

Universidad Mayor de San Simón
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Instituto de Investigaciones

Subversiones

Revista de investigación

**Mireya Sánchez Echevarría
Jimmy Delgado Villca
Marbin Mosquera Coca
Xavier Albó Corrons**

**Coordinadora: Sonia Castro Escalante
Año 2 - N° 3
Diciembre 2012**

Agalma Ediciones

Universidad Mayor de San Simón
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Instituto de Investigaciones

Subversiones
Revista de investigación
Nº 3

Mireya Sánchez Echevarría
Jimmy Delgado Villca
Marbín Mosquera Coca
Xavier Albó Corrons

Coordinación: Sonia Castro Escalante

Agalma Ediciones

Subversiones

Revista de investigación

Año 2, N° 3, diciembre de 2012

Dr. Greby Rioja: Decano

Lic. Kathia Cladera: Directora Académica

Universidad Mayor de San Simón

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Instituto de Investigaciones

Directora del Instituto de Investigaciones: Sonia Castro Escalante

Plaza Sucre Campus Central

Teléfono: (591) - 4 - 4543013

Correo electrónico: iihce@hum.umss.edu.bo

Página Web: <http://www.hum.umss.edu.bo/instituto>

Casilla: 992

Cochabamba-Bolivia

Coordinación de la publicación: Sonia Castro Escalante

© Instituto de Investigaciones

© Unidad de Postgrado

D.L.: 2-3-104-09P.O.

ISSN: 2307-0374

Diseño de la portada: Andrea Vargas Calle

Diagramación de la portada: Bismar Chávez

Edición: Sonia Castro Escalante, Luis Moya S.-Agalma Ediciones

Diagramación: Luis Moya S.

Impresión: Industrias Gráficas "J.V." Editora. Colombia N° 617

Cochabamba-Bolivia

Prohibida su venta

Subversiones

Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Autores:

Mireya Sánchez Echevarría
Jimmy Delgado Vilca
Marbín Mosquera Coca
Xavier Albó Corrons

Comité editorial:

Fernando Galindo Céspedes
César Mercado Castro
Jimena Salinas Valdivieso
Alcides Calla Sotomayor
Sonia Castro Escalante
Luis Moya Salguero

Las opiniones y posturas de los autores no representan al Comité Editorial de la revista *Subversiones*.

La Dirección y el equipo del Instituto de Investigaciones (IIHCE), en el marco de la investigación "*Interculturalidad en las prácticas de Justicia Ordinaria e Indígena Originaria Campesina: Caso de los Tribunales de Sentencia y comunidades de la Zona Andina del departamento de Cochabamba*", cuyo resultado parcial son los presentes artículos, expresan su agradecimiento a:

Directores de la Gestión 2011

Profesor Joaquín Toco Yucra, Director Distrital de Educación de Morochata

Profesor Pastor Ordoñez Aguilar, Director de la U. E. Gíldaro Antezana, de Chinchiri, a su plantel docente y alumnado.

Profesor Juan de Dios Salas Rodríguez, Director de la U. E. René Barrientos, de Piusilla, a su plantel docente y alumnado.

Al plantel docente y alumnado de la U. E. Mariano Baptista, de Morochata.

Directores de la Gestión 2012

Profesor Clímaco Mena Tórrez, Director Distrital de Educación de Morochata.

Profesora Teodora Callahuara Mamani, Directora de la U. E. Mariano Baptista, a su plantel docente y alumnado.

Profesora Marlen Colque Segovia, Directora de la U. E. René Barrientos, a su plantel docente y alumnado.

Profesor Freddy Alegre Triveño, Directora de la U. E. Gíldaro Antezana, a su plantel docente y alumnado.

En especial, a:

Lic. Jorge Ponce, Director de la Dirección Distrital de Educación de Cochabamba.

Lic. José Luis Sánchez Rossel, Técnico de la Dirección Distrital de Morochata.

Emmanuelle Piccoli, Ph. D. Investigadora de la Universidad de Lovaina - Bélgica.

Contenido

Presentación	11
Reflexiones Teóricas	15
Mujer Indígena: una aproximación al recorrido histórico de la justicia comunitaria (Mireya Sánchez Echevarría)	17
Introducción	17
1. Los inicios: la justicia indígena en la época del incario bajo una mirada de género	19
1.1. El Imperio Incaico	20
1.2. La vida cotidiana de la mujer en el Incario	21
1.2.1. Algunas disquisiciones	25
1.3. Legislación penal de los incas y su incidencia en la mujer.....	28
2. El trastocamiento: la justicia en la época de la colonia	32
2.1. Una brevísima contextualización de la época colonial	32
2.2. La vida cotidiana de la mujer indígena con la llegada de los conquistadores	34
2.3. El pluralismo jurídico de la Colonia	36
2.4. La mujer indígena en el Sistema Legal de la Corona.....	38
3. El monismo legal: el derecho positivo y la consolidación de lo foráneo en la república	40
3.1. La oligarquía criolla y la negación de lo indígena	41
3.2. Las leyes republicanas: su carácter “homogeneizante”, “civilizatorio” y pervivencia de la Justicia Comunitaria.....	43
3.3. Vida cotidiana de la Mujer Indígena en la República	45
3.4. La mujer: una menor de edad.....	48

4. De vuelta al pluralismo legal: visibilizar el camino recorrido 49

4.1. El camino recorrido..... 49

4.2. Algunas definiciones importantes 51

4.3. La actual situación de la mujer en las comunidades indígenas: conflictos y avances 52

Conclusiones 57

Bibliografía 60

Aplicaciones..... 67

Percepciones y significados de la Justicia Comunitaria en jóvenes estudiantes de Nivel Secundario de Morochata

(Jimmy Delgado Vilca) 69

Introducción 70

1. Contextualización del Municipio de Morochata..... 73

2. Abordaje histórico de la Justicia Comunitaria..... 75

3. Los jóvenes escolares como actores sociales..... 78

4. Percepción de la Policía como instancia operativa de la Justicia Ordinaria 79

4.1. Caracterización de la Policía y su imagen institucional..... 79

4.2. Opinión de los jóvenes de Morochata sobre la Policía 84

5. Percepción de la Justicia Comunitaria 88

5.1. Definición y caracterización de la Justicia Comunitaria..... 88

5.2. Dirigente Comunal 92

5.3. Percepción de los jóvenes sobre la Justicia Comunitaria..... 95

6. Razones de elección tanto de la Justicia Comunitaria como de la Justicia Ordinaria..... 99

7. Conclusiones 107

Bibliografía 110

Anexos 114

La autoridad en el sistema jurídico comunitario desde la mirada de los jóvenes de morochata *(Marbin Mosquera Coca)*..... 115

Introducción 116

1. Consideraciones metodológicas..... 117

2. La autoridad comprendida al interior de las familias..... 118

2.1. La autoridad representada en los padres 118

2.2. La edad como criterio de autoridad 120

2.3. Referente de autoridad en la familia extensa 123

3. Comprensión de la autoridad en el espacio comunal..... 124

3.1. Reconocimiento de autoridades comunales 124

3.2. Formas de elección de autoridades 125

3.3. Criterios para asumir el cargo de autoridad 128

4. Comprensión respecto a las funciones que desarrollan las autoridades 131

5. Conclusiones 134

Bibliografía 136

Experiencias de Investigación..... 139

Testimonio autobiográfico: Construcción del proyecto de investigación “Interculturalidad en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina” *(Xavier Albó Corrons)* 141

Introducción 141

Las presentaciones de rigor..... 143

1. Apuntes autobiográficos..... 144

1.1. Primeros años..... 144

1.2. Inmersiones en Bolivia: vivencias de antes y durante el 52.... 145

1.3. Profesor ¡de quechua! 146

1.4. En Pairumani, la hacienda de Patiño..... 147

1.5. El “jesuino” Albó, inspiración para Jesús Lara..... 149

1.6. Andanzas para la tesis: encontronazo con el Ministro del Interior 150

2. Complejidad y evolución de las organizaciones rurales 153

2.1. La complejidad de situaciones rurales 153

2.2. Un poco de historia: kataristas y otros 155

2.3. ¿Y las tierras bajas?..... 157

3. Justicia IOC, interculturalidad e interlegalidad 159

3.1. Algunos antecedentes históricos 159

3.2. En Convenio 169 de la OIT 161

3.3. Un parteaguas: La “Marcha Indígena” de 1990..... 162

3.4. El Banco Mundial y el proyecto de justicia comunitaria 163

3.5. La “Declaración” por antonomasia..... 165

3.6. Feliz coincidencia: La “Declaración” y el proceso constituyente.....	167
3.7. Entreverados jurídicos comunales, coloniales y sindicales.....	168
3.8. Jurisdicciones, un tema para rato	171
3.9. Los mil entreveros de la interlegalidad y de la identidad.....	177
4. Algunas pistas para el trabajo de campo.....	183

Presentación

El contenido del presente número de la *Revista Subversiones* constituye la expresión fehaciente de una experiencia de trabajo conjunto entre varios centros e institutos de investigación universitaria, que aunaron la diversidad de sus miradas y vivencias epistemológicas, para llevar a cabo la investigación “*Interculturalidad en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina: Caso de los tribunales de sentencia y comunidades de la zona andina del departamento de Cochabamba*”, con la participación del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas, el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (IIHCE) y el Centro de Investigación de Ciencia Política (CICP), gracias al apoyo financiero del Consejo Interuniversitario de Universidades Francófonas de Bélgica/ Comisión Universitaria para el Desarrollo (CIUF-CUD).

La *Revista Subversiones* N° 3, en ese sentido, ofrece a sus lectores el trabajo desplegado por el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (IIHCE), con la presentación de un estado del arte sobre el tema siempre urgente de la Mujer, dos avances preliminares de trabajo de campo, y una disertación —que incluye confesiones autobiográficas— del connotado antropólogo Xavier Albó.

La primera parte, *Reflexiones Teóricas*, presenta el estado del arte, “*Mujer Indígena: Una aproximación al recorrido histórico de la justicia comunitaria*”, de autoría de Mireya Sánchez Echevarría, quien hace un esfuerzo para comprender a través de la historia los procesos de justicia comunitaria en los cuales se inserta el tema de la Mujer, más específicamente el de la Mujer Indígena. Toma en cuenta cuatro momentos estructurantes: el Incario, la Colonia, la República y la actualidad.

La segunda parte, *Aplicaciones*, ofrece el trabajo de dos autores que recogen resultados preliminares —pero no por ello, menos reveladores— del trabajo de campo del sub-proyecto “*Representaciones Sociales de la Justicia Indígena Originaria Campesina en contextos escolares de la Zona Andina de Cochabamba: Caso Morochata*”, en tres unidades educativas: Mariano Baptista, de Morochata; Gíldaro Antezana, de Chinchiri, y René Barrientos, de Piusilla, pertenecientes a la Segunda Sección de la provincia Ayopaya, distante de la ciudad de Quillacollo a unas dos horas en transporte público.

En el artículo “*Percepciones y significados de la justicia comunitaria en estudiantes de secundaria de Morochata*”, cuyo autor es Jimmy Delgado Vilca, se abordan tres núcleos temáticos: el primero, referido a la Policía en cuanto a sus funciones, características, percepción de la misma en la población boliviana y jóvenes de Morochata; el segundo, sobre la Justicia Comunitaria, para lo que se planteó una definición sobre la misma, sus características, normas, sanciones y la percepción de los jóvenes sobre ella; y en tercer lugar, la elección de los jóvenes para sí mismos sobre uno de los sistemas de justicia, además de considerar estas diferencias por zona y sexo.

El segundo trabajo, de autoría de Marbin Mosquera Coca, “*La autoridad en el sistema jurídico comunitario desde la mirada de los jóvenes de Morochata*”, pretende establecer algunos rasgos respecto a la comprensión de la figura de la autoridad. Para dicho fin, el estudio se orienta por el análisis del discurso, especialmente desde los aportes de Van Dijk. La exploración de las verbalizaciones sobre la “autoridad”, a través de los enunciados verbales vertidos por los jóvenes, implica también describir las prácticas jurídicas desde donde emerge su significación, como producto de sus experiencias sociales.

En el apartado final, *Experiencias de Investigación*, se presenta una disertación de gran valor académico, de voz propia del prestigioso antropólogo Xavier Albó, “*Testimonio autobiográfico para la construcción del proyecto de investigación UMSS-CIUF*”. Albó estuvo presente, con carácter de exclusividad, en las fases preliminares del desarrollo del Proyecto, como parte de la capacitación de los investigadores para la construcción del proyecto de investigación.

No está ausente una magistral panorámica de la historia contemporánea de Bolivia, pasando del mundo andino a las tierras bajas del vasto

territorio boliviano, relatado desde la vivencia propia del antropólogo que ha estado presente en cada uno de los lugares que cita con gran elocuencia. En importantes trechos de su disertación, Albó nos traza una hoja de ruta a seguir por los investigadores en una investigación que se puso como desafío investigar los puentes a construirse para una interculturalidad en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina.

Reiteramos nuestro sincero agradecimiento al apoyo del Consejo Interuniversitario de Universidades Francófonas de Bélgica/Comisión Universitaria para el Desarrollo (CIUF-CUD); sin ese generoso apoyo no hubiera sido posible la realización de la investigación. Asimismo, nuestra gratitud a la Cooperación Sueca (ASDI) por su colaboración para que esta publicación se concrete.

Para finalizar, damos gracias al Lic. Jorge Ponce, Director de la Dirección Departamental de Educación (DDE) por comprender el alcance de nuestra investigación y autorizarnos el ingreso a las unidades educativas. De un modo especial, también, vayan unas palabras de gratitud a las y los jóvenes morachateños, a sus maestros y directores que nos abrieron las puertas y nos hicieron aprender de ellos. Esperamos haber respondido a la confianza que depositaron en nosotros al permitirnos acercarnos a sus vivencias y su realidad. Nada del apartado de *Aplicaciones* habría podido ser dicho sin ellos.

Sonia Castro Escalante
Directora del IIHCE

Cochabamba, diciembre de 2012

REFLEXIONES TEÓRICAS

Mirya Sánchez Pacheco

Introducción

El presente documento hace un esfuerzo para comprender a través de los procesos de Justicia Comunitaria en los cuales se inserta la mujer, más específicamente el de la Mujer Indígena. Para ello se parte de los momentos estructurales el Incario, la Colonia, la República y la actualidad. El objetivo es dar a conocer a través de la revisión del trabajo del contexto socio-cultural los procesos y prácticas que han permitido la actual configuración de la feminidad indígena, así como la resignación y resistencia que la conforman.

Se ha escrito el trabajo visible a la Mujer Indígena en los últimos años, en los cuales se han realizado esfuerzos por las diferentes prácticas en los últimos años, en los cuales se han realizado esfuerzos por las diferentes prácticas en los últimos años.

El presente documento es un esfuerzo por comprender a través de los procesos de Justicia Comunitaria en los cuales se inserta la mujer, más específicamente el de la Mujer Indígena. Para ello se parte de los momentos estructurales el Incario, la Colonia, la República y la actualidad.

El presente documento es un esfuerzo por comprender a través de los procesos de Justicia Comunitaria en los cuales se inserta la mujer, más específicamente el de la Mujer Indígena. Para ello se parte de los momentos estructurales el Incario, la Colonia, la República y la actualidad.

Mujer Indígena: una aproximación al recorrido histórico de la Justicia Comunitaria¹

Mireya Sánchez Echevarría*

Introducción

El presente documento hace un esfuerzo para comprender a través de la historia los procesos de Justicia Comunitaria en los cuales se inserta el tema de la mujer, más específicamente el de la Mujer Indígena. Toma en cuenta cuatro momentos estructurantes: el Incario, la Colonia, la República y la actualidad. El objetivo es develar a través de la normativa y del análisis del contexto socio-cultural, los procesos y prácticas que han permitido llegar a la actual configuración de la jurisdicción indígena originaria campesina, siguiendo el hilo conductor del tratamiento de género.

En ese sentido, el trabajo visibilizará a la Mujer Indígena en los procedimientos empleados por las diferentes justicias en cada uno de los momentos históricamente tratados; y develará no solamente las sancio-

* Es Licenciada en Filosofía y Letras con Maestría en Estudios del Desarrollo. Actualmente se desempeña como docente en las carreras de Comunicación Social, Lingüística Aplicada a la enseñanza de las Lenguas y es Investigadora del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la UMSS.

1. Si bien dentro de la Nueva Constitución Política del Estado el término ingresa como Jurisdicción Indígena Originaria Campesina en el lenguaje coloquial se sigue utilizando el de "Justicia Comunitaria".

nes y castigos para quienes cometían delitos contra las mujeres, sino también como ellas mismas fueron sujetos de punición. De esa manera, intentaremos ejercitar una mirada más clara, sin prejuicios, y sobre todo sin falsas idealizaciones y cargas de esencialismos a los procesos relacionales establecidos entre una y otra justicia a lo largo del tiempo donde se evidencian la movilidad de los cambios, y las continuas construcciones en relación al tema de la justicia originaria

Siguiendo lo indicado, nuestra primera entrada histórica remite a los inicios de la justicia en la época del Incario y muestra de modo general los antecedentes históricos de esa civilización y la forma cómo se desenvolvía en su interior la vida cotidiana de las mujeres. Este desarrollo es necesario para comprender de mejor manera las relaciones de género establecidas dentro su organización social y política. En este punto realizaremos un paréntesis para contrastar los datos recogidos con las teorías del principio de complementariedad sexual propio del pensamiento andino con el fin de encontrar coherencias y divergencias. Al finalizar, presentaremos las prohibiciones y sanciones de la justicia inca en relación a las mujeres y para ello nos basaremos en el testimonio de algunos cronistas.

En el periodo colonial contrastaremos algunos elementos importantes encontrados en el acápite anterior que constatan cierto avance de la situación de la Mujer Indígena frente a su sociedad y cultura, y veremos cómo estos, con la llegada de los conquistadores, son avasallados y destruidos provocando la desestructuración y pérdida de su identidad. En esta parte se describirá al Cabildo como un instrumento legal que regía de forma especular a los Pueblos de los Españoles y a los Pueblos de Indios, demostrando el pluralismo jurídico imperante en la Colonia y particularmente su influencia en la actualidad. Para terminar, y tomando como fuente principal las Leyes de Indias, reconstruiremos el tratamiento jurídico otorgado a los indios, pero particularmente a las mujeres indígenas.

Para el periodo republicano, inicialmente nos detendremos a revisar la ideología extranjerizante de la reducida clase dominante que permitió la construcción de la Nación boliviana negando y explotando a su mayor elemento: el indígena. Mostraremos el fin del pluralismo jurídico colonial en aras de la imposición del derecho positivo y el monismo legal, favorecedor de lo individual sobre lo comunal, cuyo objetivo además se centró en la disolución de las comunidades indígenas y la

apropiación de sus tierras. A través de la literatura indigenista visibilizaremos la pervivencia en este periodo, de la “Justicia Comunitaria” y el establecimiento de la violenta justicia de los hacendados. Bajo la misma fuente contextualizaremos la vida de las mujeres indígenas contrastando con la vida y el tratamiento judicial otorgado a las mujeres criollas o de clase alta.

Para terminar este recorrido histórico llegaremos a la actualidad, primero, recapitulando los eventos más importantes que permitieron llegar a la consolidación de los derechos indígenas y de la Justicia Comunitaria en las Constituciones Políticas del Estado de los países latinoamericanos y particularmente de Bolivia; segundo, abordando de modo general y sucinto el concepto, y finalmente describiendo la situación de la Mujer Indígena en la Justicia Comunitaria desde su conflictividad.

1. Los inicios: la justicia indígena en la época del incario bajo una mirada de género

Adentrándonos en la historia, en esta parte del trabajo nos interesa desentrañar los antecedentes históricos de la Justicia Comunitaria, y su relación o tratamiento con el tema de las mujeres en este periodo. Por ello, nos parece importante conocer cómo se estructuraba y desarrollaba el sistema legal en el Incario², que fue luego durante toda la época de la colonia referente para instaurar el pluralismo jurídico característico de las “Leyes de Indias”, pluralismo que perdió el “juris” con la instauración de la República.

Para empezar expondremos algunos aspectos de la organización del Imperio Incaico como información general y necesaria. Posteriormente, tomando como hilo conductor la vida privada de las mujeres —exhaustivamente investigada por el antropólogo Bernardo Ellefsen en “*Matrimonio y sexo en el Incario*”—, nos enteraremos de la estructura familiar, comprendiendo mejor las relaciones de género dentro su organización social y política. En este punto deberemos detenernos, para contrastar entre lo históricamente recogido y lo concebido por la actual reconstrucción de la filosofía andina, en uno de sus principios fundamentales, el de “dualidad complementaria de sexos”.

