado el sistema jurídico wayúu aplicado por el *pütchipü'üi* en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO desde el año 2010 (UNESCO, 2010).

Según las referencias analizadas, se evidencia que existen múltiples formas de abordar los conflictos sociales en distintas culturas. Hasta lo acá expuesto, la intención ha girado en torno a identificar y describir algunos institutos de tratamiento de las controversias donde queda demostrado que la lógica heterocompositiva no es la única forma, ni la predilecta, para intervenir las disputas que emergen en el acontecer social.

Así, en el siguiente apartado se examinará el uso de la heterocomposición y su instituto clásico (el juicio) desde la perspectiva del pluralismo jurídico. Esto es importante porque busca visibilizar nuevas formas emancipadoras a través de las cuales diversas poblaciones vulnerables, respecto a su acceso a la justicia, han de acceder a mecanismos expeditos de solución de controversias.

3. La mediación y las PR desde la perspectiva del pluralismo jurídico en contraste con la lógica heterocompositiva

La forma jurídica heterocompositiva hegemónica (el juicio) ha sido inculcada y promovida en la cultura occidental durante muchísimo tiempo. En el continente americano se observa que el proceso de colonización trajo consigo la subordinación de los pueblos originarios a la ley colonial, y luego, a la ley nacional de las naciones independientes en detrimento de los sistemas jurídicos autóctonos.

Esto último ha implicado la denegación de cualquier atisbo de pluralismo jurídico³⁵ en un sentido manifiesto, plausible de coexistir en igualdad de condiciones con los sistemas jurídicos nacionales imperantes, ya que en el contexto colonial se erigió un derecho occidental dominante versus un derecho consuetudinario dominado (De Sousa Santos, 2009).

La relación dominante/dominado en los sistemas jurídicos es lo que Griffiths (1986) ha llamado pluralismo jurídico en sentido débil. Se da cuando un sistema (B) requiere de la aprobación de otro sistema (A) para surtir los efectos deseados en un tiempo y espacio social determinados.³⁶

En este sentido, De Sousa Santos (2009) indica que la intención de los sistemas jurídicos centrales, especialmente arraigados en la cultura occidental, ha sido la de reconocer —y al mismo tiempo negar aquellos órdenes jurídicos que resultan compatibles con sus intereses, y viceversa, impidiendo la práctica de valores, costumbres y reglas que atentan contra el ordenamiento jurídico central.

Por ende, el enfoque crítico que proporciona la PAS es importante porque da cuenta de la coexistencia de distintos sistemas jurídicos en un mismo tiempo y espacio determinados, sean reconocidos —o no— por los sistemas jurídicos centrales. Tal afirmación guarda relación con lo indicado por Cárcova (2006) al esbozar el desarrollo histórico del pluralismo jurídico, señalando que

la cultura de una sociedad es un complicado agregado de procesos políticos y sociales, en los que las visiones alternativas y contradictorias conviven en precario equilibrio. Con todo, es siempre posible

35 Entiéndase por este concepto la afirmación sociológica de que “[...] las sociedades contemporáneas son jurídica y judicialmente plurales. En ellas circulan no uno sino varios sistemas jurídicos y judiciales. El hecho de que sólo uno de estos sea reconocido oficialmente como tal, naturalmente afecta el modo como los otros sistemas operan en las sociedades, pero no impide que tal operación tenga lugar. Esta relativa desvinculación del derecho con respecto al Estado significa que el Estado-nación, lejos de ser la única escala natural del derecho, es una entre otras. No obstante, el Estado-nación ha sido la escala y el espacio-tiempo más central del derecho durante los últimos doscientos años, particularmente en los países del centro del sistema mundo. [...] La supremacía de la escala del Estado-nación en el análisis sociojurídico no sólo contribuyó a angostar el concepto de derecho al vincularlo con la autoridad del Estado, sino que también impregnó ciertas concepciones del pluralismo jurídico con una ideología de centralismo estatal. Éste fue el caso de la imposición colonial del derecho europeo” (De Sousa Santos, 2009, pp. 51-52).