2. Nos hubiera gustado tener un panorama también, sobre el manejo de la justicia en el oriente del país correspondiente a las tribus de tierras bajas (Shimane, ayoreos, yuquis, etc.), pero dejamos para otra ocasión el estudio y análisis correspondiente que tendría que basarse en el estudio de los informes de las misiones jesuíticas en la colonia y sus rasgos sincréticos no sólo con la religión católica sino también con la evangélica, de más nueva data.

Para conocer las prohibiciones, las sanciones y los mecanismos de averiguación con que contaban los indígenas, desde un enfoque de género, nos remitiremos a la recopilación de los cronistas españoles y no españoles realizada por Idón Moisés Chivi Vargas en *“Los caminos de la descolonización por América Latina: Jurisdicción Indígena Originaria Campesina”*. En este punto también, expondremos algunos comentarios y análisis pertinentes a esta relación.

1.1. El Imperio Incaico

El Incario se desarrolló bajo un régimen dominante y teocrático, poseedor de una administración perfectamente organizada, y una burocracia estatal jerarquizada en clases que llegaba con su férreo control hasta el último de sus súbditos. Territorialmente estaba dividido en cuatro *suyus*: el *Chinchasuyo*, la región principal cuya capital era Cusco, pertenecía al grupo *Hanan* (alto); el *Collasuyo*, ubicado en el cuadrante sureste de la capital, correspondiente a la zona altiplánica, pertenecía al grupo *Hurin* (bajo); el *Antisuyo*, ubicado en la ceja de selva al noreste de la ciudad del Cusco, pertenecía al grupo *Hanan* (alto) y el *Contisuyo*, ubicado cerca a la actual Arequipa, pertenecía al grupo *Hurin* (bajo). Estos *suyus* estaban divididos en provincias (*wamani*), en las cuales existían *sayas* o partes habitadas por números variables de *ayllus*, donde cada *saya* también respetaba el principio de dualidad³ (Pease, 1991: 24).

Esta dualidad territorial se manifestaba también en su organización política: “Todas las autoridades aparecían siempre emparejadas: por ejemplo, en el caso del Inca, se propone la existencia de dos incas que gobiernan en simultáneo, un Inca *hanan* [de arriba] y un Inca *hurin* (de abajo). De igual manera, las autoridades locales se constituían dualmente, a nivel de los *ayllus*, las máximas autoridades fueron los curacas; todo *ayllu* tenía entonces dos curacas, uno *hanan* y otro *hurin*” (*Los incas del Perú*, 2012).

El *ayllu* fue la base de la organización social, sus componentes descendían de un antepasado común, por lo cual estaban unidos por lazos

3. El principio básico organizativo de la sociedad incaica fue la dualidad, basada en relaciones de parentesco. Según Franklin Pease comprendían dos parcialidades que podían ser “*hanan o urin*”, “*alaasa o massaa*”, “*uma o urco*”, “*allauca o ichoc*”; éstas se podían entender como: “alto o bajo”, “derecha o izquierda”, “masculino o femenino”, “dentro o fuera”, “cerca o lejos” y “delante o detrás”. Pease también señala que ambas mitades si bien opuestas, eran a la vez complementarias y se integraban por la reciprocidad (Véase *Los últimos incas del Cusco*).

de parentesco. Poseían ganado, tierras y agua al que todos sus miembros tenían derecho siempre y cuando cumplieran obligaciones establecidas entre ellos mismos. El curaca organizaba la producción comunal de las tierras, su almacenamiento y redistribución; el trabajo colectivo para la construcción y mantenimiento de canales, depósitos o andenes. La sociedad inca fue jerárquica y rígida. En la cúspide se encontraba el Inca, y su familia, la *Coya*, su esposa y el *Auqui*, su heredero; luego aparecía la nobleza de sangre, parientes del inca, denominados *panacas* (familia noble) y la nobleza de privilegio, conformada por personas destacadas por sus servicios (sacerdotes, *acllas* y altos jefes). En la base se encontraban los *ayllus*, que comprendían en orden jerárquico a los jefes de los pueblos conquistados (los curacas de los *ayllus*); al pueblo en general (los campesinos y artesanos); a los *mitmaquna*, grupos colonizadores; a los *yanas*, servidores del Inca y del Imperio, y por último a los *pinas*, prisioneros de guerra (*Los incas en el Ecuador*, 2012).

1.2. La vida cotidiana de la mujer en el Incario

El interés de este artículo es destacar el tratamiento otorgado a la Mujer Indígena por la justicia incaica; por ello, antes de pasar a identificar los castigos a las faltas cometidas por ellas y contra ellas, nos parece necesario mostrar un panorama general de la vida que llevaban en el Incario. Para este cometido, nos basamos en los datos proporcionados por el investigador y antropólogo Bernardo Ellefsen en su libro *“Matrimonio y sexo en el Incario”* (1989) y tomando como hilo conductor la descripción de la vida privada, develamos también la estructura familiar, la organización social e inclusive política del Incario.

Hay que tener en cuenta que en el Incario se practicaba en general la poligamia. El estatus de la mujer incaica dependía de su origen, si pertenecía a la nobleza, y del lugar que ocupaba en el matrimonio, si era la esposa principal o la concubina. Entre la gente común, las parejas se concertaban previamente entre parientes cercanos, o incluso se podían casar sin el consentimiento de los padres, si eran del mismo pueblo. La tolerancia a las relaciones prematrimoniales era cosa común, y la virginidad en la mujer era menos valorada que sus bienes y habilidades, es decir aparte de desempeñar sus labores domésticas con destreza, debía por ejemplo, saber tejer. Cada cierto tiempo, las uniones se realizaban (o eran reconocidas) a través de matrimonios colectivos, que a la vez se constituían en formas de coerción por parte del Estado para aquellos solteros renuentes a casarse, porque no se debe olvidar que solo a través

del matrimonio el hombre adquiría el estatuto de adulto. Por tanto, si no lo hacía por libre voluntad, el Estado le proveía de esposa y *chakara* (terreno) para cultivar, y de esa manera estar habilitado para tributar (Cfr. Ellefsen, 1989: 11-27).

Según afirma Hugo Guevara en *El Guamán, el puma y el Amaru: formación estructural de gobierno indígena en Ecuador*, el gobierno incaico conceptualizaba el poder no solo en término de edades relativas, aumento de población, registro civil, sino también a través de la distribución jerárquica de las mujeres: *Inti-warmis* para el sol; *mama-conas* para el inca; *acllas* para los señores, y las *havasipas* (mozas sin cuenta o mozas comunes) para el resto de la población (Bandera, 1920: 63, Cit. por Guevara, 1976: 316). Esta repartición también se la realizaba en relación a la jerarquía de los funcionarios.

Guamán Poma de Ayala nos relata que “para su servicio y aumento de la población” a los caciques y principales les tocaba cincuenta mujeres; al *huno-curaca* (señor de miriadas de unidades domésticas) treinta mujeres; al *guamanin apo* (capitán) veinte mujeres; al *uwaranca curaca*, (señor de 1000 unidades domésticas) quince mujeres; al *pisca pachaca* (señor de 500 unidades domésticas) doce mujeres; al *pisca chunca camachicoc* (señor de 50 unidades domésticas) siete mujeres; al *chuca camachicoc* (señor de 10 unidades domésticas) tres mujeres. A un indio pobre y a los mitimaes les tocaba a dos mujeres, y finalmente a los soldados de guerra, según las victorias logradas (Chivi, 2009: 19).

En aymara existía una palabra que designaba al divorcio: *halaktaña*; y estaba mal visto. Esta disolución del matrimonio solo podía ser solicitada por los hombres para divorciarse de su esposa principal, arguyendo únicamente adulterio o esterilidad (Espinoza, 1977a: 420; Cit. por Ellefsen, 1989: 29). Según Cobo: “Las concubinas, a diferencia de la esposa principal, podían ser repudiadas y dadas a otro, aunque ellas mismas no podían pedir la separación” (1963: Cit. por Ellefsen, 1998: 57). “No le era permitido a una mujer, fuese esposa legítima o concubina, huir de su marido; si lo hacía, y era concubina, enfrentaba la muerte, pero si tenía hijos, esta pena se reemplazaba por la de azotes o por el castigo que consistía en arrojar una piedra pesada sobre su espalda” (Morúa, 1946: Cit. por Ellefsen, 1998).

Cuanto más concubinas tuviese un dignatario, menores eran las responsabilidades de la esposa principal y más sus privilegios. Es más, de-

pendiendo del estatus de su esposo, ésta podía tener a su servicio músicos, danzantes, enanos, truhanes; y cuando viajaba era transportada en andas o en hamaca (Espinoza, 1977: 425, 426, 454; Cit. por Ellefsen, 1998: 33). Situación muy diferente les tocaba vivir a las mujeres comunes, y a las concubinas en general, según el cronista Cobo, estas servían a sus maridos como esclavas. Cobo relata la extrema sujeción de las mujeres al servicio del marido, plasmada no sólo en el cumplimiento de los oficios caseros, sino también en las labores de campo, en las labranzas, en las sementeras, en la edificación de sus casas, en llevar cargas, tanto cuando sus maridos caminaban en paz o en guerra. Dice Cobo: “En nada ponían los maridos las manos, en que no les ayudasen sus mujeres. Por lo cual, quien tenía acopio de ellas, se tenía por rico y de hecho lo era” (Cobo, 1963; Cit. por Ellefsen, 1998: 30-31). Por eso mismo, era excepcional que los hombres comunes pudiesen tener muchas mujeres, en general las tenían los *Kurakas* y principales, y los hombres de los estratos privilegiados como los sacerdotes, soldados profesionales, administradores y artesanos.

Estos testimonios dan cuenta de la existencia de una división sexual del trabajo distinta a la instaurada dentro del orden cultural occidental, ya que las labores desempeñadas por la mujer salen del espacio privado, lugar otorgado tradicionalmente a ella. Está claro que las mujeres no solo se limitaban a tejer y a realizar las labores del hogar, sino también a realizar trabajos externos asignados por costumbre al género masculino. Pero más que otra forma de división sexual del trabajo, nos animamos a decir que existía una sobreexplotación no reconocida a la labor de las mujeres, en la medida que los hombres no otorgaban una función compensatoria en los trabajos dentro del hogar.

Por otra parte, en el espacio público, las mujeres tenían oficios establecidos acordes a su género y reconocidos por el Estado. En sus Ordenanzas para los indios comunes, Guamán Poma de Ayala, resalta el carácter previsor del Estado en función a uno de sus principios rectores: el *ama kella* (no seas flojo), ordenando a su población no ser ociosa ni perezosa. De esa enumeración tenemos noticias de la existencia de los oficios comunes como ser: pintores (de paredes y de *quiros*⁴), decoradores, sabios, carpinteros, canteros, olleros, plateros, bordadores, sederos, labradores, pastores, tejedores, cantores, danzarines, músicos

4. Vasos de cerámica y de madera.

y otros. En esta relación, aparecen los oficios reconocidos propiamente a las mujeres como ser: costureras, panaderas, cocineras, parteras, curanderas (que arreglaban males del estómago) y los oficios sustentados por el Estado como el de las madres sustitutas (amas de huérfanos), y las nodrizas (mujeres amamantadoras) a las cuales el Estado proveía de niñas grandes (niñeras) como ayuda (Cfr. Chivi, 2009: 20).

El casamiento con hermanas paternas, no uterinas, era privilegio exclusivo de la más alta nobleza; y en cuanto al matrimonio real, la situación de la reina, como esposa principal y legítima del monarca era preeminente por el hecho de que sólo ella transmitía el linaje al marido y por tanto legitimaba el acceso al trono. Se daba importancia entonces a la descendencia matrilineal, aunque el mando absoluto recayera en manos del monarca. Es decir, sólo una hija de la reina podía legar el linaje y por tanto la legitimidad del trono, así “el heredero lo era por madre, aunque el rey no fuese el padre” (Cfr. Cieza, 1977; Poma, 1980: f. 118; Cit. por Ellefsen, 1986: 94). Por ese motivo, por tradición la coronación del nuevo rey y su matrimonio eran simultáneos (Ibíd.).

Es notable la institución del *acllawasis* o casas de escogidas. Allí residían las escogidas hijas de la nobleza incaica y provincial, y gran número de niñas del pueblo común cuya belleza fuera notable e intachable. Del *acllawasi* salían las esposas y las concubinas de la nobleza, las esposas y concubinas de las divinidades y las destinadas al sacrificio, también un numeroso grupo de ellas quedaban como esposas o concubinas del Sol y de otros dioses. Los *acllawasis* se encontraban en cada pueblo principal y cabezas de provincia, al lado del templo dedicado al Sol (Ob. Cit.: 145-150).

Contra la opinión de algunas personas e investigadores que tienden a idealizar la vida en el Incario, la investigación de Ellefsen señala claramente la existencia de prostitución. Las mujeres públicas, dice el autor, “vivían en campos en unas malas chozas, cada una de por sí y no juntas; no podían entrar en los pueblos, para que no se comunicasen con las otras mujeres” (Ob. Cit.: 317), y las llamaban *Pampayruna*, que en relación al oficio significa persona o mujer de plaza, “dando a entender que como la plaza es pública, y está dispuesta para recibir a cuantos quieren ir a ella, así lo están y son públicas para todo el mundo; en suma quiere decir mujer pública” (Ibíd.: 318).

Para finalizar este apartado, resaltamos la injerencia absoluta del Estado, en la vida de las personas. Y más aun el carácter económico de-

terminante de la presencia de la mujer, como fuerza de trabajo impaga, como ya mencionaron los diferentes cronistas.

1.2.1. Algunas disquisiciones

Este primer acercamiento a la historia incaica con una mirada de género, nos suscita algunos cuestionamientos relevantes respecto a información que solíamos dar por sentada. Nos referimos, principalmente al “principio de dualidad y complementariedad”, y más precisamente al de complementariedad sexual, que la reconstrucción de la filosofía andina —a través de los intelectuales indígenas— ha realizado.

Para muchos de ellos, nuestros antepasados constituyeron una sociedad organizada en torno a la pareja divina (sol/luna-*chacha/warmi*), y bajo los principios filosóficos del cosmos o *Pacha*, sustentados en el ejercicio alternativo del poder local de la *Marka* y sus *Ayllus*. Félix López en “*Modelo del sistema político andino*” (2007), explica el modelo de estructura político andino, constituido en base a la representación de la pareja y basado también en un pensamiento ideológico comunitario de unidad y hermandad, necesario para que el sistema de administración del poder político haga cumplir el principio del equilibrio entre el género masculino y femenino en todas las instancias y en todo ámbito. Esa sería la explicación, para que hasta el día de hoy en las *markas* y sus *ayllus* las autoridades originarias tengan la representación del *chacha warmi* (hombre mujer). Para el autor, el binomio es considerado como elemento imprescindible para desarrollar el principio de complementariedad, representando la fuerza positiva y la fuerza negativa, expresando físicamente una vida equilibrada en la sociedad, donde no se reconoce la superioridad ni la inferioridad entre uno y otro, constituyendo ambos una fuerza motriz, en la producción y desarrollo humano de las *markas* y sus *ayllus* (Cfr. López, 2007: 417). La concepción dual o binaria (*Paycha = Pacha*) se expresaría así:

Cuadro N° 1	
Chacha/Warmi	= Hombre/Mujer
Inti Tata/Phaxsi Mama	= Padre Sol/Madre Luna
Pacha kama/Pacha mama	= Orden cósmico/Madre cósmica
Alaxpacha/Akapacha	= Mundo de arriba/Mundo de aquí
Alaxasaya/Maxasaya	= Posesión de arriba/Posesión de abajo
Aransaya/Urinsaya	= Posesión de arriba/Posesión de abajo

Awti pacha/Juyphi pacha = Época de seco/Época de frío
Lapka pacha/Jallu pacha = Época de calor/Época de lluvia.

Fuente: López, 2007: 414

Con estos principios —dice el autor— los aymaras/quechuas conformaron una sociedad de trabajo y abundancia expresada en el “Suma Qamaña”, que significa “vivir bien en riqueza”, cuyo fin se encaminaba a lograr una vida comunitaria armónica (Ob. Cit.: 411-418).

Otro intelectual indigenista, Simón Yampara, considera que el concepto más próximo al “género” es el de *jaqi* (persona/pareja humana). Para comprenderlo hay conocer que es el *Pacha*, y comprender la institucionalidad del *ayllu* como casa del *jaqi* y su bienestar inserto en la *qamaña*. En la vida cotidiana, el concepto está referido al ser humano, pero también a la pareja consagrada en matrimonio, preparada así para interactuar con el *Pacha*, que en aymara significa doble, fuerza (Pa) y energía espiritual (Cha). Contempla estar preparado para interactuar con las deidades biológicas (los antepasados) y con las deidades naturales (astros, cerros, pachamama, etc.). Pero además el *jaqi*, contempla también la acción del territorio como parte orgánica y vital, que organizada políticamente responden a un gobierno diárquico (Cfr. Yampara, 2001: 45-46). Entonces, considerando esta diada, los cargos sobre el territorio son representados por la pareja; así el cargo de *mit'ani* (*iraní/arkani*) y el de comisario (*añapa/tayña*) se ejercen sobre el *sapsi*; el de alcalde de campo (*karachi/phichura*) y el de *Jilaqata* (*jilaqata/jilarata*) sobre el *ayllu*; el de *Curaca* (*Mallku/T'alla*) sobre la laya; y el de alcalde municipal (*Marka mallku/marka t'alla*) sobre la *marka* (López, 2007: 418).

Contrastando la historia relatada por Ellefsen que recoge el testimonio de los cronistas, nos damos cuenta que si bien los principios doctrinarios de complementariedad dual (*chacha/warmi*) son fundamentales en la concepción del ejercicio del poder político administrativo de las sociedades andinas, juntamente con los principios de unidad (*ayllu*), de hermandad, de reciprocidad, de complementariedad, de equilibrio, de consenso, de rotación, de intercambio, de integralidad, de abundancia, de armonía, y de trabajo; nos cuestionamos el real alcance de equidad e igualdad de la pareja constituida, particularmente en relación a la jerarquía social y política. El sistema de poligamia instaurado en el Incario, así como la situación de subordinación casi esclavitud en muchos casos de las mujeres, particularmente de las concubinas, nos permite

cuestionar los alcances de equilibrio, igualdad y relación paritaria, proclamados en la cosmovisión andina. Históricamente inclusive se puede reconocer una valoración superior y otra inferior a todos los elementos de la dualidad, bajo esos parámetros los elementos identificados como masculinos tienen más valor que los elementos identificados con lo femenino⁵.

Son las feministas principalmente, las que han cuestionado la veracidad del principio de complementariedad sexual, “una de las vacas sagradas de los estudios andinos” en palabras de Denise Arnold (1997: 452). Solamente en los últimos años, la revisión a la tesis de los sistemas de género igualitarios andinos, y las estructuras complementarias prehispánicas tienen cierta presencia en los estudios andinos.

Para nosotros contrastar no solamente la historia de la vida de las mujeres en el Incario y la vida actual que llevan las mujeres indígenas, es un parámetro que devela las contradicciones del esquema igualitario planteado particularmente por los intelectuales indígenas. Consideramos que en este aspecto, se ha producido una idealización extrema, que resulta altamente peligrosa, cuando se establece como “dogma de fe”, impidiendo su cuestionamiento y su transformación al ser piedra fundamental que estructura toda la cosmovisión andina.

Es evidente por lo expuesto aquí, y por la realidad de sujeción y subordinación en que han vivido y viven las mujeres indígenas, demostrada además en varios estudios, que la existencia de un sistema de igualdad de género, derivado de la valoración equivalente del trabajo entre los sexos en las sociedades campesinas incaicas, no pasa de ser un mito.

Por ello, consideramos importante que en el “Plan de Igualdad de Oportunidades” del país, las feministas autónomas hayan incluido en el marco teórico de la política estatal de género, el reconocimiento a la existencia de un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular; poniendo en duda la afirmación de que antes de la colonia hubiera existido un “equilibrio fundacional” en la paridad complementaria de sexos (Cfr. Vice-Ministerio de Género y Asuntos Generacionales, 2008: 11-13). El aporte fundamental al que apuntan este sector de feministas, es recuperar dicho concepto superando su mitificación, en el sentido de recuperar la complementariedad horizontal hombre-mujer como un va-

5. En cuestión territorial por ejemplo, tradicionalmente las tierras altas, (el *hanan*) son más valoradas que las tierras bajas (el *hurin*).

lor, como propósito, como “anticipación creativa” y no como categoría de realidad (Farah, 2006; Cit. por Vice-Ministerio de Género y Asuntos Generacionales, 2008: 12). La propuesta considera también trabajar las relaciones de género, desde la comunidad⁶ para, en un proceso de cuestionamiento y develación, modificarlas.

1.3. Legislación penal de los incas y su incidencia en la mujer

Cuando revisamos los documentos concernientes a este tema, lo primero que nos llamó la atención es constatar la existencia de un *Corpus Legislativo* en el Incario, es decir, de una Justicia Inca establecida en “leyes y estatutos”. Son los cronistas que nos dan a conocer la existencia de “quipus legislativos” donde se registraban las leyes que tenían en el Tawantisuyo. Los *quipus* eran elaborados y leídos por los *quipucamayocs* según relatan Polo de Ondegardo y el Padre José de Acosta. El primero de ellos respecto a estos *quipus* nos dice:

En aquella ciudad [refiriéndose al Cusco] se hallaron muchos oficiales antiguos del Inga así de religión como del gobierno y otra cosa que no pudiera creer sino la viera, que por hilos y nudos se hallan figuradas **las leyes y estatutos**, así de lo uno como de lo otro y las sucesiones de los reyes y tiempo que gobernaron y hallóse que todo lo que esto tenía a su cargo no fue poco y aún tuvo alguna claridad de los estatutos que en tiempo de cada uno se había puesto (Porras 1963: 121-122 en: Chivi 2009: 12)⁷.

También Bernardo Ellefsen, citando a Morúa, indica que “los castigos ordenados por los gobernadores incaicos estaban consignados en quipus” (1946, Ob. Cit. 1989: 284), añadiendo que “de ese modo venían a ser homogéneos en toda la extensión del Tawantinsuyo” (*Ibid.*). Bertonio, agrega un dato importante, que se refiere al término *aymara sara*, término antiguo que significaba “derecho o ley, o uso según el cual se vive, costumbre o modo de vivir” (*Ibid.*). “Es decir, *sara* era el derecho, fuese el étnico, que venía a ser el consuetudinario, o sea el estatal que era el que consignaban los *quipucamayos* incaicos” (*Ibid.*).

6. La categoría “comunidad” considera el modelo básico de organización de los pueblos indígenas y originarios, abarca en su comprensión a todas las comunidades, es otra manera de entender la sociedad, significa comprender que todo grupo humano puede hacer y construir comunidad. Aquí, el concepto se refiere a todas las colectividades sociales, comunidades territoriales urbanas y rurales, comunidades religiosas, deportivas, culturales, políticas, sindicales y de lucha, educativas y universitarias, de tiempo libre, barriales y agrícolas, comunidades generacionales, de afecto, de amistad y comunidades sexuales.

7. Las negritas son nuestras.

Como observaremos a continuación la mayoría de las leyes que rigieron al Imperio Inca, fueron de carácter penal, y dado el autoritarismo vigente normaban cada espacio de la vida de sus súbditos y estaban diseñadas para ser cumplidas y ejecutadas fielmente. Fueron leyes que condicionaron la conducta moral de los súbditos, amparadas en sus principios rectores del: *Ama Sua* (no seas ladrón), *Ama Kella* (no seas flojo), y *Ama Llulla* (no seas mentiroso), posteriormente se agregó: *Ama Wañuchy*⁸ (no seas asesino), y no seas libertino. La relación que hacen los cronistas nos permite también visualizar el control del Estado en la vida de cada uno de los súbditos; tanto es así, que se norman la moderación y las formas en el comer y el beber, sancionándose por supuesto los excesos. Era tanta la injerencia del poder estatal, que no se podía tener las puertas de las viviendas cerradas para permitir la entrada del veedor o pesquisidor oficial que indagaba inclusive las condiciones de higiene. Este personaje también controlaba y vigilaba la administración y la obediencia de los Curacas (Cfr. Avilés, 2010: 4).

El control de la vida a través de la normativa, llegaba por supuesto hasta las mujeres, cuya conducta era férreamente observada y sancionada en caso de falta, pero también por contrapartida todo acto de violencia en contra de ellas se consideraba un delito plausible de severa sanción. En cuanto a las penas y sanciones que castigaban la moral y los delitos cometidos, éstas eran muy drásticas. Por ejemplo, en el caso de cometerse adulterio, la mujer recibía la pena de muerte igual que el hombre, claro que debía probarse su acusación caso contrario el difamador era castigado⁹ ¡con la muerte! Como indica Juan de Betanzos: “[...] la mujer que se hallase [...] adúltera, (ya sea) casada o *mamacoma* como se le probase, muriese apedreada de todos fuera de la ciudad en cierto sitio...” (Betanzos; Cit. por Chivi, 2009: 13). Si el marido mataba a su esposa y al amante alegando adulterio, nada más se le desterraba por un año, en caso de matar al hombre; por la muerte de la mujer el tiempo de destierro era menor; pero si la muerte, ya sea del marido o de la esposa adúltera se daba por simple odio, sin la comprobación del adulterio, ya sea la mujer o el hombre enfrentaban la horca y el descuartizamiento (cronista anónimo; Cit. por Chivi, 2009: 15).

8. Según la página web. “Perú de Primera” al “no seas asesino” corresponden los vocablos “ama wañuchiy” que tiene una connotación del respeto por la vida. Ver: http://perudeprimera.com/web/visiones/detalle/131_5-principios-incas-para-ser-un-per-uacute-de-primera.

9. El riesgo de elevar una falsa acusación era muy grande, incluso la ley excluía como testigos a la mujer (por ser embustera, de poco corazón y cobarde) y al pobre, porque se podía “comprar” su testimonio (Guamán Poma de Ayala).

Este mismo cronista anónimo nos hace una relación ordenada y pormenorizada del homicidio y sus castigos. El asesinato —cometido fuera de la guerra, nos dice— contemplaba la más alta sanción: la muerte deshonrosa. A los parricidas y a los filicidas les correspondía la pena por descuartizamiento, a los simples asesinos, la muerte por ahorcamiento. Sin embargo, los que mataban algún niño o niña del *ayllu* (el cronista anónimo establece la diferencia lingüística), eran despeñados o apedreados. La misma pena corrían aquellos o aquellas, que hubiesen causado la muerte de una mujer embarazada de más de tres meses, o hayan provocado su mal parto, ya sea dándole hierbas, golpes o bajo cualquier otra acción. Para las muertes de los funcionarios públicos y de la familia real el castigo era ejemplarizador. Es interesante notar, que el trato otorgado al asesino de una virgen del *aclla*, era el mismo que para el asesino de un ministro del rey o un sacerdote. Y del magnicidio, el autor señala que la sanción para quien mataba al rey (el Inca), la reina (la Coya) o el príncipe heredero (el Apu), era la muerte por arrastramiento, o por asaetamiento. Posteriormente el asesino era descuartizado, su casa derrumbada y hecha muladar, sus hijos deshonorados de por vida hasta la cuarta generación (cronista anónimo; Cit por Chivi, 2009: 15).

La violación también era un delito muy grave castigado con la muerte. La única forma de escapar consistía en la aceptación de la víctima de casarse con el victimador. Lo mismo el incesto, si el padre forzaba y violaba a su hija le correspondía ser despeñado, y a ella ser puesta a servir a las *acllas*, de donde podía salir si alguien la pedía en matrimonio. El incesto entre parientes en primer y segundo grado, también era castigado con la pena de horca o apedreamiento, que se constituían en muertes deshonorosas. Hay que recordar que el matrimonio estaba prohibido entre parientes de primer grado, (primas, hermanas, sobrinas, tías e incluso comadres). El casamiento consanguíneo sólo estaba permitido al Inca. El estupro con consentimiento implicaba una fuerte sanción moral, ambos eran azotados, trasquilados y expuestos a vergüenza pública. Si no había consentimiento, o el hombre era casado y con hijos, se mandaba a éste a trabajar a las minas y ella era puesta al servicio de un templo; pero si consentían en casarse, sólo eran azotados. La moral se guardaba celosamente, por ello se contempla el castigo a la sodomía y al bestialismo con la muerte, el infractor debía ser arrastrado, ahorcado y quemado. Así también eran sancionados con la horca los alcahuetes que promocionaban estupros, incestos, y hechicerías. Existía cierta magnanimidad para los alcahuetes de adulterios a los que solamente

mandaban a trabajar a las minas o encargaban trabajos para la comunidad (Cfr. cronista anónimo, 1593; Cit. por Chivi, 2009: 15).

El comportamiento de las mujeres estaba sujeto a estricto control. Por ejemplo, las desdichadas mujeres que enviudaban, debían cubrir sus rostros durante el año de luto, y tenían prohibido volver a casarse, demostrando el resto de su vida, virtud y recogimiento, dedicándose a criar a sus hijos, a cuidar su casa, a sus haciendas y a llorar como pobres viudas que eran. El aborto se castigaba con doscientos azotes y el destierro. El tabú de la menstruación impedía a la mujer entrar a los templos, y participar mientras duraba del sacrificio a los dioses o divinidades locales. A la mujer corrompida con consentimiento, se le colgaba de los cabellos o manos en una peña dejándola morir, y al corruptor le tocaba recibir quinientos azotes y sufrir el tormento de la piedra soltada desde lo alto (Guamán Poma, Cit. por Chivi, 2009: 19).

Para finalizar este acápite, resaltamos la dureza y en algunos casos la crueldad de los castigos, así como la justicia social y el carácter de la universalidad de las leyes incaicas. Estas, aunque crueles, estaban inspiradas por un alto sentido de moralidad y rectitud. Dentro la ley incásica, no existen privilegios de clase; ni excepciones, todos reciben determinados castigos por las faltas cometidas. El mismo inca y la nobleza no están exentos de recibir castigos, aunque evidentemente, gozan de más consideraciones, pero ellos mismos deberán incluso enfrentarse a la pena máxima, la de la muerte; aunque esta viniera de forma “más honrosa”.

Lo más sorprendente en la Justicia Incaica, es la tipificación del delito de la violencia sexual y del atentado contra la vida e integridad de la niña, el niño y la mujer. Considerando que las leyes sobre la violencia de género en el mundo occidental están vigentes apenas hace unas décadas, tanto así como los derechos de los niños y niñas, y considerando el carácter patriarcal y machista de la cultura inca, nos preguntamos ¿por qué el inaudito avance de sus leyes? La respuesta tal vez paradójicamente a lo expresado anteriormente, vendría de la cosmovisión andina y del tratamiento matrilineal de la familia. Pero este es un tema que deberá estudiarse a mayor profundidad.

2. El trastocamiento: la justicia en la época de la colonia

Para este apartado intentaremos ofrecer aspectos de la vida cotidiana de la Mujer Indígena, organizados en equiparación a elementos importantes de su vida en el Incario, que permitan visibilizar el grado de desestructuración sufrido en su identidad. En el proceso comparativo podremos darnos cuenta del paso hacia el patriarcado iniciado por una sociedad patriarcal autóctona y su consolidación a través de la imposición de la sociedad patriarcal española. Continuaremos describiendo el pluralismo jurídico imperante en la Colonia que determinó una reconfiguración de las leyes incaicas por muchas otras provenientes de la nueva sociedad imperante. Mostraremos cómo la Corona Española determinó, a través de su institución jurídica administrativa expresada en el Cabildo, la reproducción especular de los Pueblos de los Españoles y los Pueblos de los Indios. Para terminar, y tomando como fuente principal las Leyes de Indias, reconstruiremos la vida jurídica del colonato, y el tratamiento otorgado a los indios, pero particularmente a la Mujer Indígena. Previamente ofreceremos una rápida contextualización de la colonia.

2.1. Una brevísima contextualización de la época colonial

Se denomina “época colonial” a los siglos comprendidos entre el descubrimiento y conquista de América hasta el periodo revolucionario que propició la independencia de los diferentes países latinoamericanos. Durante ese periodo las costumbres, la lengua y la religión traídas por los españoles se mezclaron con la cultura indígena, y luego con la africana. El proceso de colonización consolidó el dominio y control del territorio y sus pobladores de modo sistemático y permanente. Tuvo como objetivo primordial la apropiación de riquezas, generando un sistema de explotación que podría caracterizarse como de “economía extractiva”. La sociedad colonial fue una sociedad dinámica, que cambió a lo largo de los tres siglos de vigencia, el sentido y la forma de sus instituciones. Los estamentos sociales en la colonia estaban claramente diferenciados. Fueron los españoles los detentores del poder económico y político, por tanto, los únicos que tenían derecho a ejercer cargos públicos sin restricción. Los criollos, hijos de españoles nacidos en América, gozaban de los mismos privilegios económicos que los blancos, pero sólo tenían acceso a los cargos de cabildos municipales. Los mestizos eran libres y se desempeñaban como artesanos y agricul-

tores, tenían facilidades para ingresar a los centros educativos y religiosos. Dentro de esta escala, la población nativa ocupó el último peldaño, quedaba privada de muchos de sus derechos y era sometida a niveles inauditos de explotación en las minas y los cultivos, bajo un sistema de corte feudalista expresado en la encomienda¹⁰ y la mita¹¹, lo cual obligó a la corona a crear instituciones para la protección de los indígenas¹² (*Historia colonial*, s/f).

Desde un principio el papel de la iglesia católica fue preponderante. Se consolidó como la institución que más riqueza acumuló en bienes rurales y urbanos. Fue la encargada de transmitir la cultura española a los indígenas. Las comunidades religiosas enseñaron el idioma y costumbres y lentamente unificaron una gran parte de la población indígena que se comunicaban en diversas lenguas y poseían diversas creencias bajo el castellano y la fe católica. El comercio colonial se caracterizó por el monopolio de las colonias españolas en puertos, rutas, comercio exterior y buques de transporte entre colonias. Sin embargo, los comerciantes de otras nacionalidades llegaron y el contrabando se convirtió en una forma de comercio. España, al no contar con una industria fuerte para mantener el monopolio, no pudo hacer mucho ante esta nueva situación, sosteniéndose en base a fuertes y múltiples tasas impositivas (*Ibid.*).

Los cabildos fueron los primeros núcleos políticos que se instauraron en las colonias, administrando los intereses comunes del pueblo. Entre varios cabildos y ciudades se conformaba una gobernación y el señor Gobernador era el encargado de administrarlo. La unificación de varios territorios y gobernaciones consolidaban una Real Audiencia, confor-

10. La encomienda: esta institución consistió en entregar un grupo de indígenas al encomendero, persona encargada de protegerlos y catequizarlos, y éste, a la vez, los utilizaba como mano de obra en sus propias tierras. Esta institución se convirtió en algo cruel que dejó muchos muertos, por eso fue abolida en el siglo XVII. (<http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/article-139582.html>)

11. La mita: se constituyó en una modalidad de trabajo no-gratuita pero sí obligatoria para los aborígenes que, además de estar obligados a realizar trabajos forzados en climas malsanos, eran separados de sus familiares, haciendo cada vez más difícil la preservación de su raza. Por el gran número de vidas que consumió esta institución infame, se la considera la más atroz de todas. (<http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/article-139582.html>).

12. El resguardo: se convirtió en la forma más eficaz de protección al nativo. Consistía en la agrupación de un número de familias en un lugar del cual no se les podía alejar. Ellos mismos se gobernaban y respondían por su rendimiento económico. De esta forma el trabajo indígena se hizo más productivo y humano. (<http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/article-139582.html>)

mada por cinco oidores y un presidente. La Real Audiencia dependía del virreinato, y fue la autoridad máxima en las colonias. Nueva Granada, Nueva España, Perú y Río de la Plata fueron los virreinos más importantes de la época colonial. Las instituciones que ejercían el poder desde la Corona eran el Concejo de Indias, encargado de centralizar la administración, y la Casa de Contratación de Sevilla, que manejaba el comercio de alta mar (*Ibid.*).

2.2. La vida cotidiana de la mujer indígena con la llegada de los conquistadores

La violencia de la conquista española a estos territorios, rompió el orden incásico imperante. En el caso de las mujeres indígenas, el brutal sometimiento a los conquistadores y las nuevas formas de control y sujeción, las privaron de los espacios ganados en su cultura de origen. Como vimos, si bien la mujer en el Incario tenía elevados niveles de sometimiento al orden establecido y al varón, logró conservar algunos espacios importantes procedentes de una tradición más antigua. Los rituales y los escenarios como el templo, el *acllawasi*, la fiesta e incluso las normas y leyes que consideraban positivamente a la mujer y le daban un lugar específico, fueron eliminados por el sistema colonial.

Por ejemplo, para las mujeres, la institución del *acllawasi* implicaba por un lado, la tenencia de un poder simbólico y *de facto*, importante en los ritos del culto oficial; implicaba la posibilidad de obtener una mayor educación al resto de la población, y de estar dentro del circuito de poder estatal, al ser parte, a través del matrimonio, de la consolidación del poder político territorial incásico. En su interior las *Mamaconas* ostentaban un alto rango jerárquico como rectoras de esta institución, y al exterior desempeñaban su papel como sacerdotisas principales en el culto al sol y a otras divinidades femeninas. Asimismo, los *acllawasis* se constituían en importantes centros de formación. Las *acllas* recibían cuidadosa educación, sabían danzar y cantar, tejían e hilaban con arte y maestría, preparaban viandas y bebidas (elaboraban el *akja* o *chicha*), para consumo de los dioses y de los nobles, y confeccionaban la ropa para el *inca* y la *coya*. Esta educación tal como se relata en “*La comunicación antes de Colón, Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*”, comenzaba muy temprano, ya que en el Templo de la Vírgenes del Sol en Cusco (llamado también Casa de Escogidas), “había un sector especial llamado *tacquiaclla* para niñas de entre nueve y quince

años, escogidas en todo el reino por su belleza física y su talento para la música, a quienes se les enseñaba a tocar la flauta para los banquetes, matrimonios y festividades de la corte” (Pérez, 1995; Biolaños, 2007; Cit. por Beltrán, *et al.* 2008: 200).

No sólo eso, las *acllas* formaban parte del aparato estatal y coadyuvaban con sus casamientos a establecer lazos de parentescos necesarios para la consolidación del imperio; por esa razón según las leyes del *Tawantinsuyu* se encontraban al mismo nivel jerárquico que los ministros y los sacerdotes. Ya habíamos visto también, apartados arriba, que la sucesión familiar en el Incario era de tipo matrilineal, y destacábamos la posición de la *coya* como otorgadora del poder temporal al inca. En el colonato se desconoció esta transmisión familiar depositada en la mujer, imponiéndose la sucesión patrilineal, aunque la forma incásica pervivió subterráneamente hasta el siglo XIX.

Como se ve con el nuevo sistema colonial y la erradicación de los cultos ancestrales, se despojó a la mujer en el Incario de su influencia en las esferas espirituales, personales y políticas mencionadas. En todo caso, el patriarcado occidental traído por los españoles “consolidó un proceso de patriarcado *sui generis* sin existencia de propiedad privada” ya iniciado por la “sociedad protoclasista inca” (Vitale, 1987: 2), logró imponerse al conjunto de la sociedad blanca y mestiza, y aceleró el tránsito a ese régimen en las comunidades originarias, desestructurando la vida comunitaria de las mujeres.

Los españoles que impusieron el tipo de familia patriarcal, implementaron también en estas tierras la división sexual del trabajo, particularmente al sector blanco y mestizo. La ideología patriarcal de los colonizadores se fue afianzando y retroalimentando a lo largo de tres siglos a tal punto que logró imponer la falacia de que las funciones de la mujer —especialmente las de ama de casa— eran producto de una condición natural, cuando en rigor fueron el resultado de un largo proceso de condicionamiento cultural. Para las mujeres indígenas, esta nueva concepción tuvo implicancias distintas a las efectivamente laborales, ya que al interior de las comunidades no cesó de tener un papel predominante —particularmente en la economía de subsistencia— “al mantener una estrecha relación entre producción y consumo” (Cfr. Ob. Cit.: 2-3) cumpliendo tareas al interior de su hogar como fuera de él. Pero además, las mujeres indígenas, con la conquista, suplían las más de las veces, las laborales de los hombres destinados a la mita, al *pon-*

gueaje y al trabajo en las minas; ellas mismas estaban obligadas a cumplir con el *mitanaje*, donde la sobreexplotación laboral se mancomunó a la explotación sexual.