36 Según el autor, “[...] el soberano (implícitamente) controla (o las normas básicas [*grundnorm*] del sistema jurídico lo validan, y así sucesivamente) distintos cuerpos legales para diferentes grupos de la población. En general, los grupos afectados son definidos en términos de características como la etnicidad, la religión, la nacionalidad o la geografía, y el pluralismo jurídico se justifica como una técnica para gobernar por razones pragmáticas. Dentro de un sistema jurídico pluralista de este tipo, los regímenes jurídicos paralelos dependientes del sistema jurídico estatal central son el resultado del ‘reconocimiento’ por parte del Estado de un supuesto ‘derecho consuetudinario’ preexistente de los grupos interesados. Aunque este pluralismo no está limitado a la situación colonial y poscolonial, es sin duda donde es más conocido]” (Griffiths, 1986, p. 5, traducción propia).

identificar un conjunto de creencias, actitudes, conocimientos y valores, formas de percepción del mundo, que caracterizan a una sociedad y le dan una cierta unidad como tal. Lo que la sociología americana ha llamado “comprensiones compartidas” (*shared understandings*) es lo que permite establecer un vínculo notorio entre cultura y derecho (p. 67).

De alguna manera y de forma pionera Von Savigny (2008) había alertado sobre este fenómeno visibilizando la condición histórica del derecho, idea sobre la que descansa la posibilidad de que diversas culturas puedan tener sistemas jurídicos disímiles, incluso contradictorios, en un mismo tiempo y espacio determinados.

Esto es posible, dado que el derecho ostenta un elemento político e implicando ello

[...] la dependencia en que está respecto de la vida social del pueblo. [...] todo derecho tiene su origen en aquellos usos y costumbres, a las cuales por asentimiento universal se suele dar, aunque no con gran exactitud, el nombre de Derecho consuetudinario; esto es, que el derecho se crea primero por las costumbres y las creencias populares, y luego por la jurisprudencia; siempre, por tanto, en virtud de una fuerza interior, y tácitamente activa, jamás en virtud del arbitrio de ningún legislador (Von Savigny, 2008, p. 16).

Las ideas pioneras de Von Savigny (2008) sobre considerar a las costumbres y creencias provenientes de diversos pueblos y culturas como las fuerzas activas y creadoras del derecho le permitieron a Ehrlich construir su concepto de *derecho vivo*. A través de esa definición, se visibilizó la coexistencia de un ordenamiento jurídico administrado por el Estado y otros sistemas jurídicos que no necesariamente atienden a las reglas establecidas por el aparato estatal para su real funcionamiento.

Un claro ejemplo de lo anterior remite a los casos reseñados a lo largo del primer apartado, donde ha quedado evidenciado el uso de la mediación y las PR en distintas culturas y latitudes sin que necesariamente se encontraran comprendidas y/o reguladas por los ordenamientos jurídicos estatales de turno.

Al margen de su reconocimiento normativo, se les consideró y sigue considerándose como procesos válidos para zanjar disputas porque los individuos que integran los pueblos que los utilizan los reconocen como eficaces. Ese reconocimiento popular es el que ha permitido la subsistencia y permanencia de estos métodos, en diversas latitudes a lo largo del tiempo, a pesar de su reciente legislación y/o codificación en diferentes ordenamientos jurídicos.

Desde la PAS y siguiendo a Cárcova (2006), la utilización de la mediación y las PR en detrimento de otros procesos legislados para la solución de disputas se debe en gran medida a que, “además del derecho institucionalizado, especialmente preparado para regular conflictos, existe un ‘derecho vivo’ (*lebendes Recht*), que opera para prevenirlos y que suele ser eficaz, cuando ellos acaecen, para resolverlos sin tener que acudir a ‘adjudicaciones’, es decir, a decisiones de la autoridad estatal” (p. 67).

De acuerdo con esta interpretación, la mediación y las PR vendrían a formar parte de este *derecho vivo* como procesos que permiten evadir las adjudicaciones mencionadas por el autor y siendo sustituidas por decisiones autocompositivas diseñadas por los disputantes y para la controversia particular que los convoca.