Por otra parte, con la llegada de la mentalidad judeo-cristiana de los conquistadores se sujetó a la mujer bajo cánones ideológicos establecidos muy lejanos a los parámetros culturales incásicos. Por ejemplo, dada la imagen ideal de la virgen María, se comenzó ya en este periodo a idealizar las supuestas virtudes naturales de las mujeres, destacando su función de madre protectora, sumisa, delicada, casta, es decir, se consolidó el concepto de sexo débil. En ese sentido, la tolerancia a las relaciones prematrimoniales, cosa común en el Incario, y la valoración de la mujer en relación a sus bienes y habilidades antes que a su virginidad, sucumbe ante el nuevo criterio impuesto por los españoles, cuya valoración de la mujer y su aptitud para el matrimonio pasaba indiscutiblemente por este factor. Pero principalmente, es la violencia sexual impuesta por los conquistadores y los criollos, lo que tiene efectos devastadores sobre la sexualidad de las mujeres indígenas. El embate es tan grande e influye tanto en la construcción de su identidad que aun hasta ahora no ha sido recuperado. La violencia sexual, determinó la "apropiación de su capacidad reproductiva, perdiendo paulatinamente su capacidad erótica en esta función sexual reproductora, separada del placer" (Ob. Cit.: 3).

2.3. El pluralismo jurídico de la Colonia

En cuanto a su situación legal, por un lado, la Mujer Indígena se sometió como en tiempos del Incario a su normativa a través de la administración de la justicia al interior de sus comunidades por parte de los líderes indígenas, y por otro, a los estipulados por las Leyes de Indias. Este pluralismo jurídico, caracterizado por la existencia de múltiples normas, instituciones, prácticas y creencias para la regulación y resolución de conflictos al interior de una sola jurisdicción, duró todo el colonato, y significó la pervivencia de formas semiautónomas de gobierno indígena que se desarrollaron paralelamente con las instituciones de justicia del gobierno colonial. Esta situación se refrenda en las Leyes de Indias, que regulan el manejo plural de la justicia respetando los usos y costumbres indígenas como se observa en la Ley 4 del Libro II, título I, y en la Ley 22, del Libro V, Título II (Archivo Digital de la Legislación en Perú. *Leyes de Indias*)¹³.

13. Ley 4. Que se guarden las leyes que los indios tenían antiguamente para su gobierno, y las

Las Leyes de Indias estipulan en su normativa guardar, cumplir y ejecutar las leyes y costumbres que tenían los indios, para su buen gobierno y policía, mientras éstas no estén en contradicción con la Sagrada Religión, y con esas mismas Leyes. La vigencia de las *Repúblicas de Indios* y *Repúblicas de Españoles* establecía una situación de empate gubernativo: las autoridades indígenas tenían derechos, sino iguales, por lo menos similares en jerarquía a los de la autoridad colonial y, en el caso del ejercicio judicial, éste se expresaba en la primacía de la autoridad indígena por sobre la colonial.

De ese modo llega a instituirse el cabildo indígena como resultado de la Real Ordenanza del Virrey Toledo, el cual es retocado posteriormente por las Ordenanzas de Intendentes, norma que subsiste hasta nuestros días como costumbre tradicional. El gobierno del cabildo indígena tuvo fines administrativos y tributarios, y estaba basado en la antigua comunidad de familias indígenas unidas por vínculos de sangre y de trabajo agrícola y en su organización funcionaba paralelamente al Cabildo español (Cfr. Otero, 1980: 203).

En el cabildo indígena los Alcaldes podían conocer y atender las causas civiles de los indígenas, otorgar apelaciones al corregidor cuando las causas pasaban de los diez pesos, no podían imponer pena pecuniaria que pasase de un peso, estaban facultados para prender a los hechiceros, a los esclavos fugitivos, y evitar la convivencia ilícita entre los indios antes de casarse. Debían establecer la higiene, la honestidad, las prédicas cristianas, la policía, la caridad, la asistencia a los indios enfermos, el cuidado de los huérfanos, las inspecciones de tambos. Debían también procurar el mantenimiento de los caminos, de los terrenos, la forma en que se realizaba los repartimientos y las encomiendas, el cuidado de las sementeras, el cuidado del ganado, etc. (Ibíd.). Como vimos algunas de sus funciones estaban limitadas. En las *Leyes de Indias*, en el libro VI, Título VII, de los Caciques, la Ley 13 y 15 impiden

que se hiciesen de nuevo. Ordenamos y mandamos que las leyes y costumbres, que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía, y sus costumbres observadas y guardadas después que son cristianos, y que no se encuentran con nuestra Sagrada Religión, y con las leyes de este libro, y las que han hecho y ordenado de nuevo, se guarden y ejecuten, y siendo necesario, por la presente las afirmamos y confirmamos, con tanto, que Nos podamos añadir lo que fuéremos servido, y nos pareciere que conviene al servicio de Dios Nuestro Señor, y a la Conservación y policía cristiana de los Naturales de aquellas provincias, no perjudicando a lo que tienen hecho, ni a las buenas justas costumbres y estatutos suyos (Ibíd.).

Ley 22. Que los gobernadores reconozcan la policía que los indios tuvieren, y guarden sus usos en lo que fueran contrarias a nuestra Sagrada Religión, y hagan, que cada uno ejerza bien su oficio, y la tierra esté abastecida, y limpia, y las obras reparadas (Ibíd.).

su accionar sobre causas criminales en las que se considere la pena de muerte, la mutilación de miembros, “u otro castigo atroz”, casos en los cuales la justicia estaría reservada para las Audiencias y Gobernadores, constituyéndose estas instancias en la jurisdicción suprema tanto en lo civil como en lo criminal. Estas leyes tampoco amparan las costumbres consideradas bárbaras, como aquella de sacrificar a indios e indias como acompañantes en el viaje final de sus Caciques.

El pluralismo jurídico se visibilizaba objetivamente en el ceremonial de los oficios religiosos regulado por las Ordenanzas de Toledo que ordenaba a las autoridades comunales indígenas sentarse en la iglesia por su orden en apoyo de la mano izquierda del poder celestial, reflejando especularmente el orden establecido a la derecha por los españoles. A pesar de las reformas borbónicas ya mencionadas, el sistema del Cabildo se consolidó en todas las comunidades rurales o “pueblos de indios” lo cual ha perdurado hasta nuestros días; a pesar de que las formas, cargos, funciones y sanciones fueron asimilados del cabildo español, en la actualidad, es considerado por los pueblos indígenas originarios, como parte de su acervo cultural y herencia de sus antepasados.

2.4. La mujer indígena en el Sistema Legal de la Corona

Muchas de las leyes coloniales fueron específicas en el tratamiento de género, tuvieron bastante cuidado especialmente en velar por la honestidad de las indias y contribuyeron poderosamente en la destrucción sistemática de los espacios físicos y simbólicos donde ellas habrían cobrado cierta autonomía.

La primera consigna de la Colonia fue traer a estas tierras la fe católica, por ello en el Primer Capítulo de las *Leyes de Indias* se instruye a los virreyes, presidentes y gobernadores ayudar a desarraigar las idolatrías, se ordenó destruir y quitar los ídolos y apartar a los indios de sus “falsos” sacerdotes. Por ello, ni bien comenzó la colonia se destruyeron los *acllawasis*, y se trató de exterminar de forma violenta todo tipo de idolatrías, en cuyo culto la mujer logró obtener un papel importante, particularmente en el culto a las divinidades femeninas.

Los bailes y las festividades, fueron también sujetos a estricto control. Según la ley 38, del Libro VI, Título I, se indica “que no se consientan bailes a los Indios sin licencia del Gobernador y sean con templanza y honestidad”; o la Ley 37 del mismo acápite que prescribe el

uso abusivo de las bebidas, el pulque en Mesoamérica, y la chicha en la zona andina. Obviamente, la fiesta, la música y la bebida, desencadenantes de comportamientos reprimidos, permitían en épocas del incario el encuentro libre de hombres y mujeres, inadmisibles por supuesto dentro de los rígidos preceptos cristianos. En el mismo sentido de preservar la moral y las buenas costumbres se dispone que los indios vayan vestidos, se reglamenta su indumentaria, se les prohíbe el juego, y para evitar tentaciones o abusos, que los curas tengan sirvientes menores de cuarenta años (*Leyes de Indias*, 2012).

Se dio especial énfasis en eliminar la poligamia y el amancebamiento, presente ya en las *Leyes de Burgos* de 1512. Al respecto, el *Esquema del Derecho de Familia Indiano* de Antonio Dougnac Rodríguez, señala que dichas leyes se preocuparon por convertir en matrimonio cristiano las uniones de hecho, y para evitar ese delito se impusieron penas muy severas, como el azote, el trasquilamiento, el destierro y la prohibición de juntarse con la amante, etc. (Dougnac, 2003: 45). En las *Leyes de Indias* se confirma la “pena de marco” para los “Indios amancebados”. El tratamiento para las indias es más flexible, se advierte en caso de que la mujer esté amancebada con un clérigo o un fraile, proceder a estar bien informados antes de realizar su aprensión; es más, si existía la sospecha de algún amancebamiento por parte de una india más bien esta era apremiada por los Justicias a irse a servir a sus pueblos, otorgándole un salario competente (Libro VII Título VIII Ley 7 y 8)¹⁴.

Para promover el matrimonio bendecido por la iglesia, las *Leyes de Indias* favorecen el casamiento libre entre los indios sin que ninguna Orden Real pueda impedirlo (Libro VI Título I Ley 2); eso sí, se protege a las indias del casamiento hasta que alcancen edad legítima para hacerlo (Ibíd. Ley 3) prohibiendo a los indios vender a sus hijas para que contraigan matrimonio so pena de recibir 50 azotes y de quedar inhabilitados para tener algún oficio y ser degradado si era indio principal (Libro VI Título I). Se resguarda su bienestar físico o moral estableciendo que ninguna india casada sirva en casa de español, prohibiéndose ser apremiada para este cometido, a no ser que en la misma casa sirviese su marido (Ibíd.. Título XIII). En caso de tener hijos con un español, la india podía reunirse con ellos cambiando de dirección, se prohíbe separar a los hijos de sus padres y particularmente de sus madres, por

14. A propósito, en la colonia se contempla ya la construcción de aposentos específicos en las cárceles destinados a las mujeres.

ello se prevé que los hijos de madres solteras deben permanecer con ellas. También se autoriza a la viuda volver al sitio de su origen (Ibíd. Título I).

Hay otras leyes también exclusivamente dedicadas al género femenino. Por ejemplo en el capítulo “del buen tratamiento a los indios”, se establece que las indias no debían ser encerradas para hilar y tejer el tributo de sus maridos (Libro VI Título X), aunque se tenía la mirada atenta en las reuniones de tejedoras, donde según los españoles “se comet(ían) muchas ofensas a Dios nuestro Señor”. Tampoco el cacique podía recibir como tributo a las hijas de sus súbditos, bajo la severísima pena de perder el título, el cacicazgo y de ser desterrado perpetuamente (Ibíd. Título I).

Para finalizar esta parte, solo podemos decir que ante los horrorosos excesos de la conquista española, el trato brutal y la explotación inmisericorde a la que se sometió a las poblaciones indígenas, las denuncias de Bartolomé de las Casas entre otros, que revelaron el carácter violento y represivo de la conquista, fueron asumidas por las Leyes de Indias en su redacción con un espíritu reparador y en un deseo un tanto ingenuo de poner límites a esos abusos y a esos excesos. Las Leyes de Indias denotan en su enunciación un alto ideal de justicia y protección hacia la población indígenas, pero obviamente faltó la voluntad de las autoridades españolas de hacerlas cumplir; por ello no fueron suficientes para detener la rapiña y el sometimiento de dichas poblaciones que sufrieron tremendas injusticias a partir de la conquista, injusticias que pervivieron y perviven todavía aún en nuestros días

3. El monismo legal: el derecho positivo y la consolidación de lo foráneo en la república

En esta parte del trabajo revisaremos la ideología de la oligarquía criolla y la negación de lo indígena a través del desarrollo y consolidación de un imaginario clasista fundado en la concepción “extranjerizante” de civilización y cultura. Veremos cómo este imaginario que despreciaba a lo propio “lo indígena”, dominó y construyó la Nación boliviana bajo parámetros de una superioridad racial sobre el “otro” ejerciendo la violencia del despojo con su brazo armado: el ejército.

Seguidamente, mostraremos como en ese afán de “civilización” de la clase dominante, se acabó con el pluralismo jurídico de la colonia

con leyes cuyo fin se dirigían a disolver las comunidades y la vida “barbárica” de los indígenas. Sin embargo, observaremos también que esas leyes no fueron otra cosa más que pretextos para expropiar las tierras de los comunarios y convertirlos en colonos de hacienda, continuando con las prácticas coloniales de explotación desmedida. A pesar de esos embates, a través de la literatura particularmente, visibilizaremos la pervivencia de la “Justicia Comunitaria” como modo paralelo no reconocido de establecer justicia; sin dejar de evidenciar el otro tipo de justicia surgida más allá de la reconocida e implementada por los hacendados contra sus colonos rebeldes.

Después de esta contextualización y nuevamente bajo las letras de la literatura indigenista, intentaremos pintar los rasgos más relevantes de la vida cotidiana de la Mujer Indígena en la época republicana y de principios de siglo, contrastando en esta parte y la siguiente con la vida de la mujer criolla de clase alta, y su tratamiento, o más bien, falta de tratamiento por la justicia ordinaria.

3.1. La oligarquía criolla y la negación de lo indígena

Con la Independencia llegan a América Latina el liberalismo, la noción de Estado-Nación, el modelo de Estado centralizado, la división de poderes, y el concepto igualitario del individuo ante la ley. Es de esa manera, que se rompe con el sistema de pluralismo vigente en las Leyes de Indias, y se establecen sistemas legales unitarios, basados en el principio de monismo legal. Los nuevos Estados, establecieron sus Cartas Constitucionales sin mencionar a los indígenas, negando de esa manera su existencia y sus derechos específicos. Negaron su presencia cultural, al reconocer como idioma oficial el castellano, negaron su religión, al imponer como única la católica, invisibilizaron a las autoridades indígenas y se reconocieron sólo a las estatales. Desde los primeros años de la independencia, las élites criollas les negaron la participación en la política y en la administración estatal, otorgando a los indígenas junto con las mujeres una ciudadanía de segunda clase.

¿Cuál fue la ideología de la nueva élite criolla para proceder a la negación y la desafortada explotación del indígena? Para los criollos el indígena representaba la raza inferior vencida, a la cual despreciaban profundamente, avasallaban en cualquiera de sus derechos y explotaban sistemáticamente. Según Danièle Demélas, la adopción de las teorías del darwinismo social expresó finalmente el modo de pensamiento co-

mún a la mayor parte de los dirigentes oligarcas que trataron de aplicar a la sociedad leyes científicas; en particular las de la lucha por la existencia y de la selección natural por la “supervivencia del más apto”. El darwinismo social reconocía la desigualdad entre los hombres, las razas o clases y consideraba la evolución social como una lucha permanente entre vencedores y vencidos. El éxito que tuvo a nivel local esta teoría europea radicaría, según Demélas, en que el tema de la “supervivencia del más apto” proporcionaba una visión coherente de la sociedad pluriétnica boliviana. Para los criollos, que creían ser de la raza de los conquistadores; los conceptos darwinistas sociales justificaban la opresión que ejercían sobre la mayoría de la población, ya que la dominación blanca se consideraba necesaria para mejorar perfeccionar y hacer progresar la especie humana (Demélas, 1981: 63). Así no sólo el indígena sino también el mestizo se vuelven un problema a resolver para los criollos que tienen que decidir la suerte de esta “incómoda raza de vencidos”. Gabriel René Moreno, uno de los máximos exponentes de esta teoría dice: “El indio y el mestizo no sirven estrictamente para nada en la evolución de la sociedad moderna hacia el progreso. En la lucha por la existencia deberán, tarde o temprano desaparecer bajo la dominación de los blancos de raza pura o purificada” (Ibid.: 64).

Después de la derrota del darwinismo social, los criollos volcaron la mirada a la obra de Alcides Arguedas (Pueblo Enfermo 1909), más sensible a la doctrina de la degeneración, la decadencia de las costumbres y la corrupción del hombre, que a la de la inferioridad de las razas. Es otro de los que propone proteger y educar al indio, porque es el mejor (y el único) trabajador del cual dispone el país. Arguedas piensa que las razas puras —blancas o indias— son perfectibles y tienen futuro; pero sentencia definitivamente el mestizaje —según él— elemento negativo y destructor de la nación. En Arguedas se repite —aunque en otro sentido a la teoría del darwinismo social— el odio que sentía la oligarquía por un país al que despreciaba y temía.

Para Zavaleta Mercado, autor de *Bolivia: Crecimiento de la idea nacional*, Arguedas no hace más que expresar “sentimientos entrañables y arraigados en la oligarquía boliviana, sentimientos que provienen de una vieja alienación cuyo punto de partida son los propios conquistadores”, y a esto denomina las “consignas anti-bolivianas” (Zavaleta, 1967: 26). El pensamiento de la élite boliviana hasta aquí descrito, significaría para el escritor una de las formas que ostentaba la oligarquía para practicar su propia pedagogía, que le era útil, pero que no nacía de ella

misma sino de su modo de ser antinacional; es decir, una completa alienación de la clase opresora con lo extranjero tanto en el plano económico, expresado en el latifundio y el capitalismo minero que despojaban y explotaban al indio, como en lo cultural, expresado en la xenofilia esencial de la oligarquía boliviana, que se extranjeriza. Según él dos fueron las principales prácticas que el Estado oligárquico utilizó para construir su concepto de nación, consistente en la exclusión y negación de la gran masa poblacional del país. La primera de ellas, el sistema demoformalista, una democracia basada en el voto calificado, que reducía la participación electoral al uno por ciento de la población; y la segunda, que se expresaba en su rostro represivo, constituido por un ejército de casta, con cuya ayuda se empeñó en destruir las comunidades aplastando con violencia cualquier levantamiento de los comunarios, no solo ya para apoderarse de los despojos de los vencidos, sino para quebrar definitivamente una estructura reacia —el *ayllu*— que debía desaparecer para el nacimiento de una nueva sociedad (Ibid. 1967: 23-28).

3.2. Las leyes republicanas: su carácter “homogeneizante”, “civilizadorio” y pervivencia de la Justicia Comunitaria

En la República se intentó homogeneizar a toda la población ante la ley, otorgando al individuo el título de ciudadano, sujeto al mismo régimen legal. Esto privilegiaba la ciudadanía individual en demérito del reconocimiento de los sujetos colectivos como parte del Estado-Nación. Son notorias algunas medidas que intentaron contribuir a ese fin; por ejemplo en los primeros años de la República, Antonio José de Sucre intentó eliminar el tributo colonial impuesto a las comunidades indígenas sustituyéndolo por otro en función a la imposición individual de la propiedad; medida que fracasó estrepitosamente porque no fue posible catastrar las propiedades en el área rural, y por el colapso que sufrieron las arcas del Estado al año siguiente. Al darse cuenta que el tributo indígena era el sostén del funcionamiento de la maquinaria estatal, se suprimió esta reforma (Cfr. Albo, et. al. 1985: 144-145). Los regímenes de propiedad unitarios, ligados al derecho individual, también facilitaron la expropiación de las tierras comunales indígenas.

Estas expropiaciones que comenzaron en la colonia, tuvieron su máxima expresión durante el gobierno del Presidente Melgarejo que a través de decretos supremos dispusieron la venta de las comunidades indígenas y la expansión de las haciendas. Estas medidas provocaron

una serie de alzamientos indígenas desde 1881 a 1888 duramente reprimidos por el ejército boliviano (Mulluncudo, 1999: 22-23 en: Ayllíwn, 2001: 32). Además si en la colonia la consigna y la excusa para el dominio y sojuzgamiento del indígena fue la conversión a la fe católica, en la República fue su “civilización. El Estado reconoció oficialmente a la religión católica como la única y delegó a las misiones religiosas la “domesticación” de los no conversos, principalmente en las regiones de las Tierras Bajas (Vásquez, 2007: 17).