Esta coexistencia y convivencia entre diversas prácticas consuetudinarias y los sistemas jurídicos estatales puede ser explicada desde la teoría de los períodos del pluralismo jurídico propuesta por Merry (1988), a la cual De Sousa Santos (2009) ha realizado aportes muy importantes. Para la autora, debe partirse de “[...] una noción suficientemente amplia del término sistema jurídico, [dada esta condición], prácticamente toda sociedad es legalmente plural, tenga o no un pasado colonial. El pluralismo jurídico es un tema central en la reconceptualización de la relación derecho-sociedad]” (Merry, 1988, p. 869, traducción propia).

Según lo anterior, la autora identifica dos períodos en el pluralismo jurídico, a saber: a) el período clásico, focalizado en el estudio de las sociedades coloniales y poscoloniales, y los respectivos roles jurídicos asumidos en esta dinámica (colonizador versus colonizado); y b) el nuevo período, que ha implicado el análisis del pluralismo jurídico en sociedades no coloniales industrializadas donde la intención pasa por visibilizar la interacción entre grupos dominantes versus grupos dominados (Merry, 1988).

Por otro lado, De Sousa Santos (2009) incorporó un tercer período a la propuesta de Merry (1988) y lo bautizó como el período de la pluralidad jurídica posmoderna. Acá,

la diferencia entre este período y los dos anteriores estriba en que mientras antes el debate trataba de los órdenes jurídicos locales que coexistían, infraestado, en la misma escala nacional, ahora versa sobre órdenes jurídicos globales que coexisten, supraestatalmente, en el sistema mundo, tanto con el Estado como con los órdenes jurídicos infraestatales. [Constituyendo tan solo un ejemplo de este tipo de pluralismo] [...] el caso concreto de la interconexión entre

campos jurídicos globales y nacionales —esto es, el activismo judicial y los programas actuales de reforma judicial como tendencias globales y como procesos nacionales— (De Sousa Santos, 2009, p. 63).

Esta identificación de los períodos del pluralismo jurídico es sumamente útil para visibilizar la evolución espacial y temporal de los procesos RAC. A criterio de la suscrita, un período clásico mostraría las formas autóctonas de intervención de las disputas en las distintas culturas. Formas y prácticas que, a pesar de encontrarse al margen del bloque hegemónico del derecho estatal y su ideología centralista,³⁷ siguen vigentes.

Esta relación paralela —y la mayoría de las veces dicotómica— entre las formas autóctonas y hegemónicas de solución de disputas puede explicarse desde el fenómeno de la aculturación reseñado por Cárcova (2006). De acuerdo con el autor, cuando una cultura foránea se impone sobre una cultura nativa en un lugar y momento histórico determinados, la cultura foránea pretenderá absorber a la cultura ahora dominada en sus distintas expresiones, siendo una de ellas el derecho propio o autóctono (Cárcova, 2006, pp. 73-74).

En este sentido, una de las estrategias más utilizadas por las culturas foráneas dominantes ha sido la de edificar un modelo jurídico en apariencia uniforme, jerarquizado y universal, negando al mismo tiempo la coexistencia y subsistencia de otros regímenes jurídicos disímiles y diversos. Esta práctica negacionista puede entenderse desde los aportes del jurista italiano Santi Romano (citado por Cárcova, 2006), quien ya en 1918 advertía que “el Estado moderno produce un fuerte impulso hacia la unificación de todos los ordenamientos, tanto pre-estatales como anti-estatales; hacia la unificación de las diversas fuentes del derecho en una sola: la ley. Ese **impulso** produce una apariencia, que es la que el monismo expresa; pero, en realidad, los grupos infraestatales siguen existiendo y produciendo normatividad” (Cárcova, 2006, p. 71).