Entonces si bien la justicia ordinaria en su afán civilizatorio destruyó de sus leyes y normativas el pluralismo jurídico de la colonia; no pudo hacerlo en la práctica. A las élites criollas no les quedó más que tolerar durante todo el siglo XIX los sistemas de gobierno y de justicia indígenas. Esto se dio porque el control de la burocracia estatal solo podía circunscribirse a las ciudades por la dificultad de reproducir el nuevo orden en todo el territorio. Fue en el área rural, en las comunidades, donde se mantuvieron los sistemas regulatorios indígenas; pero por otro lado, y fuera de la justicia ordinaria y de toda ley, se instauró en las haciendas o fincas la justicia implacable ejercida por los terratenientes mediante su propia guardia privada o con el apoyo del Ejército que acudía eventualmente a solicitud de los hacendados para sofocar las revueltas de los colonos o comunarios.

Es la literatura indigenista de principios de siglo la que nos brinda vívidos relatos sobre el ejercicio de estos tipos de justicia. En *Raza de Bronce*, en el capítulo II *El yermo*, Alcides Arguedas narra la frustrada rebelión de los indígenas contra el dueño de la hacienda, que concluye en la brutal represión de los rebeldes por parte del ejército, que saquea y quema sus chozas, flagelando hasta la muerte a los cabecillas, el relato finaliza con la reparación de la hacienda y el pago por sus pérdidas al patrón (Arguedas, 1996). Por otra parte, en el cuento *Ushanan-Jampi* de peruano Enrique López Albújar, apreciamos el desarrollo de la Justicia Comunitaria donde se aplican las penas máximas en el mundo andino: el destierro y la muerte. El relato se sitúa históricamente a fines del periodo republicano, pero vemos en él, los principios fundamentales de la Justicia Comunitaria que perviven aún en nuestros días. Ahí están las autoridades de la comunidad con sus normas y procedimientos establecidos. Su función es garantizar la paz y la vida armónica a través de la resolución de los conflictos. Las penas impartidas son graduales y encaminadas a reinsertar al infractor a la comunidad, para que vuelva a “ser un buen comunario”. No se deja de lado la situación del agraviado.

Por el relato nos enteramos del intento de conciliación con la contraparte y el resarcimiento del daño ocasionado. Si el individuo no puede finalmente pese a todos los esfuerzos ser reinsertado a la comunidad es expulsado de la misma. La pena máxima de expulsión de la comunidad y muerte existentes en el mundo andino tiene un carácter excepcional, y están encaminadas a no alterar el orden cosmológico establecido entre la naturaleza y la comunidad (Cfr. López, s/f).

3.3. Vida cotidiana de la Mujer Indígena en la República

En la República se consolidó finalmente después de cuatrocientos años de culto, el *marianismo*, que junto al patriarcado estableció los roles fundamentales de la mujer, el de ser amada-amante-novia, esposa y madre y en ese sentido ser valorada en función del hombre, puesto que en esa época estaba muy internalizada la idea que la mujer fue creada por Dios para acompañarle y servirle. Estos roles estuvieron muy unidos a los estereotipos de la mujer, y que en ciertos estratos sociales, estuvieron muy bien demarcados, situación a la que también contribuyó la iglesia católica imponiendo a las mujeres un solo modelo a ser imitado basado en el culto a la Virgen María,¹⁵ que estructuró el mito de la “mujer pura y virtuosa” en contraposición a otro modelo a ser repudiado, el de “María Magdalena” representación de lo malo y miserable. En base a este arquetipo, el ideal de mujer blanca y criolla de la época era una mujer bella, moralmente intachable, tierna, afectuosa, sentimental, fértil, paciente, resignada, laboriosa, etc., podía ser inclusive emocionalmente inestable, ya que la racionalidad era atributo netamente masculino (Sánchez, 1999: 24).

15. El marianismo, culto inspirado en la imagen de la Virgen María, proporciona a la mujer un arquetipo, condensa una identidad hegemónica de género femenino en América Latina, y también da sentido a las prácticas sociales y relaciones intersubjetivas entre hombres y mujeres. Se expresa en el culto a la superioridad espiritual femenina, basado en la creencia de que la mujer es, de manera intrínseca, moral y espiritualmente más fuerte que el hombre y, por ello, se la considera semi divina. Esta noción tiene implicaciones importantes en la identidad del género femenino. La primera referida a la construcción de una sexualidad femenina moralmente buena como modelo deseable. En la vida cotidiana este arquetipo ha creado una moral sexual que restringe el ejercicio de la sexualidad a la procreación de la especie dentro del matrimonio. La segunda, referida a la condición materna. La mujer latinoamericana se legitima en su vida adulta a través de su capacidad de dar vida, de ser una madre que requiere de ciertos atributos similares a los de la Virgen María: una madre dolorosa, sufrida, abnegada. Atributos que a su vez le dan la fortaleza suficiente para vivir en una permanente autonegación y una infinita capacidad de sacrificarse por el otro (...) El marianismo constituye, a juicio de sus creadores, una noción complementaria a la del machismo (Arteaga, 1973: 11-13).

La sociedad estaba dividida en dos espacios: el público y el privado; por supuesto, la mujer ocupaba el segundo. Con esta división, la vida de las mujeres criollas bolivianas transcurre en forma simple y replegada, ampliando los ámbitos del hogar a la iglesia y tal vez al salón. El resto del mundo les estaba prohibido ya que éste pertenecía por completo y en exclusividad a los hombres. A ellos les correspondía participar de la vida pública, es decir; participar en la política, en la enseñanza, en la cátedra, en el negocio, y la cantina. Si la mujer a partir de fines del siglo XIX logró incipientemente acceder a la educación pública, fue porque los liberales consideraron que su educación aseguraba la moralidad de los futuros ciudadanos. La imagen de la madre entregada al cuidado del hijo se transfiere al del ciudadano que se da a la nación (Thiessen-Reily 2003: 83-84).

Si la vida de la mujer criolla se limitaba de tal manera, y estaba sujeta a la voluntad del padre, hermano, tutor, marido o ¡del cura!, según lo establecían las leyes “de minoridad”, explicadas más adelante; la de la Mujer Indígena era en absoluto indigna y miserable. Nuevamente la imagen más nítida la recibimos a través de la literatura indigenista. Nos baste con citar lo descrito por Alcides Arguedas en sus novelas *Wuata-Wuara*, (1904) y *Raza de Bronce* (1919), o lo expresado en las novelas de Jesús Lara *Surumi* (1943) y *Yanakuna* (1952), para tener claro el panorama de negación, explotación y violencia sufrida por las indígenas en toda la época republicana hasta prácticamente nuestros días.

La miseria de los ayllus andinos en los que debería sobrevivir la mujer a costa de grandes esfuerzos, marcaba su importante rol en la producción de consumo. Bajo su responsabilidad se halla el cuidado de los hijos, del rebaño, el hilado y la confección de la ropa, la siembra, la cosecha y la preparación de la comida. En *Raza de Bronce*, cuando la protagonista *Wuata-Wuara* es requerida para casamiento se destacan sus virtudes que son: la laboriosidad, la economía, el saber manejar la casa, saber tejer pullos y frazadas. En la familia indígena al igual que en las criollas, se reconoce la autoridad incontestable del padre (Arguedas, 1996)

Además de las obligaciones al interior de su *ayllu* o comunidad, la Mujer Indígena debía cumplir obligatoriamente el servicio personal denominado *mitani*, para los hombres este servicio personal al hacendado era conocido como *pongueaje*. La obligación de servir por un deter-

minado tiempo al “patrón” o a su representante el “administrador” en la hacienda, o en la casa grande de la ciudad, tenía tales de grados de explotación, que ni siquiera se reconocía su manutención. Muy entrado el siglo XX, avisos como: “se alquila pongo con taquia” son comunes en los diarios de circulación en el país. La *taquia* es el excremento de llama utilizado como combustible, el “pongo con taquia” significaba entonces que éste se atendía desde la cocción de su alimentación. Es recién en 1945 con el Gobierno de Gualberto Villarroel que son abolidos de forma los servicios de *pongueaje* y *mitanaje*; el año 1952 se elimina el trabajo gratuito y la servidumbre; pero sólo hasta el 2 de agosto de 1953 mediante Decreto Ley N° 3464 de la “Reforma Agraria” se abolieron definitivamente estas figuras. (Pueblos Indígenas de Bolivia).

La explotación laboral proveniente del *mitanaje* se ampliaba en muchas ocasiones sino la mayoría de las veces, a la violenta explotación sexual de la mujer indígena en manos de los patrones, sus hijos o sus administradores. A más de ello, sobrevive una costumbre instaurada desde la colonia por los curas muy parecida al “derecho de pernada” de los señores feudales. Este “derecho de pernada” clerical y criollo se ejercía con la implantación del sistema del depósito de las jóvenes indígenas que debían contraer matrimonio. El depósito consistía en que toda novia indígena era dejada al amparo de la casa del cura quien durante su visita debía instruirla en las prácticas religiosas y en la doctrina. Lamentablemente muchos curas aprovechaban dichas prácticas para cometer estupros y violaciones.

Aparte del *mitanaje*, en las casas de haciendas y en las casas de ciudad, algunas indígenas prestaban sus servicios a niveles de esclavitud, no recibían ningún pago, no tenían vacación, en fin ningún derecho laboral les era reconocido. En *La mujer una Ilusión: Ideologías e imágenes de la mujer en Bolivia en el siglo XIX* de Beatriz Rossells, se plantea la importancia de conocer la participación real de la mujer privilegiada en el trabajo doméstico reproductivo, ya que se supone que una gran proporción de éste se obtenía a través de otras unidades domésticas (vía servidumbre). Rossells destaca entonces, que la vida ideal de la mujer criolla de clase alta, alienada al estilo netamente europeo y dedicado preferentemente a la vida social, se apoyaba en el trabajo de la mujer campesina que liberaba al ama de casa de muchas de las tareas más pesadas (Rossells, 1988: 96).

3.4. La mujer: una menor de edad

Como observamos en la República la igualdad legal de los ciudadanos se constituyó en una ficción: los pueblos indígenas –en común con las mujeres de todas las etnias y de todas las clases– estaban excluidos de la ciudadanía plena, y no obtuvieron el voto sino hasta muy entrado el siglo XX. La exclusión de la mujer en general, no sólo no había variado desde la época de la colonia sino más bien en el caso de la Mujer Indígena fue invisibilizada del sistema legal. Si el derecho dice algo –y dice muy poco sobre los derechos de las mujeres– se refiere a la mujer criolla o mestiza. En ese sentido el derecho no le reconocía su plena capacidad civil, estaba considerada como una menor de edad, sujeta al control de un hombre adulto. Si era soltera se hallaba bajo la patria potestad del padre o tutor, si estaba casada pasaba bajo la tutela del marido; si quería llevar adelante cualquier tipo de trámite necesitaba contar con una “licencia”; y cuando heredaba un cargo o un beneficio era el marido quien ejercía el primero o disponía y gozaba del segundo (Pentimalli, 1997: 152), por tanto la casada, ni podía administrar sus bienes, ni ser tutora de sus hijos en caso de viudez (Medinacelli, 1988: 139). Los artículos del Código que establecían esta situación fueron los siguientes:

Art. 130. “El marido debe protección a su mujer, y ésta obediencia al marido”

Art. 132. “La mujer no puede comparecer en juicio sin licencia del marido”.

Art. 133. “No se necesita la licencia del marido cuando la mujer es perseguida en materia criminal o de policía”

Bajo estas leyes la mujer es considerada como “hija de su marido”. Esta situación se reforzaba con los artículos 135, 136 y 138, según los cuales la mujer ya no sólo dependía del marido sino también del juez, un extraño, e inclusive el artículo 134, que le impedía enajenar, vender o dar sus bienes sin la concurrencia del esposo o incluso les prohibía adquirir cualquier tipo de bienes aunque sea a título gratuito u oneroso, sin la autorización de éste (*Eco Femenino*, Cit. en: Sánchez, 1999: 79). Si esta era la situación para las mujeres criollas, para las indígenas el desamparo era total. Los agravios, los abusos y violencias contra las mujeres indígenas no se contemplaban en las leyes estatales sino de modo genérico allende al de los indígenas.

4. De vuelta al pluralismo legal: visibilizar el camino recorrido

Después de este recorrido por la historia arribamos a la actualidad, y debemos reconocer que ahora en Bolivia, el tema de la Justicia Comunitaria es una realidad que está vinculada con la tradición de la sociedad rural y agrícola de los pueblos originarios, y a elementos de su cosmovisión, que incluye el desenvolvimiento de valores propios en relación a la libertad, la igualdad, la justicia, la equidad, prácticas religiosas y otros que forman parte de su vida.

La Nueva Constitución (2009) en el marco de la construcción del Estado Plurinacional de Bolivia, reconoce el carácter plural de la Justicia Comunitaria en diversos articulados que destacan el principio de pluralismo jurídico¹⁶, reconocido ya anteriormente por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de la Asamblea General de la ONU del 13 de septiembre de 2007.

4.1. El camino recorrido

Rachel Sieder y María Teresa Sierra, en *Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina*, nos hacen un relato sucinto y ordenado que nos permite visibilizar el camino recorrido para llegar a la situación descrita, basándose en algunos datos y observaciones del trabajo de Raquel Z. Yrigoyen Fajardo. Las autoras citadas indican que las décadas de 1980 y 1990 marcaron un enorme progreso al reconocer los derechos de los indígenas para ejercer sus propias formas de derecho, rompiendo con el monismo legal imperante durante casi dos siglos de República en América Latina, y promoviendo posteriormente —durante los años 2000— el reconocimiento constitucional del pluralismo legal y del multiculturalismo, que contemplaban el reconocimiento de las normas, autoridades y jurisdicciones indígenas (Sieder y Sierra, 2011: 3-8).

Para las autoras, la década de 1980 se caracterizó por un giro hacia el “constitucionalismo multicultural” (Ibíd.: 5), en razón a que en este periodo se fortalecieron las organizaciones indígenas y sus demandas, por

16. La legislación boliviana reconoce a las comunidades indígenas y campesinas como sujetos colectivos de derecho y les faculta la administración y el ejercicio de la Justicia Comunitaria como solución alternativa de conflictos al sistema ordinario, en conformidad a sus usos y costumbres, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La ley compatibiliza estas funciones con las atribuciones de los poderes del Estado Artículo 171, parágrafos I, II y III del *Código de Procedimiento Penal*.

un lado; y por otro como respuesta a la crisis de legitimidad que afectaba a los Estados; aunque las legislaciones de esta década (Guatemala en 1985 y Nicaragua en 1987) no reconocieron de manera explícita los sistemas de justicia indígena. El año 1989 —observan— la aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo marcó un hito sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales, debido a que en dicho convenio se especificaba los derechos de los pueblos indígenas y se estipulaba las obligaciones de los estados en el reconocimiento y respeto a sus derechos y culturas. De esa manera, el Convenio 169 “tuvo un impacto significativo sobre la segunda fase del reconocimiento constitucional de pluralismo legal en América Latina” (Ibíd.) a través de la incorporación de sus postulados en los nuevos estatutos constitucionales: Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998) y Venezuela (1999); y en las reformas de México (1992) y Argentina (1994) (Ibíd.).

Las nuevas constituciones definieron a sus respectivas naciones como “multiétnicas” o “multiculturales”, y a los Estados como “pluriculturales” (Ibíd.). En general, estos Estados reconocieron los sistemas de justicia indígena, a sus autoridades y sus derechos de aplicar su ley “consuetudinaria” al interior de sus territorios o comunidades. Sin embargo, la autonomía indígena se limitó por varios factores, entre ellos —dicen las autoras citando a Yrigoyen— no todas reconocían la normatividad, las autoridades y las jurisdicciones indígenas al mismo tiempo; algunas carecían de especificación territorial o jurisdiccional dentro la cual la ley podía aplicarse; y en otras se establecieron una serie de restricciones para limitar su alcance, en atención a estar circunscritas al marco de los derechos humanos, limitando por ejemplo los tipos de procedimientos y sanciones que los pueblos indígenas podían aplicar. Así, en las constituciones de Ecuador (1998) y Bolivia (1994) “el derecho indígena se subordinó al derecho constitucional, tanto como a los derechos humanos internacionales” (Ibíd.: 6). Esta situación —según la visión de las autoras— “reforzó el estatus subordinado de los sistemas de justicia indígena y reservó el derecho de la sociedad dominante de decidir qué prácticas de gobierno y de justicia indígena son aceptables, y cuáles no” (Cfr. Ibíd.). Finalmente concluyen las autoras, expresando que las constituciones de los noventa representaron avances importantes en el reconocimiento de los derechos y sistemas de justicia indígenas, pero que en términos tanto normativos como prácticos, establecieron límites sobre los derechos de autonomía de los pueblos indígenas.

4.2. Algunas definiciones importantes

Una de las publicaciones más sucintamente esclarecedoras y ordenadas sobre la conceptualización de Justicia Comunitaria la encontramos en el *Sistema Jurídico de los Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesina*, auspiciado por el Defensor del Pueblo. Dicho trabajo parte definiendo la Justicia Comunitaria como:

[...] El sistema, compuesto por autoridades, normas y procedimientos, a través del cual los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas, regulan la vida de la comunidad y resuelven conflictos, [...] tiene como finalidad el restablecimiento de la paz y el equilibrio social de la comunidad. El sistema jurídico de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas debe respetar los derechos fundamentales de las personas, y sólo alcanza a los no indígenas cuando estos residen en la comunidad por un periodo de tiempo considerable (Defensor del Pueblo: 2007).

En la Justicia Comunitaria —indica el citado informe— sus autoridades se legitiman por la tradición, las costumbres y las prácticas culturales, no existen especialistas y la responsabilidad recae sobre todos, a través de los sistemas de cargos de tipo rotativo, compartido, electivo, etc., donde es la misma comunidad la que ejerce control social sobre dichas autoridades y sus resoluciones.

Sus normas se forman e imparten por la costumbre, la repetición y la práctica cotidiana, y además responden a su cosmovisión y son aceptadas por la comunidad; a la vez éstas son muy flexibles y adaptables al tipo de conflictos y a las diferentes circunstancias. Asimismo las sanciones son principalmente de tipo moral/psicológico, como las llamadas de atención o materiales como la reparación del daño, multas, etc., que —según el trabajo señalado— en la actualidad van reemplazando progresivamente a las antiguas sanciones de tipo físico y psicológico. Los procedimientos son orales, y en su propia lengua, y en general sus resoluciones se anotan en actas.

Entre las muchas ventajas del sistema, está la relación de tiempo, que es muy corto, casi inmediato, y la inexistencia de costos, porque es un servicio que la comunidad presta a sus miembros. La resolución de conflictos tiene como finalidad la reparación de daño y la reconstitución de la paz y convivencia social, por lo cual sus objetivos son la reconciliación, el arrepentimiento del autor, su rehabilitación, y la reparación del daño.

Como se indicó al principio los límites de la Justicia Comunitaria están establecidos por la Constitución Política del Estado y por el Código de Procedimiento Penal. Particularmente éste último, señala que tanto el procedimiento como las sanciones impuestas por el sistema jurídico de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas deben respetar los derechos y garantías constitucionales de las personas, como por ejemplo el derecho a la vida, la integridad física, la defensa, etc. En caso de verificarse alguna violación, el afectado puede plantear un recurso de amparo constitucional ante el Juzgado más cercano o la Corte de Distrito de la capital de departamento. Hay que tomar en cuenta también que la comunidad solo podrá aplicar sanciones a miembros de la comunidad, o a personas que vivan en ella por más de doce años.

4.3. La actual situación de la mujer en las comunidades indígenas: conflictos y avances

¿Y cuál es la situación de la mujer en la actualidad frente a la Justicia Comunitaria? María Lourdes Zabala en su artículo *Pensando la interlegalidad desde el género* (2010) identifica claramente cinco ámbitos conflictivos, que no se circunscriben solamente a la Justicia Comunitaria sino también al orden estatal, en los cuales se evidencian algunas importantes conclusiones provenientes de la investigación *Detrás del Cristal con que se mira: Mujeres de Cochabamba, órdenes normativos e interlegalidad* auspiciado por la Coordinadora de la Mujer; por supuesto, esto es refrendado por las experiencias y testimonios de muchas mujeres no solo bolivianas sino también latinoamericanas.