Esta última referencia permite avanzar y explicar lo que se consideraría un segundo momento en la evolución de los procesos RAC, el cual podría ser llamado período moderno o nuevo período, comprendido por la consolidación del movimiento RAC. Este movimiento se concibe como una respuesta crítica —y realista— ante la insatisfacción popular que provocó el fenómeno de la invasión de

37 Se entiende por esta centralidad el paradigma legal enunciado por Griffiths (1986) y al que concibe como el mandato donde “[...] el derecho es y debe ser el derecho del Estado, uniforme para todas las personas, exclusivo en detrimento de cualquier otro derecho y administrado por un único conjunto de instituciones estatales. En la medida en que existan otros órdenes normativos menores, como la Iglesia, la familia, la asociación voluntaria y la organización económica, deberán estar y de hecho están jerárquicamente subordinados al derecho y las instituciones del Estado]” (p. 3, traducción propia).

litigios —o mora judicial— en los sistemas jurídicos occidentales, especialmente en Norteamérica y Europa Central en la década de los años setenta del siglo pasado y en la última década de ese mismo siglo en Latinoamérica.³⁸

Es decir, el aparato estatal asumió la incorporación de estos institutos de resolución alternativa de controversias que antes se encontraban fuera de él, dotándolos de eficacia y generándose así efectos jurídicos tangibles en la centralidad jurídica. Es en este momento donde muchos Estados han tendido a emitir un volumen considerable de normativa orientada a regular los distintos procesos que componen el movimiento RAC, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo xx.

Por último, en el período posmoderno se encontraría el actual movimiento RAC, produciéndose diversas reformas de desjudicialización de algunos conflictos para ser administrados e intervenidos a través de variados métodos alternativos.

Lo que aún es tarea pendiente remite al desarrollo de un cuarto período a través del cual los institutos reseñados ostenten un carácter emancipatorio y permitan el ejercicio, goce y disfrute de los derechos humanos de forma casuística, donde las necesidades básicas y los intereses particulares de los involucrados sean satisfechos y se vean garantizados ‘a medida’ según el contexto y las circunstancias que los caracterizan.

Este período podría concebirse como de especialización, entendido como la necesaria evolución que iría de la generalidad de los procesos RAC actuales hacia elaboraciones especializadas sensibles a: las características de los involucrados, la temática de la controversia, el contexto y el espacio social en el que se desarrolla el conflicto.

38 Al respecto, Moreno Buján (2019) anota que “tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica, conforme las decisiones judiciales tomaron cada vez más terreno en los ámbitos socio-conflictivos, al mismo tiempo, fueron entrando en desuso formas culturales autóctonas de abordaje de las controversias. Esto refleja la necesidad compulsiva de los Estados por regular, de manera uniforme, las prácticas y formas mediante las cuales han de intervenir las disputas, promocionándose entonces los procesos heterocompositivos, administrados por los juzgados, para dirimir los conflictos sociales. [...] No es sino hasta abril de 1976, que el sistema judicial estadounidense comenzó a autoperibirse en crisis, y, así, el magistrado del Tribunal Supremo Warren E. Burger convocó la Conferencia Roscoe E. Pound: Perspectivas sobre la Justicia en el Futuro, donde se daría, como resultado, la consolidación de los procesos de resolución alternativa de conflictos como se conocen hoy en día. [...] Esta reflexión que emprendió Estados Unidos también se generó en Italia, dos años después de que se celebrara la Conferencia Pound. Para octubre de 1978, se organizó un coloquio que tuvo como principal objetivo discutir las dificultades existentes en torno al acceso y la justiciabilidad de los derechos por parte de los tribunales de justicia. El análisis de estas temáticas exigió la focalización del sistema judicial en el tratamiento de las desigualdades en el acceso a la justicia y la cantidad excesiva de casos a ser tramitados. Por estas razones, tanto en Estados Unidos como en Italia, se consideró relevante la identificación de crecientes y potenciales problemas asociados a la acción de impartir justicia y la creación de soluciones que promovieran un acceso eficaz al sistema. Entre las alternativas propuestas, se encontraba la oferta de los procesos alternativos al juicio para dirimir ciertos conflictos, quedándose en el ámbito judicial las controversias no susceptibles de ser resueltas a través de los métodos RAC” (Moreno Buján, 2019, pp. 6-9).