El primero de los ámbitos aborda los conflictos surgidos en relación a la integridad personal y al maltrato ejercido sobre las mujeres en el orden familiar. Este tipo de violencia se asocia por un lado a la transgresión de las mujeres a normas vinculadas a mandatos y roles de género de tipo cultural, y por otro, al consumo de bebidas alcohólicas. Dentro la Justicia Comunitaria este tipo de conflictos se resuelven bajo la intervención de las relaciones de parentesco y redes familiares, padrinos y suegros(as). Estas, si bien tienen la misión de restablecer las relaciones conyugales a través de consejos y llamadas de atención, inclusive bajo el uso del castigo corporal condenando la violencia de los maridos; son insuficientes para impedir que la violencia vuelva al hogar porque están sujetas al orden ideológico que determinan la autoridad y prerrogativa del hombre sobre la mujer. El temor a provocar conflictos y represalias familiares, u obtener el repudio de la comunidad, limitan la denuncia

de la violencia intrafamiliar dentro de la comunidad. Así en casos de gravedad, en la actualidad, las mujeres rurales apelan a los mecanismos estatales (policía, brigadas, servicios legales integrales) como formas alternativas para negociar sus derechos y dirimir sus conflictos (Cfr. Zabala, 2010: 41-42).

El segundo ámbito compete a los conflictos que atentan contra su integridad sexual. Éste ámbito en el imaginario de las mujeres casadas no cobra relevancia para ser denunciado porque asumen que dicha violencia es parte de su vida en pareja, “como destino o como derecho natural de los esposos sobre los cuerpos de “sus” mujeres” (Zabalaga, 2010:43). Si la violación ocurre por terceros, la denuncia generalmente tampoco se efectiviza por la vergüenza que siente la víctima ante la comunidad, que además puede promover otras violencias como el de ser juzgadas por su conducta. “El temor a que la comunidad se entere y exponga a la vergüenza a la víctima, viabiliza arreglos privados entre las dos partes (familias), que no guardan relación con los derechos de las mujeres” (Ob. Cit.: 44).

Claribel Yacari del pueblo Tacana de Pando, comenta en este sentido las dificultades que enfrentan las mujeres al interior de sus comunidades cuando sientan una denuncia por violencia, evidenciando la discriminación que sufren por parte de sus autoridades indígenas y ancestrales, ella cuenta:

[...] A veces los maridos no quieren aceptar la situación de que una mujer vaya y les hable de los derechos y hasta donde ellos pueden llegar y hasta dónde no. Es difícil para un hombre aceptar que una mujer a veces le quiera enseñar algo que tal vez no aprendió o no sabe. Hubo el caso de una comunidad en la que una compañera llevó a la cárcel a su marido. Lo demandó y todo eso. Entonces la comunidad ahí reaccionó y dijo de que para esto teníamos la justicia y que estaban violando el derecho de los indígenas. Aquí podemos ver un gran vacío en nuestra justicia, sobre todo en la defensa de los derechos de las mujeres (Yayari, 2008: 131).

En general, los casos que llegan al sindicato o la comunidad, son los que han involucrado a niñas o menores de edad, o aquellos casos en los que los padres o padrinos no han llegado a un acuerdo. En este acápite la investigadora concluye:

La indefensión de las mujeres al interior de las comunidades, no se torna mejor en el ámbito del derecho estatal, donde estructuras de poder

patriarcal acentúan la impunidad de la justicia y donde la discriminación étnica amplía su vulnerabilidad de género y cultural (Zabala, 2010: 44).

El problema de la violencia sexual, es uno de los más álgidos ya que la Justicia Comunitaria tiende a reparar el daño con transacciones pecuniarias o peor aun casando a la víctima con el victimador, lo cual constituye una violencia aún mayor. En estos casos el derivar las denuncias a las Brigadas Familiares o a la justicia ordinaria, parece ser una tendencia cada vez mayor, no exenta como indica la autora de otras violencias y discriminaciones.

Respecto al ámbito de las tensiones en las relaciones de pareja, la autora resalta el rígido control social a la que está sometida la sexualidad y el cuerpo de las mujeres. Un comportamiento que no se circunscribe a la normativa y valores sociales asignados al rol que debe cumplir la mujer en la comunidad, despierta reacciones en ella en particular y en el círculo de las mujeres en general. En el caso de infidelidad, cuando ésta se hace pública, las sanciones para ambos infractores son muy severas en el orden físico y psicológico, “se expone a los infractores a la mirada pública, se dramatiza el castigo exponiéndolos a situaciones intensas como el corte de pelo en las mujeres, el pasearlos en burro desnudos, expulsarlos de la comunidad, etc.” (Ob. Cit.: 46-47). Por lo general, la infidelidad femenina no es denunciada por el varón, ya que compromete su honor y prestigio, por lo que procede a tomar la prerrogativa del castigo y la sanción sobre la mujer. En cambio cuando el hombre es infiel, la mujer sólo puede acudir a sus padrinos o parientes, que en cumplimiento de sus funciones reconvendrán a la pareja y darán los consejos respectivos (Ibíd.: 46).

La conclusión a la que arriba Zabala, es refrendada por otros estudios, donde el varón bajo la excusa de los celos (o el alcohol) ejerce todo tipo de agresiones contra la mujer tendientes a controlar y disciplinar su cuerpo y comportamiento, atribuyendo a las mujeres un carácter connatural que tiende a la traición, justificando así la lógica de acciones violentas como actos de advertencias para no realizarla, y con ello, para no exponer ni quebrantar el modelo de masculinidad y el orden social impuesto (Yayari, 2008: 75). Lo llamativo es constatar nuevamente la anexión de las mujeres a los estrictos circuitos de control y sanción; en ese sentido, muchas de las acusaciones a las que se enfrentan las mujeres (y que supuestamente son justificaciones para recibir agresiones) se generan por salir al espacio público, por asistir a las reuniones de

sindicato, a las asambleas, al mercado, ir a otra ciudad, etc., suficientes para poner en entredicho su comportamiento y ser acusadas por los parientes de sus esposos (hombres y mujeres) u otros integrantes de la comunidad. Este tipo de accionar, visibiliza el ejercicio de violencia y control sobre el movimiento de las mujeres por parte de la comunidad íntegra, cuyo fin es finalmente circunscribir el desenvolvimiento de la mujer específicamente a su espacio doméstico

En cuanto al acceso a la participación política, ya sea en la comunidad, en los sindicatos, en los partidos políticos o en la estructura gubernamental, Zabala identifica algunos obstáculos específicos que limitan dicha participación (Zabala, 2010: 47). Primero, en el caso de los sindicatos, la membresía –dice la investigadora– se adquiere por la titularidad de la tierra, así las mujeres en general son miembros del mismo en su calidad de viudas o en ausencia temporal del marido. Otro obstáculo es la división sexual del trabajo “que recrea roles de género en el quehacer sindical” (Ibíd.: 47), así las mujeres asumen puestos de menor prestigio y autoridad, acordes supuestamente a su condición (vocales, secretaria de actas, etc.). Asimismo repercute contra ellas su identidad con la maternidad y cuidado de familia, considerándose las actividades de representación secundarias y a veces “pérdidas de tiempo y recursos” y en otras se constituyen en “agresión y provocación a la autoridad del esposo” donde muchas veces entran en juego los celos y la desconfianza. Son obstáculos importantes en un orden de representación más alto, la falta de destrezas como el “saber leer y escribir” y “saber hablar” señaladas por la autora, y como añadimos nosotros, el saber “negociar y conciliar”. Muy bien resume toda esta situación el testimonio de Sara de Chimborazo, Ecuador quien dice:

Las mujeres indígenas, que vivimos en las comunidades siempre somos calladas, no porque nosotros queremos ser calladas, sino porque nuestras antepasadas nos han dicho que “somos mujercitas nomás”, siempre han valorado a los hombres nomás, siento que tenemos que decir, pero tenemos miedo de conversar en público, y puede ser por una parte por falta de preparación, pero por eso no diría que las mujeres indígenas y mestizas ahora que estamos hablando indígenas y mestizas, estamos agrupando para tener más fuerza, las mujeres tenemos más tareas, somos madres, protectoras, esposas, profesoras de todo, pero que pasa en el campo, las organizaciones de mujer, hemos visto que falta agruparse llevar más confianza eso les falta, entre las mujeres llevamos egoísmo, si una dirigente sale de la comunidad en vez de ayudar dicen es mujer es “karishinas” (mujeres en la calle sin hacer nada) porque estamos an-

dando en las calles, ese egoísmo lleva individualismo, las mujeres sin distinción de raza, si agrupamos en una sola fuerza estaríamos en otro lado, venimos y estamos sentadas escuchando, atendiendo, llegamos a la comunidad y no soy capaz de compartir con mis compañeras, entonces ellas no saben nada y el aprendizaje se queda conmigo (Temáticas, 2008: 213).

A más de lo que señala Lourdes Zabala, el testimonio revela otros factores que impiden la participación de las mujeres en los espacios públicos tales como la presencia en el imaginario tradicional de un orden establecido donde las mujeres deben permanecer calladas y mantenerse sumisas al interior de su hogar, tan internalizado en las mismas mujeres y tan difícil de romper porque además la censura está inmediatamente allí, a lado, en la otra mujer que observa y critica, constituyéndose esta actitud en otra barrera que impide la construcción cohesionada, solidaria y con espíritu de cuerpo en las organizaciones de mujeres o en los espacios donde interactúan la mujeres.

Si bien los obstáculos enunciados por la autora y ampliados por el testimonio presentado son considerables, se señala también que el impulso de las propias organizaciones, se ha constituido en importantes “fuentes de poder, de autovaloración y lugares de aprendizaje, [...en los cuales] las mujeres logran espacios de reconocimiento de sus derechos de participación y acceso a cargos de autoridad sindical”. El testimonio de Filomena Nina perteneciente a la organización Bartolina Sisa es elocuente en ese sentido. Nina dice:

La organización ha ayudado bastante para que las mujeres se fortalezcan en la investigación. Ahí es donde empiezan las mujeres a fortalecerse, a trabajar, a organizarse. Hay un texto que yo pude ver donde a pesar de la organización de la Bartolina Sisa, a sus inicios, todavía se las consideraban que tenían que estar cocinando. Sin embargo, ellas dijeron no, ya no podemos estar cocinando, sino vamos a empezar a trabajar, a organizarnos y a defender (Domínguez, 2008: 135)

Zabala identifica a ese “espacio público” como el lugar donde se visibilizan las denuncias de actos de discriminación, de acoso y otros, y donde se diseñan estrategias para promover sus derechos.

Finalmente, Zabala en el acceso a los recursos simbólicos y materiales, como el acceso a la propiedad de la tierra, identifica una fuente grande de conflictos de difícil solución dadas las imposiciones derivadas de la tradición y avaladas por la comunidad (privilegios de hijo varón sobre la propiedad, la tierra es de quien la trabaja (los hombres),

residencia patrilocal, etc). En las disputas por herencia de tierras, las mujeres enfrentan también dificultades en el orden jurídico estatal, tales como el analfabetismo, la ausencia de documentos de identidad, el desconocimiento de sus derechos y de la ley (Zabala, 2010: 50). Esta problemática es común a todas las mujeres indígenas en Latinoamérica.

Para concluir Zabala menciona la situación de indefensión de las mujeres frente a todo tipo de violencia debido al peso de ideologías de género que justifican el predominio de los varones y el papel subordinado de las mujeres; las mismas que legitiman la situación de las mujeres apelando a valores culturales a las que se anexas las propias mujeres internalizando las jerarquías de género que llevan a justificar la violencia como una atribución del hombre para corregir a la mujer, pero también constata el avance innegable de las mujeres en sus estrategias para la resolución de disputas y conflictos en base a derechos consagrados en leyes, y en la conciencia de despatriarcalizar la justicia tanto en sus comunidades como en el Estado (Zabala, 2010: 51-52).

Conclusiones

Una de las primeras conclusiones resultantes de analizar el recorrido histórico de la Justicia Comunitaria con una mirada de género, nos permite afirmar que los discursos milenaristas de una justicia indígena estática y pura provenientes de cosmovisiones culturales separadas de las formas de derecho dominantes, no se aferran a los datos demostrados. Más bien este estado del arte da cuenta que los sistemas de justicia comunitarios indígenas son extremadamente dinámicos y presentan un alto grado de flexibilidad y adaptabilidad a otros sistemas jurídicos con los que conviven o se les imponen, reflejando las cambiantes relaciones con la sociedad externa dominante y con las propias dinámicas internas.

Así se evidenció desde la misma invasión incaica que volvió “oficial” y homogénea la justicia de los vencedores, sobre el *sara*, el derecho étnico consuetudinario ancestral, anterior a la conquista del imperio. O con el alto grado de adaptabilidad de la justicia indígena al sistema de pluralismo jurídico colonial, a través del cabildo indígena, reflejo especular del Cabildo Español. Todo esto muestra como los procesos de aculturación y transculturación de la Justicia Comunitaria son continuos y permanentes, por ello van apareciendo en el tiempo nuevas formas de resolución de conflictos y otorgación de sanciones, lo cual patentiza el grado de movilidad y transformación de la Justicia Comunitaria.

Otra de las conclusiones emergentes de la revisión bibliográfica del pensamiento indigenista contemporáneo de los principios andinos, es la existencia de una idealización de la Justicia Comunitaria en relación a los principios fundamentales provenientes de la filosofía o sabiduría andina. Nos referimos particularmente al principio de dualidad y complementariedad sexual: el *chacha/warmi*. Por medio del recorrido histórico hemos constatado que este principio no se cumplía ya desde la conquista del Imperio Incaico, por tanto reconocer la existencia de un machismo y un patriarcado indigenista, permite poner en entredicho el esquema igualitario planteado desde la sabiduría tradicional, actitud necesaria para problematizar la situación y participación de la mujer en la justicia indígena y para romper con estructuras milenarias de sujeción y subordinación al interior de sus comunidades. Valoramos en esa línea el aporte de las feministas autónomas bolivianas para recuperar dicho concepto como un valor y no como una categoría de realidad, para empezar a plantear nuevas propuestas sobre bases comunitarias.

En este recorrido observamos también cómo en la época de la colonia la identidad de la mujer indígena fue violentamente desestructurada por la imposición del ideal mariano de mujer propio de la mentalidad judeo cristiana de los conquistadores, muy lejana a la concepción y realidad de la mujer de la época del incaico; por la violencia sexual que sistemáticamente sufrió a manos primero de los invasores y posteriormente de los criollos y por las mismas leyes coloniales que contribuyeron a la destrucción sistemática de los espacios físicos y simbólicos de su cultura donde ellas habrían cobrado cierta autonomía, sin dejar de tener en cuenta que este proceso ya fue iniciado por un patriarcado proveniente de la invasión incaica.

Si las Leyes de Indias propiciaron un pluralismo legal reconociendo el Cabildo Indígena, y por lo menos en la letra denotaban una voluntad de justicia y protección a la población indígena, las leyes de la República en un afán homogeneizante y civilizatorio desterraron estas leyes sin que ello haya significado su desaparición. La justicia indígena en este periodo pervivió como una necesidad que el Estado no podía cubrir, apareciendo en este periodo más bien la “justicia del patrón” que se imponía con fuerza brutal sobre la vida y haciendas de los comunarios tanto de hombres como mujeres, sumiendo sus vidas en la miseria absoluta, ya que los servicios prestados por ejemplo a través de *mitanaje* para las mujeres significaban no recibir ningún pago, no tener vacación,

en fin ningún derecho laboral reconocido y vivir por tanto bajo un nivel de semi-esclavitud.

Finalmente, tomando en cuenta el estudio realizado por María Lourdes Zabala, que nos ofrece una visión clara de la realidad conflictiva que vive la Mujer Indígena al interior de su comunidad, con su propia justicia y en el orden estatal; además de concordar con los aportes conclusivos ofrecidos por la investigadora, nos animamos a introducir otra conclusión más; el peso extraordinario del orden natural de convivencia establecido por la comunidad, que designa tradicionalmente un lugar y función a cada cosa y a cada ser, y que en su afán de conservar la armonía propia de su cosmovisión asume como trasgresión a ser combatida o en su radicalidad expulsada, cualquier tipo de comportamiento anómalo que atente con el mismo. En ese sentido, los cambios culturales reproducidos a través de la conducta de las mujeres producto de una modernidad que inevitablemente se impone y asume, no son acogidos y más bien son rechazados con violencia a través de la censura y la negación a los derechos individuales de las mujeres, ya que muchos de estos derechos no forman parte del imaginario de justicia comunitario de la mayoría de los pueblos originarios.

Reiteramos la relevancia de tomar en cuenta las dimensiones de los cambios y transformaciones ocurridos en el transcurso del tiempo en las relaciones de género. Por lo cual, la negación de estos cambios —por ejemplo con un pensamiento dogmático sobre las relaciones paritarias indígenas o por la percepción de un orden natural cerrado que rige la convivencia comunitaria— podría significar concebir a las comunidades y las leyes indígenas como campos estáticos y sin contradicciones, cosa que por supuesto es incontrastable con los procesos históricos evidenciados. Por ello consideramos necesario un giro en la construcción de las relaciones de género dentro de las comunidades indígenas y en el tratamiento de la justicia que aborde y contemple la situación de la mujer con un mayor grado de reflexión sobre sus constructores imaginarios, sus cosmovisiones y con una mayor apertura direccionada a lograr mayores grados de equidad, justicia y respeto a los derechos de las mujeres indígenas, labor que deberá realizar ella misma juntamente con todos los componentes de su comunidad.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier y BARNADAS, Josep
1985 La cara campesina de nuestra historia. La Paz - Bolivia: Unitas.
- ARGUEDAS, Alcides
1996 Raza de Bronce—Wuata Wara. 2da. Ed. Madri; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima XLL-CLA XX.
- ARNOLD, Denise
1997 Más allá del Silencio: Las fronteras de género en los Andes. La Paz: CIASE/ILCA.
- ARTEAGA, Vivian
1996 El Marianismo. En: Imágenes y discursos en el discurso político. Serie Mujer 4 diciembre. Mujer y Participación Política. Edición Tahipamu. La Paz, Ed. Salamanca SRL.
- AVILÉS, Dager
2010 Contribuciones a las Ciencias Sociales. Recuperado el 10 de enero de 2012, de www.eumed.net/rev/cccss/08/daa8.htm
- AYLLIWN, José
2001 Acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de caso Vol.I. Quito-Ecuador: Red de Desarrollo Agropecuario. Unidad de Desarrollo Agrícola. División de Desarrollo Productivo y Empresarial Naciones Unidas CEPAC-ECLAC.
- BELTRÁN, Luis Ramiro; HERRERA, Karina; PINTO, Esperanza y TORRICO, Erick
2008 La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes. BOLIVIA: CIBEC.

- CHIVI, Idón
2009 Los desafíos de la Justicia Comunitaria (y bases para una “ley de deslinde jurisdiccional”. La Paz - BOLIVIA: IDEA Internacional. www.constitutionnet.org/files/chivi.pdf (Consultado el 04-08-2011)
- DEMELAS, Marie-Danièle
1981 Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910. En: Historia Boliviana. Revista Semestral. Cochabamba. Ed. Don Bosco.
- DOMÍNGUEZ, I
2008 La justicia indígena y la violencia contra las Mujeres en Cochabamba. Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral (pág. 135). Quito: UNIFEM - Universidad Simón Bolívar. http://www.pueblosindigenaspcn.net/biblioteca/pueblos-indigenas/doc_view/49-encuentro-internacional-mujeres-indigenas-y-justicia-ancestral.html. (Consultado 25-07-2011)
- DOUGNAC, Antonio
2003 Esquema del derecho de familia indiano. Santiago de Chile: Instituto de historia del derecho Juan de Solórzano y Pereyra.
- ELLEFSSEN, Bernardo
1989 Matrimonio y sexo en el Incario. Cochabamba - La Paz BOLIVIA: Los Amigos del Libro.
- GUEVARA, Hugo
1976 El Guamán, el puma y el Amaru: formación estructural de gobierno indígena en Ecuador. Ecuador: Biblioteca Abya-Yala. <http://books.google.com.bo/books?id=KNddJciA4V8C&pg=PA316&ipg=PA316&dq=havasipas+BANDERA+GUEVARA&source=#v=onepage&q=havasipas%20BANDERA%20GUEVARA&f=false>
- LÓPEZ, Enrique
S/F. Ushanan-Jampi. Lima-PERÚ: SPUP.

LÓPEZ, Félix

- 2007 Modelos del Sistema Político Andino. Autonomías, Federalismo, Consociación, Diarquía, Nuevas Visiones de país y Grandes tendencias del Debate público pre-constitucional boliviano (págs. 411-425). La Paz: Viceministerio de Fortalecimiento Prefectural-Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente-Federación de Asociaciones Municipales.