Conclusiones

Se puede afirmar que se ha cumplido con el objetivo de mostrar la importancia de aplicar la PAS a la comprensión de la mediación y las PR como estrategia para deconstruir el discurso jurídico hegemónico de carácter heterocompositivo, siendo que este último promueve una única manera de entender la realidad jurídica.

El análisis de distintas costumbres jurídicas provenientes de diversas culturas reafirma la existencia de una pluralidad de formas para abordar y resolver los conflictos sociales. Su visibilización promueve la posibilidad de generar políticas públicas encaminadas a un acceso a la justicia de carácter plurijurídico y multicultural, lo que vendría a incidir —de forma positiva— en las condiciones de acceso a la justicia de distintas poblaciones en condición de vulnerabilidad y exclusión.

El reconocimiento estatal de las costumbres jurídicas acá reseñadas es urgente para promover un enfoque pacífico y altamente participativo de resolución de disputas. Para muchas de las culturas identificadas, el ejercicio de sus formas autóctonas de solución de controversias implica un acto reivindicatorio de sus propias identidades.

Finalmente, es necesario que las personas conozcan la diversidad de formas a las que pueden optar para resolver sus conflictos antes de acceder al juicio. Por el contrario, insistir en el análisis jurídico disciplinar de la conflictividad social fomenta la heterocomposición, forma de intervenir los conflictos que obstaculiza el desarrollo de la pluralidad de justicias que requieren las sociedades multiculturales de nuestros días.

Referencias

- Armendáriz García, L. (2004). El proceso organizativo del pueblo rom de América: un camino para ser visibles. En Ú. Oswald Spring (Ed.), *Resolución no violenta de conflictos en sociedades indígenas y minorías* (pp. 159-171). Tlaxcala, México: Colegio de Tlaxcala A.C.-UAEM-CLAIP.
- Arvelo Jiménez, N. (1990). Organización social, control social y resolución de conflictos. Bases para la formulación y codificación del derecho consuetudinario ye'kuana. En R. Stavenhagen & D. Iturralde (Eds.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (pp. 95-115). Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

- Ballón Aguirre, F. (1990). Sistema jurídico aguaruna y positivismo. En R. Stavenhagen & D. Iturralde (Eds.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (pp. 117-139). Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Beattie, J. H. M. (1959). Neighbourliness in Bunyoro. *MAN: Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 59, 83-84.
- Bennett, T. W. (2011). Ubuntu: an African equity. *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 14(4), 30-61.
- Black Elk (1863-1950). The true peace. In *Native American wisdom: words of wisdom from Black Elk-Oglala Sioux*. Recuperado de <http://www.firstpeople.us/FP-HTML-Wisdom/BlackElk.html>
- Bloom, I. (s. f.). *Introduction to Confucian thought*. New York: Asia for Educators. An Initiative of Weatherhead East Asian Institute at Columbia University. Recuperado de http://afe.easia.columbia.edu/special/china_1000bce_confucius_intro.htm
- Caram, M. E., Eilbaum, D. T., & Risolía, M. (2010). *Mediación. Diseño de una práctica*. Buenos Aires: Librería Histórica.
- Cárcova, C. M. (2006). *La opacidad del derecho*. Madrid: Editorial Trotta.
- Chenaut, V. (1990). Costumbre y resistencia étnica. Modalidades entre los totonaca. En R. Stavenhagen & D. Iturralde (Eds.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (pp. 155-190). Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Cohen, J. A. (1966). Chinese mediation on the eve of modernization. *California Law Review*, 54(3), 1201-1226.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- Folberg, J., & Taylor, A. (1996). *Mediación. Resolución de conflictos sin litigio*. Ciudad de México: Editorial Limusa.