OTERO, Gustavo A.

- 1980 Vida Social en el Coloniaje. La Paz-BOLIVIA: Librería Editorial La Juventud.

PENTIMALLI, Micaela

- 1997 Mirar por su honra: Matrimonio y divorcio en Cochabamba 1750-1825. Anuario . Sucre, Bolivia: Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia.

PEASE, Franklin

- 1991 Los últimos incas del Cuzco. Madrid.

ROSSELLS, Beatriz

- 1988 La mujer: Una ilusión. Ideologías e imágenes de la mujer en Bolivia en el siglo XIX. La Paz-Bolivia: CIDEM.

SÁNCHEZ, Mireya

- 1999 El Ateneo Femenino: Historia y Alcances 1920-1930. Cochabamba-BOLIVIA: U.C.B. (Tesis para optar por la licenciatura en Filosofía y letras)

SIEDER, Rachel y SIERRA, María Teresa

- 2011 Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina. CMI Chr. Michelsen Institute. www.letrasjuridicas.com/Volumenes/25/A7.pdf. (Consultado el 26-07-2011)

TEMÁTICA, M. R.

- 2008 Mesa 3: Derechos colectivos y derechos individuales de las mujeres indígenas en la Justicia Ancestral. Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral (pág. 213). Quito: UNIFEM - Universidad Simón Bolívar. <http://>

www.pueblosindigenaspcn.net/biblioteca/pueblos-indigenas/doc_view/49-encuentro-internacional-mujeres-indigenas-y-justicia-ancestral.html. (Consultado en 25-08-2011)

THIESSEN-REILY, Heather

- 2003 Las bellas y la bestia: la educación de mujeres durante la era de Belzu. 1848-1855. En: Identidad, ciudadanía y participación popular desde la Colonia al siglo XX. Vol I (págs. 83-84). Delgado, Guillermo y Salmón, Josefa, Editores. La Paz-Bolivia: Plural.

VÁSQUEZ, Félix

- 2007 Algunas consideraciones sobre el significado de los pueblos indígenas originarios en la Asamblea Constituyente de Bolivia Sucre-Bolivia. en: saludpublica.bvsp.org.bo/texto-completo/.../asamblea-significado.pdf. (Consultado 15-01-2012)

VITALE, Luis

- 1987 Condición de la mujer en la Colonia y la consolidación del patriarcado. Ed. Sudamericana-Planeta. Buenos Aires Argentina http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y_humanidades/vitale/obras/sys/fmu/a/c03.pdf (consultado en 20-08-2011)

VICE-MINISTERIO DE GÉNERO

- 2008 Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades "Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien. La Paz - BOLIVIA: Ministerio de Justicia.

YAMPARA, Simón

- 2001 El viaje del jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien. En J. Medina, La comprensión indígena de la buena vida: Sumac Qamaña (págs. 45-51). La Paz: Garza Azul. <http://www2.gtzt.de/dokumente/bib/04-5208.pdf> (Consultado 23-11-2011)

Yayari, C.

- 2008 El fortalecimiento de las mujeres en torno a la violencia de género en Pando. Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral (pág. 131). Quito: UNIFEM - Universidad Simón Bolívar. <http://www.pueblosindige->

naspcn.net/biblioteca/pueblos-indigenas/doc_view/49-en-
cuentro-internacional-mujeres-indigenas-y-justicia-ances-
tral.html. (Consultado 25-08-2011)

YRIGOYEN, Raquel

2000 Reconocimiento constitucional del derecho indígena y la
jurisdicción especial en los países andinos (Colombia, Perú,
Bolivia, Ecuador). Revista Penal y Estado N° 4 . [www.in-
digenas.bioetica.org/Yrigoyen%20Fajardo.pdf](http://www.indigenas.bioetica.org/Yrigoyen%20Fajardo.pdf) (Consultado
29-07-2011)

ZABALA, María Lourdes

2010 Pensando la interlegalidad desde el género. Cuarto Interme-
dio 93-94 , 38-53.

ZAVALETA, René

1967 Bolivia: Crecimiento de la idea nacional. Cuadernos de la
Revista Casa de las Américas N° 4

ENLACES DE INTERNET:

COLOMBIA APRENDE disponible en:

[http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/arti-
cle-139582.html](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/article-139582.html)

INCA PORTAL 2012 disponible en:

Los Incas del Perú: <http://www.portalinca.com/>

LEYES DE INDIAS 2012 disponible en:

Archivo Digital de la Legislación en Perú. Recuperado el
16 de enero de 2012, de Leyes de Indias: [http://www.congre-
so.gob.pe/ntely/LeyIndiaP.htm](http://www.congreso.gob.pe/ntely/LeyIndiaP.htm)

LOS INCAS EN EL ECUADOR disponible en:

[http://www.monografias.com/trabajos72/incas-ecuador/
incas-ecuador2.shtml](http://www.monografias.com/trabajos72/incas-ecuador/incas-ecuador2.shtml)

HISTORIA COLONIAL disponible en:

<http://www.bowdoin.edu/~eyepes/latam/colonia.htm>

PUEBLOS INDÍGENAS disponible en:

http://www.amazonia.bo/historia_p.php?id_contenido=1

Percepciones y significados de la Justicia Comunitaria en jóvenes estudiantes de Nivel Secundario

APLICACIONES

Johnny Delgado Valera¹

Resumen

El presente artículo pretende analizar, por un lado, las percepciones de los jóvenes del municipio de Morochaña sobre la Justicia Comunitaria y Ordinaria, y por otro, visibilizar el conocimiento que tienen las nuevas generaciones sobre el significado y las funciones que cumple la Justicia Comunitaria. El estudio se realizó con los estudiantes de secundaria de tres colegios de las comunidades de Píñilla, Morochaña y Píñilla.

En el abordaje metodológico, se emplearon técnicas cualitativas y cuantitativas, tanto en la recolección de la información como en el posterior análisis e interpretación. En el desarrollo del estudio se abordan tres núcleos temáticos: el primero, referido a la Policía en cuanto a sus funciones, características, percepción de la misma en la población boliviana y jóvenes de Morochaña; el segundo, sobre la Justicia Comunitaria, para lo que se planteó una discusión sobre la

¹ El autor es docente de la cátedra de la UMSA, con especialidad en Historia y Geografía, como en esta misma cátedra. Es profesor de la asignatura de Historia de la UMSA y de la Facultad de Humanidades de la UMSA.

Percepciones y significados de la Justicia Comunitaria en jóvenes estudiantes de Nivel Secundario de Morochata

Jimmy Delgado Villca*

Resumen

El presente artículo pretende analizar, por un lado, las percepciones de los jóvenes del municipio de Morochata sobre la Justicia Comunitaria y Ordinaria, y por otro, visibilizar el conocimiento que tienen las nuevas generaciones sobre el significado y las funciones que cumple la Justicia Comunitaria. El estudio se realizó con los estudiantes de secundaria de tres colegios de las comunidades de Piusilla, Morochata y Chinchiri.

En el abordaje metodológico, se emplearon técnicas cuantitativas y cualitativas, tanto en la recopilación de la información como en su posterior análisis e interpretación. En el desarrollo del artículo, se abordan tres núcleos temáticos: el primero, referido a la Policía en cuanto a sus funciones, características, percepción de la misma en la población boliviana y jóvenes de Morochata; el segundo, sobre la Justicia Comunitaria, para lo que se planteó una definición sobre la

* Es Licenciado en Ciencias de la Educación de la UMSS, con Maestría en Educación Superior y actualmente docente en esta misma carrera. Es también Docente Investigador del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la UMSS.

misma, sus características, normas, sanciones y la percepción de los jóvenes sobre ella; y en tercer lugar, la elección de los jóvenes para sí mismos sobre uno de los sistemas de justicia, además de considerar estas diferencias por zona y sexo.

Los resultados encontrados sobre las percepciones de la Justicia Comunitaria y Policía en las tres comunidades analizadas, fueron parecidos en cuanto a su significado y funciones que cumple al interior de la comunidad; en otro orden, se obtuvieron resultados diferentes sobre todo en la elección de uno de los sistemas de justicia, siendo la Justicia Comunitaria valorada en las comunidades más distantes, como Chinchiri, y la Justicia Ordinaria respaldada en las comunidades urbanas, como el caso de Morochata.

Introducción

El presente artículo se realiza en el marco de la investigación que realiza el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades (IIHCE) titulado *"Representaciones Sociales de la Justicia Indígena Originaria Campesina en contextos escolares de la Zona Andina de Cochabamba: Caso Morochata"*, como subprograma de una investigación interdisciplinar coordinada por el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas (IIJyP) de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, con financiamiento belga. En consecuencia, este trabajo se enmarca en los objetivos de la mencionada investigación, siendo de resaltar que el trabajo de campo fue efectuado por todo el equipo de investigadores del IIHCE.

El estudio busca realizar un análisis sobre la percepción que tienen los jóvenes del municipio de Morochata sobre la Justicia Comunitaria y la Justicia Ordinaria¹⁷; ya que los habitantes de las comunidades rurales e indígenas, a lo largo de su historia, han incorporado dentro sus prácticas sociales y cosmovisión una determinada manera de comprender y aplicar la justicia, y diferenciarla del sistema de justicia ordinaria. Por ello, se busca su comprensión desde el punto de vista de los jóvenes.

En consecuencia, el abordaje de la percepción de los jóvenes se realiza desde la Psicología Social, entendida como el proceso por el

17. En este artículo se toma como muestra, dentro el ámbito de las instituciones del sistema de Justicia Ordinaria, a la entidad policial ya que en el municipio de Morochata es una de las pocas instituciones de este sistema al cual puede acceder la población.

cual llegamos a conocer a otras personas, sus características, cualidades y estados internos. Según las palabras de Dorsh (1994: 562, citado por Baron y Byrne, 1998: 40) la percepción social puede entenderse como: 1) Percepción de las relaciones interhumanas; 2) Influencia ejercida sobre la percepción de los factores motivacionales; 3) Término que hace referencia al condicionamiento social y al cambio de orientación en el entorno mediante interacciones sociales en el pasado y en el presente y mediante expectativas de acontecimientos sociales [...]. En tal sentido, la percepción es un conjunto de procesos mediante el cual pretendemos conocer y comprender a los demás.

Por otro lado, considerando que la unidad de observación es la población denominada joven, se hace necesario aclarar que "[...] ser joven comprende a un grupo etareo comprendido entre los 17 y 24 años" (Rodríguez, 2010: 90). En este sentido, en Bolivia la población comprendida en esta etapa es de 1'624.543¹⁸ (INE, 2005), que representa al 15,58% de la población total en el país.

Asimismo, en Cochabamba, la cifra de jóvenes alcanza a 289.381 que representa al 15,54% de la población, cifra que es muy próxima al referente de este grupo a nivel nacional. Los datos a nivel del municipio de Morochata muestran que la población joven es de 4.999 personas que equivale al 11,99%¹⁹, lo que evidencia una notable diferencia con el dato de este grupo a nivel departamental y nacional, acusando una cifra menor de jóvenes en su territorio. Además, en esta población el 49,6% son mujeres y el 50,4% varones, vale decir que existe similar distribución de hombres y mujeres en el grupo poblacional de los jóvenes de este municipio.

Es necesario puntualizar que en el municipio de Morochata existen varias comunidades, y muchas de ellas de difícil acceso debido a la geografía accidentada de la zona y las precarias vías camineras. Por tal razón, se tomarán en cuenta solo a tres comunidades, a las cuales se considera representativas de esta zona; estas tres comunidades son Piusilla, Morochata y Chinchiri.

18. Esta información corresponde a las Proyecciones de la Población realizada por el Instituto Nacional de Estadística; se tomó en cuenta esta información porque los datos del último Censo del 2001, a la fecha de encuentran muy desactualizados.

19 Esta cifra menor se debe, sobre todo, a razones de migración de los jóvenes de este municipio a otros poblados urbanos del departamento por distintas razones como mejores oportunidades de estudio, formación superior o trabajo.

Además, se tomarán como fuente de análisis, específicamente, las opiniones²⁰ expresadas por los estudiantes de quinto y sexto de secundaria de tres unidades educativas de este municipio: “René Barrientos Ortuño”, de la comunidad de Piusilla; “Mariano Baptista”, de la comunidad de Morochata, y “Gildaro Antezana”, de la comunidad de Chinchiri.

En este sentido, la población de estudiantes de nivel secundario en el municipio de Morochata, según los datos del Sistema de Información Educativa (2011), es de 401, de los cuales 155 estudiantes son mujeres —que representa al 38,7%— y 246 son varones (61,3%). Por su lado, en las unidades educativas mencionadas la población de estudiantes de secundaria es la siguiente: René Barrientos Ortuño con 61 estudiantes, Mariano Baptista con 100 estudiantes y Gildaro Antezana con 76 estudiantes; que hacen un total de 237 estudiantes, que representa al 59% de la población total de nivel secundario y 5% con relación a la población total de jóvenes del todo el municipio, este grupo de estudiantes se constituye en una muestra representativa de la población total de jóvenes de este municipio. Así, siguiendo un muestreo por conveniencia y criterio del investigador se seleccionaron a los estudiantes de cada grado.

En cuanto a la metodología, se realizó un estudio descriptivo e interpretativo. En el proceso de recolección de datos se emplearon técnicas cuantitativas así como cualitativas. Como técnica cuantitativa, se aplicó el cuestionario a 89 estudiantes de quinto y sexto grado de secundaria de los tres colegios (59,6% varones y 40,4% mujeres); dentro el grupo de técnicas cualitativas se aplicó la entrevista a 11 estudiantes, los grupos focales y la asociación de palabras²¹ a los dos últimos grados de secundaria de cada colegio.

Así también, para el análisis de datos se consideró el análisis cuantitativo, el mismo se realizó con el empleo de técnicas estadísticas como la interpretación de resultados en porcentajes y representación de

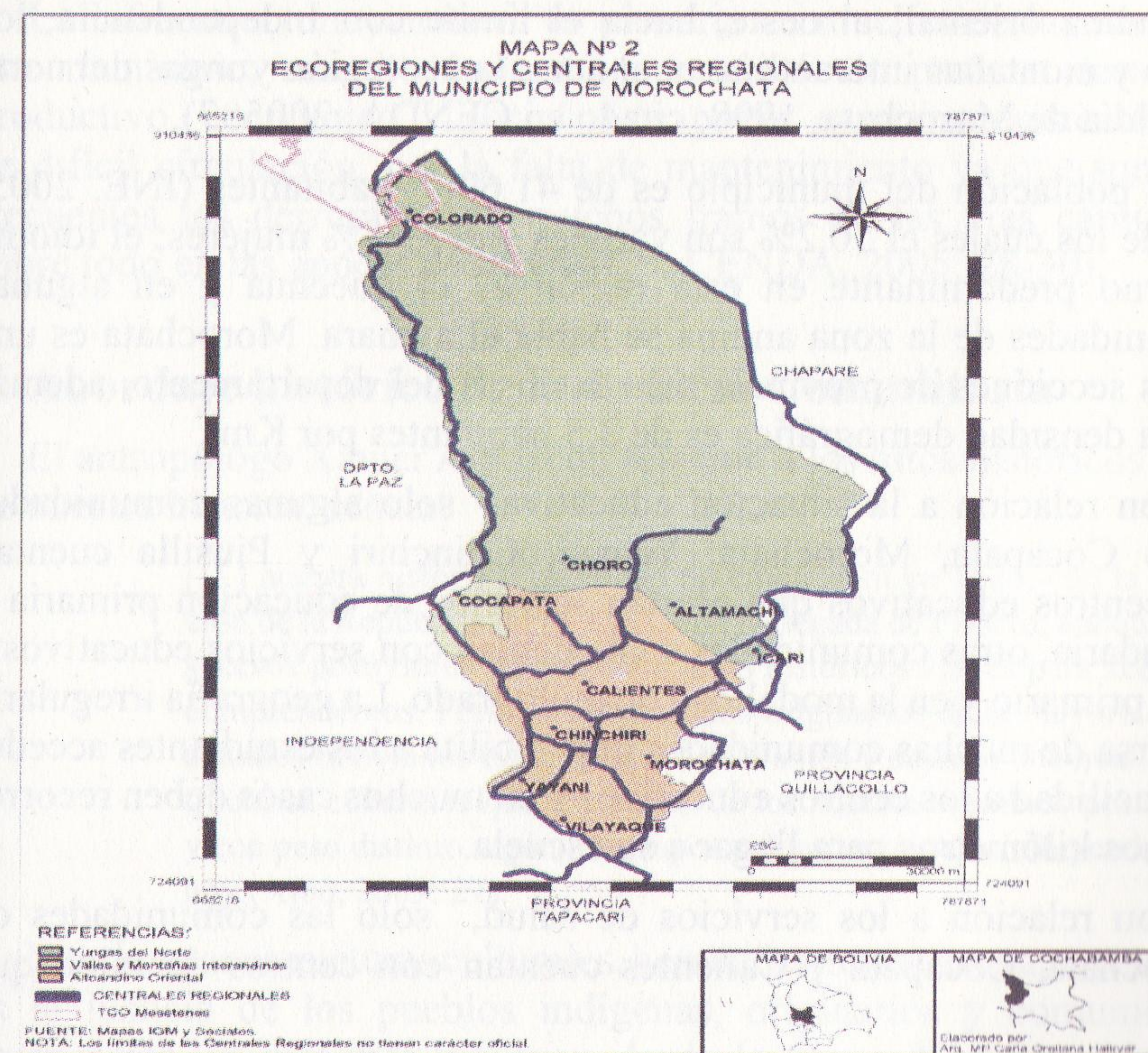
20 Como se menciona en el título de este artículo, las percepciones fueron el objeto de indagación y de análisis en este estudio, el cual se realizó a través de las opiniones vertidas por los estudiantes en entrevistas y el llenado de respuestas en un cuestionario. En este sentido, se entiende por ‘opinión’ como “pensamiento o idea que puede uno tener de esta manera o de otra y que en otra persona puede ser distinta” (Hegel, citado por Dorsch, 1994: 537).

21. Denominado también “asociación libre”, consiste, a partir de un término inductor (o de una serie de términos), en pedir al sujeto que produzca todos los términos, expresiones y adjetivos que se le presenten al espíritu (Abric, 2001: 59).

datos en gráficas. A su vez, este análisis fue apoyado por un abordaje de índole cualitativo, reflejado en testimonios de entrevistas y técnicas grupales.

Por último, en cuanto a la estructura del trabajo, se señala que el mismo se divide en siete apartados. En la primera parte se realiza una contextualización de Morochata; en la segunda, un abordaje histórico de la Justicia Comunitaria; la tercera, contiene una caracterización de los jóvenes escolares; en la cuarta parte se realiza el análisis de la percepción de los jóvenes sobre la Policía y la Justicia Ordinaria; en la quinta parte se presenta el análisis de la percepción sobre la Justicia Comunitaria; en la sexta, se describe la posición u opción de los jóvenes a momento de elegir uno de los sistemas de justicia; y por último se plantean las conclusiones finales sobre el análisis realizado.

1. Contextualización del Municipio de Morochata



Este municipio se encuentra localizado aproximadamente a 58 kilómetros al nordeste de la ciudad de Cochabamba, en la zona andina del departamento y tiene una superficie de 7.624 Km².

Es la segunda sección de la provincia Ayopaya y fue creada mediante ley del 24 de enero de 1911, con 8 cantones: Morochata, Choquecamata, Cocapata, Punacachi, Chinchiri, Icari, Pucarani y Yayani, aglutinando a 192 comunidades.

En cuanto a la geografía y clima del lugar, pertenece a la región montañosa de la cordillera de los Andes, situándose en la cordillera de Cocapata; se encuentra a una altura entre los 600 a 4800 msnm lo que explica su variedad climática y configuración territorial (puna, valle, sub-trópico y trópico). La precipitación media anual para la zona puna es de 460 mm, para los valles 888 mm y para la parte sub-trópico y tropical 1200 mm. Considerando el mapa de Morochata, este municipio está conformado por 3 ecoregiones: al sur se encuentra la ecoregión altoandina oriental; al oeste, hacia el límite con Independencia, los valles y montañas interandinas y al norte la ecoregión yungas del norte (Alcaldía de Morochata, 1998; citado en CENDA, 2005: 7).

La población del municipio es de 41.696²² habitantes (INE, 2005: 82), de los cuales el 50,2% son varones y el 49,8% mujeres; el idioma materno predominante en esta región es el quechua y en algunas comunidades de la zona andina se habla el aymara. Morochata es una de las secciones de provincia más extensas del departamento, además que la densidad demográfica es de 3,5 habitantes por Km².