- Funken, K. (2002). Comparative dispute management: court-connected mediation in Japan and Germany. *German Law Journal*, 3(2). <https://doi.org/10.1017/S2071832200014759>
- Gibbs, J. L. (1963). The kpelle moot: a therapeutic model for the informal settlement of disputes. *Africa: Journal of the International African Institute*, 33(1), 1-11.
- Gioja, A. L. (1973). *Ideas para una filosofía del derecho. Tomo II*. Buenos Aires: Sucesión de Ambrosio L. Gioja.
- Griffiths, J. (1986). What is legal pluralism? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 18(24), 1-55.
- Haley, J. O. (1978). The myth of the reluctant litigant. *Journal of Japanese Studies*, 4(2), 359-390.
- Kolb, D. M., & Rubin, J. Z. (1997). La mediación a través de un prisma disciplinario. En S. Rozenblum de Horowitz (Ed.), *Mediación. Una respuesta interdisciplinaria* (pp. 39-78). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba).
- Lubman, S. (1967). Mao and mediation: politics and dispute resolution in communist China. *California Law Review*, 55(5), 1284-1359.
- Macaulay, S. (1987). Presidential address: images of law in everyday life: the lessons of school, entertainment, and spectator sports. *Law & Society Review*, 21(2), 185-218.
- Menchú, R. (2004). Culturas indígenas, cosmovisión y futuro. En Ú. Oswald Spring (Ed.), *Resolución no violenta de conflictos en sociedades indígenas y minorías* (pp. 49-61). Tlaxcala, México: Colegio de Tlaxcala A.C.-UAEM-CLAIP.
- Merry, S. (1987). Disputing without culture. *Harvard Law Review*, 100(8), 2057-2073.
- Merry, S. (1988). Legal pluralism. *Law and Society Review*, 22(5), 869-896.
- Metoui, J. (2007). Returning to the circle: the reemergence of traditional dispute resolution in Native American communities. *Journal of Dispute Resolution*, 2007(2), 517-539.
- Moreno Buján, M. (2015). *La participación de las niñas, niños y adolescentes en los procesos de mediación y reconciliación. Análisis de dos realidades sociojurídicas: Argentina y Costa Rica* (Tesis doctoral, Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina).

- Moreno Buján, M. (2016). Análisis de los conceptos de reconstrucción, resolución y reconciliación desde los postulados de la escuela Transcend de investigación para la paz. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 27(1), 33-55.
- Moreno Buján, M. (2019). La dimensión sociopolítica del movimiento de la Resolución Alternativa de Conflictos (RAC). *Revista IUS Doctrina*, 12(2), 1-27.
- Polo Figueroa, N. (2017). La palabra en la cultura wayúu. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, (30), 43-54.
- Rojas Venegas, C. A. (2004). Kriss Romani: sistema jurídico transnacional y desterritorializado del pueblo rom. En Ú. Oswald Spring (Ed.), *Resolución no violenta de conflictos en sociedades indígenas y minorías* (pp. 173-187). Tlaxcala, México: Colegio de Tlaxcala A.C.-UAEM-CLAIP.
- Sivell-Ferri, C., et al. (1997). *The four circles of Hollow Water. Aboriginal peoples collection*. Ottawa: Ministry of the Solicitor General.
- UNESCO, Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Resolución ITH/10/5.COM/CONF.202/6. Quinta sesión, 15 al 19 de noviembre de 2010, Nairobi, Kenya. Recuperado de <https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-10-5.COM-CONF.202-6-EN.pdf>
- Upham, F. K. (1978). Litigation and moral consciousness in Japan: an interpretive analysis of four Japanese pollution suits. *Law & Society Review*, 10(4), 579-619.
- Vidal, A. M. (1990). Derecho oficial y derecho campesino en el mundo andino. En R. Stavenhagen & D. Iturralde (Eds.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (pp. 141-153). Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Von Savigny, F. K. (2008). *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y para la ciencia del derecho*. Granada, España: Editorial Comares.
- West, A. (2014). Ubuntu and business ethics: problems, perspectives and prospects. *Journal of Business Ethics*, 121(1), 47-61.
- Zaffaroni, E. R. (2012). *Crímenes de masas*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Zion, J. W., & Bluehouse, P. (1993). Hozhooji Naat'aanii: the Navajo justice and harmony ceremony. *Mediation Quarterly*, 10(4), 327-337.