Con relación a la situación educativa, solo algunas comunidades como Cocapata, Morochata, Yayani, Chinchiri y Piusilla cuentan con centros educativos que ofertan servicios de educación primaria y secundaria, otras comunidades solo cuentan con servicios educativos a nivel primario y en la modalidad de multigrado. La geografía irregular y dispersa de muchas comunidades imposibilita a los estudiantes acceder con facilidad a los centros educativos y en muchos casos deben recorrer muchos kilómetros para llegar a su escuela.

Con relación a los servicios de salud, solo las comunidades de Morochata, Cocapata y Calientes cuentan con centros de salud que

disponen de una infraestructura apropiada pero el personal médico y de enfermería es reducido, y que en definitiva limitan la atención en estos centros. En el resto de las comunidades muy pocas disponen con una posta de salud donde las condiciones de personal, infraestructura y equipamiento es muy limitado. Así también, la medicina tradicional es muy arraigada en muchas de las comunidades del municipio, caracterizadas por el uso de yerbas medicinales y rituales y que de algún modo compensa el limitado acceso a los servicios de salud hospitalarios.

La mayoría de las comunidades tiene un reducido acceso y cobertura de los servicios básicos (agua potable, alcantarillado, electricidad, comunicación telefónica, etc.), solo la comunidad de Morochata (capital del municipio) cuenta con todos estos servicios y el resto adolece de muchos de estos servicios como el agua potable. La carencia del servicio de agua potable deriva en la proliferación de enfermedades en la población de muchas comunidades.

La infraestructura caminera es precaria en muchas de las zonas de este municipio, constituyéndose en un obstáculo para su desarrollo productivo, económico y social. Los pocos caminos existentes son de difícil circulación, por la falta de mantenimiento ya que son muy frecuentes los derrumbes en muchos tramos de las vías camineras, sobre todo en las épocas de lluvia (Cfr. CENDA, 2005: 28-30).

2. Abordaje histórico de la Justicia Comunitaria

El antropólogo Xavier Albó, con relación a los hitos históricos clave de nuestra historia, señala:

[...] nuestra historia e identidad no empieza ni en 1825, con la fundación de la República, ni en 1535, con la llegada de Pizarro, aunque estos sucesos posteriores son también hitos históricos claves para acabar de comprendernos. Pero los antepasados originarios de la mayoría de los actuales bolivianos estaban aquí desde antes y dejaron una huella y estructuras culturales que, en medio de los notables cambios posteriores y con peso distinto según los grupos culturales, siguen influyendo hasta hoy (Albó, 2009: 27).

Una de estas estructuras culturales, heredadas de nuestros antepasados, es la justicia de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas, la cual data inclusive desde la época del preincario y el Tawantinsuyo, tal cual lo demuestran diferentes estudiosos como Ramiro Beltrán, Simón Yampara, Idón Chivi, etc.

22. Estos datos corresponden a las proyecciones hechas por el Instituto Nacional de Estadística para el año 2010, considerando cada uno de los Municipios y Provincias del departamento de Cochabamba.

En este sentido, Albó y Barrios (2006: 15) mencionan que “en el actual territorio boliviano, antes de la colonia, tuvieron vigencia varios ‘derechos autóctonos’ y ‘sistemas jurídicos’²³, el más extendido fue el derecho del Tawantinsuyo andino, que se expandió desde el sur de Colombia hasta el norte de Chile.”

Según un estudio realizado por el Defensor del Pueblo, “antes de la colonia los pueblos indígenas habitaban y eran dueños del territorio boliviano tanto en el altiplano y valles (aymaras, quechuas, urus) como en las tierras bajas o llanos (Shimane, ayoreos, yuquis, etc.), cada uno de estos pueblos poseía su propio “derecho autóctono” su propio sistema jurídico, es decir que existían tantos sistemas jurídicos como pueblos indígenas y comunidades existen” (2007: 5).

Durante la colonia, la Corona impuso su Derecho (contenido en las Leyes de Indias) y su propio sistema jurídico a los habitantes originarios de nuestro país —los pueblos indígenas—, sin embargo también reconoció parcialmente a las autoridades, normas y procedimientos (sistema jurídico) de estos pueblos, para resolver conflictos al interior de sus comunidades (Guachalla, 2008: 123).

En tal sentido, a partir de la colonia conviven en el territorio boliviano más de un sistema jurídico (*pluralismo jurídico*²⁴) aunque en este caso solo uno de ellos, el sistema jurídico del gobierno colonial, prevalecía sobre el resto (pluralismo jurídico subordinado).

Con la independencia, el Estado republicano —bajo el principio de igualdad jurídica (todos son iguales ante la ley)— trató de asimilar a los indígenas dentro de un único Estado, una sola cultura y un solo Derecho nacional (*monismo jurídico*²⁵), se ignoraron las diferencias étnicas y culturales y por lo tanto también se ignoró el sistema jurídico de los pueblos indígenas.

23. Se trata de un orden social institucionalizado, articulado y consensuado colectivamente, compuesto por instancias y órganos que proceden de manera institucionalizada, pues cuentan con personas nombradas para ello, reglas que rigen su actuación, medidas procedimentales para lograrlo (Escalante, 2002) y mecanismos para hacer cumplir sus resoluciones (Cuarto Intermedio, 2010: 122).

24. Existe una situación de pluralismo jurídico cuando varios órdenes jurídicos (oficiales o no) conviven en un mismo espacio y tiempo (Borello, 2001), en razón de necesidades existenciales, materiales y/o culturales (Wolkmer, 2001).

25. Modelo de configuración estatal que supone el monopolio estatal de la violencia legítima y la producción jurídica. Esto es, que a un Estado le corresponde un solo derecho o sistema jurídico y viceversa. Dentro de este concepto, no pudo haber varios derechos o sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico (Cuarto Intermedio, 2010: 125).

Sin embargo, a pesar de las condiciones adversas y la clandestinidad a la que fue sometido el sistema jurídico de los pueblos indígenas durante gran parte de la historia republicana, éste no solo mantuvo su vigencia sino que, ante la ausencia del Estado y el Poder Judicial en área rural, incluso se fortaleció.

La historia demuestra que en el futuro los pueblos indígenas seguirán administrando su *sistema jurídico de los pueblos indígenas*²⁶, originarios y comunidades campesinas y que la solución no es ignorarlo, sino reconocerlo y fortalecerlo (Defensor del Pueblo, 2007: 5).

Es por ello que, desde la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional se reconoce a la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina en su artículo 190, que a la letra menciona:

I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicaran sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.

II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución.

En este ámbito, también se reconoce el pluralismo jurídico²⁷ y se promulga la Ley de Deslinde Jurisdiccional²⁸ dentro la normativa jurídica en el país, que reconoce la coexistencia de dos sistemas jurídicos, que son administradas en condiciones de igualdad de jerarquía y de coordinación (CPEP, Art. 9-1, 179-II).

En este sentido, en la actual Ley de Deslinde Jurisdiccional se menciona lo siguiente:

26. Es aquel sistema administrado por las autoridades de los pueblos indígenas, y conformado por normas y procedimientos, a través del cual los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas regulan la vida de la comunidad y resuelven conflictos. Es una justicia cercana física y espiritualmente a los miembros de una comunidad indígena o campesina, porque es administrada en su idioma materno, por “sus pares o iguales” y responde a su cosmovisión (valores de la comunidad) (Guachalla, 2008: 121).

27. Consiste en aceptar que, además de las leyes escritas (o el derecho positivo), hay otras varias fuentes de derecho, igualmente validas aunque no estén escritas. En nuestro caso, están los varios derechos indígenas, a los que antes se ignoraba o se los minimizaba como derecho consuetudinario, usos y costumbres (Guachalla, 2010: 3).

28. Aprobado por la Asamblea Legislativa Plurinacional, el 29 de diciembre de 2010, como “Ley de Deslinde Jurisdiccional”.

I. La jurisdicción indígena originaria campesina, la ordinaria, la agro-ambiental y las demás jurisdicciones legalmente reconocidas, en el marco del pluralismo jurídico, concertarán medios y esfuerzos para lograr la convivencia social armónica, el respeto a los derechos individuales y colectivos y la garantía efectiva del acceso a la justicia de manera individual, colectiva o comunitaria.

II. La coordinación entre todas las jurisdicciones podrá realizarse de forma oral o escrita, respetando sus particularidades (Ley de Deslinde Jurisdiccional, Art. 13)

También, la Constitución Política, en su artículo 178, reconoce a la jurisdicción oficial y a la jurisdicción indígena originario campesina, donde cada una de las 36 naciones que componen el Estado Plurinacional tienen competencias para administrar la Justicia Comunitaria de acuerdo a sus usos y costumbres (*Derecho Consuetudinario*²⁹), le otorga independencia y autonomía de funcionamiento, siempre y cuando no viole los derechos fundamentales que plantea la actual Constitución Política.

3. Los jóvenes escolares como actores sociales

Para el presente estudio, el Instituto de Investigaciones (IIHCE), por un muestreo por conveniencia, seleccionó a estudiantes varones y mujeres de quinto y sexto de secundaria de tres comunidades, a saber: Morochata, Piusilla y Chinchiri.

Cuadro 1

Distribución de estudiantes encuestados por comunidad, colegio y sexo

Comunidad	Unidad Educativa	Curso				Sub totales
		5to. secundaria		6to. secundaria		
		Varones	Mujeres	Varones	Mujeres	
Morochata	Mariano Baptista	18	75		5	35
Chinchiri	Gíldaro Antezana	86		65		25
Piusilla	René Barrientos	10	66		7	29
	Sub totales	36	19	17	17	Total: 89

29. Se entiende a un conjunto de normas legales de tipo tradicional (Repetición constante de un acto que con el paso del tiempo se vuelve obligatoria y por necesidad), no escritas ni codificadas, distinto al derecho positivo (escrito) vigente en un país (Bazán, 2005: 1).

Como principales instrumentos, se aplicó un cuestionario de selección múltiple y de preguntas abiertas y se realizaron entrevistas semi-estructuradas. Con la información obtenida sobre la base de esos instrumentos, se extractaron de las mismas respuestas de los jóvenes los términos que más se reiteraron, como “justicia comunitaria”, “policía”, “Defensoría de la Niñez”, etc., para constituirse en el material para la técnica de la “asociación libre de palabras”, para lo cual les fueron presentados papelógrafos con casillas vacías que únicamente contenían las “palabras inductoras”, para que sean llenadas con tarjetas por los estudiantes organizados en grupos de a cinco.

Es, con parte de esa información recogida, que se intenta describir la percepción de los jóvenes sobre justicia comunitaria.

4. Percepción de la Policía como instancia operativa de la Justicia Ordinaria

4.1. Caracterización de la Policía y su imagen institucional

La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, en su artículo 251, menciona que “la Policía Boliviana como fuerza pública tiene la misión específica de defensa de la sociedad y la conservación del orden público, y el cumplimiento de las leyes en todo el territorio nacional [...]”.

Así también, la Ley Orgánica de la Policía Nacional en su artículo 4, establece como funciones específicas de la Policía algunas de las siguientes:

- Mantener la paz, el orden y la seguridad pública;
- Prevenir la comisión de delitos y participar en la investigación de las infracciones comunes utilizando los medios autorizados por la Ley, con el fin de asegurar una convivencia pacífica de los habitantes del territorio nacional;
- Custodiar a los infractores o presuntos infractores; y, ponerlos a órdenes de las autoridades competentes dentro del plazo previsto por la Ley;
- Prevenir, participar en la investigación y control del uso indebido y tráfico ilícito de sustancias estupefacientes y sicotrópicas, precursores químicos, enriquecimiento ilícito

y estaferrismo en el país, coordinando con la Interpol y más organismos similares nacionales y extranjeros;

e) Cooperar con la administración de justicia a través de la Policía Judicial y demás servicios policiales;
[...]

k) Garantizar los derechos de las personas y la protección de sus bienes, en especial los del menor, la mujer y la familia en sus bienes fundamentales, consagrados en la Constitución Política de la República, en las leyes y en los tratados internacionales ratificados por el Ecuador; y,

l) Las demás que determinen la Constitución Política de la República y las leyes.

Como puede apreciarse, las tareas que deben desempeñar los funcionarios policiales en la sociedad son diversas, que se circunscriben en distintas áreas de la sociedad como: prevención de los delitos, control del orden público, control del tránsito terrestre, control del movimiento migratorio, protección del ecosistema, solidaridad social y desarrollo económico, campañas educativas, integración nacional e investigación.

Actualmente se considera a la Policía como una de las instituciones públicas con peor reputación e imagen institucional en el país. Esto debido últimamente a varios factores; por ejemplo el caso del Gral. René Sanabria (Jefe en su momento de la FELCN en el país), quien fue detenido y condenado por autoridades de Estados Unidos por actos de narcotráfico. Otros casos relevantes acontecidos en años pasados fueron los sucesos de linchamientos³⁰ a tres policías en la localidad de Epizana³¹ (Cochabamba, 2008) y a cuatro policías en los ayllus de Uncía³² (Potosí, 2010), los primeros acusados por el “volteo” de droga y

30. Es la acción común y en masa realizada por un grupo de personas (muchedumbre) que aplica castigos físicos y simbólicos, dirigidos a atentar contra la dignidad, integridad física y/o la vida de una persona que incurren en acciones consideradas delictivas o dañinas por el grupo, de manera drástica e inmediata (Guachalla, 2010: 34).

31. Este caso de triple linchamiento de policías en Epizana ocurrió el 26 de febrero de 2008. Las víctimas fueron capturadas luego de un incidente con el hermano del corregidor de esta localidad, quien se negó a mostrarles su licencia de conducir y quien sostuvo una trifulca con los uniformados que derivó en el trágico desenlace, que posteriormente fue relacionado con un “volteo” de droga sin que en la investigación o el juicio se haya demostrado tal extremo (Los tiempos, 26/06/2010).

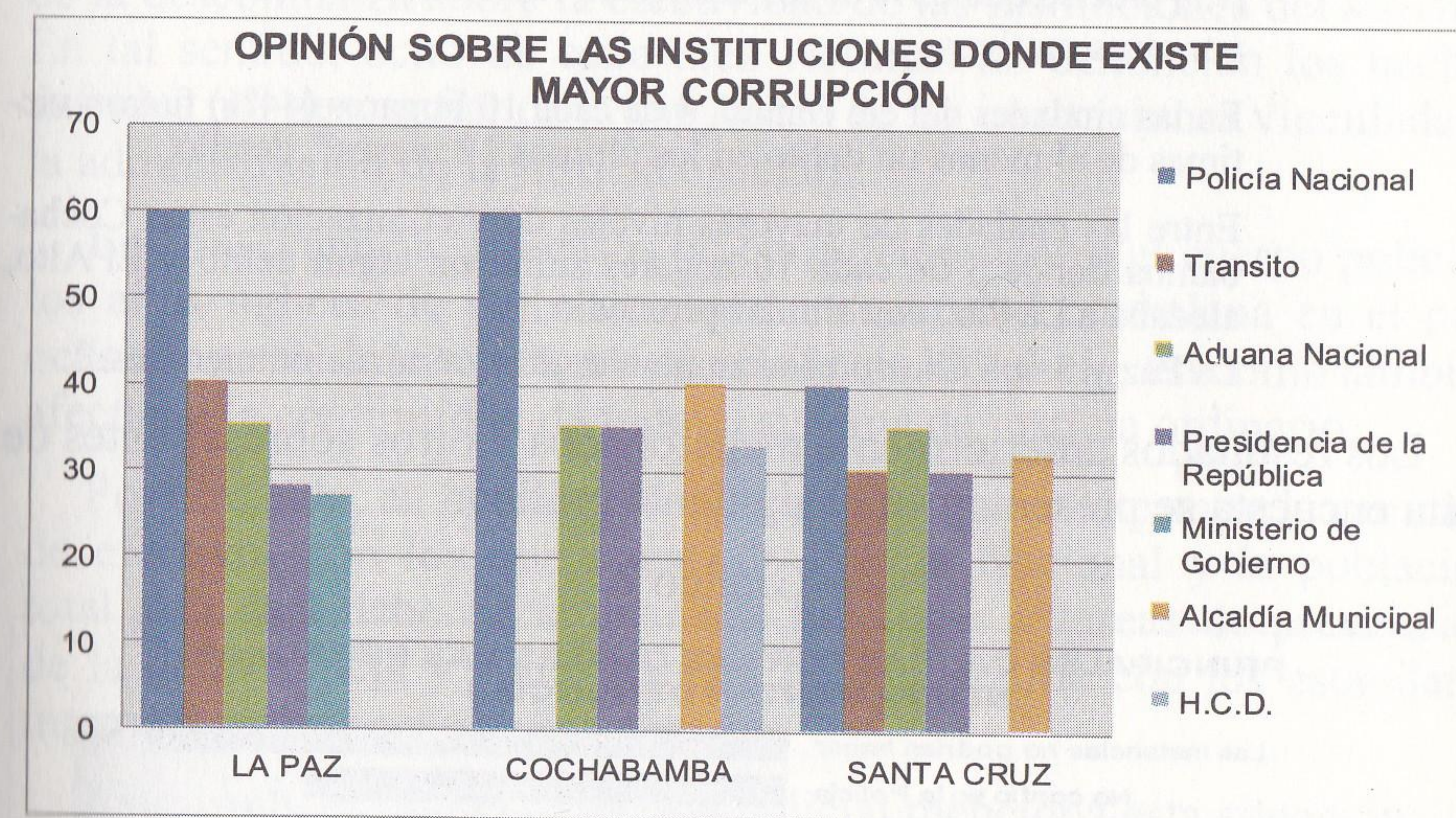
32. Linchamiento de cuatro policías, del distrito de Oruro, en los ayllus de Uncía, en el norte de Potosí, acontecido el 23 de mayo de 2010. Donde se torturo y asesinó a los cuatro policías acusados por delitos por diferentes delitos. “Los campesinos, en un cabildo realizado en el frontis del templo de Uncía, [...] determinaron no entregar los cuerpos de los cuatro uniformados hasta que la Policía de cuenta del asesinato de siete comunarios, a quienes mataron para robarles sus vehículos, en los últimos años y de los pagos que los efectivos de esta entidad les obligan a hacer para poder circular

extorsión a comunarios, y los segundos acusados de ser falsos policías, de abusos y extorsiones a pobladores de estas comunidades.

Así también, algunas instituciones no gubernamentales realizaron investigaciones sobre la percepción de las instituciones públicas, que sitúan a la Policía como la institución más corrupta y de menor confianza para la población.

Los resultados de uno de estos estudios sobre la percepción ciudadana hacia la Policía se muestra en el siguiente gráfico, realizado por OCADEM&PE³³ (2003):

Gráfico 1



Fuente: Encuesta de percepción ciudadana, OCADEM&PE, 2003.

En esta gráfica se muestra a las cinco instituciones consideradas más corruptas por los ciudadanos las cuales son: Policía Nacional, con un porcentaje del 54%, Aduana con 36%, Presidencia de la República con 31%, Tránsito con 33%, y Alcaldías Municipales 31%. De estas instituciones, la Policía es considerada en las tres ciudades como la institución pública más corrupta y a su vez es la única que presenta un

en vehículos indocumentados” (Los tiempos, 27/05/2010).

33. OCADEM&PE, es una Organización no Gubernamental que fue creada el año 2001, y realizó un estudio el año 2003 sobre la “percepción ciudadana sobre la corrupción en la administración pública” en las tres ciudades capitales del eje troncal de Bolivia que son La Paz, Cochabamba y Santa Cruz.

porcentaje que pasa el 50% ya que las demás instituciones no llegan a este porcentaje.

Otra investigación más reciente realizada en enero de 2012, sobre “Victimización, Prácticas y Percepción sobre la Violencia y Delito” en las ciudades de Santa Cruz, La Paz, Cochabamba y el Alto, demostró que el 27% de la gente no denuncia los delitos que han sufrido, esto por no confiar en la Policía; donde la urbe alteña es la que más desconfía de la entidad del orden con el 33,4%, le sigue Santa Cruz con 30,8%, La Paz con 30,4% y Cochabamba con el 27,5%.³⁴

Otros resultados puntualizados por el Viceministro de Seguridad Ciudadana fueron:

[...] precisó que 85% de los hechos no fueron denunciados por temor o por otros motivos.

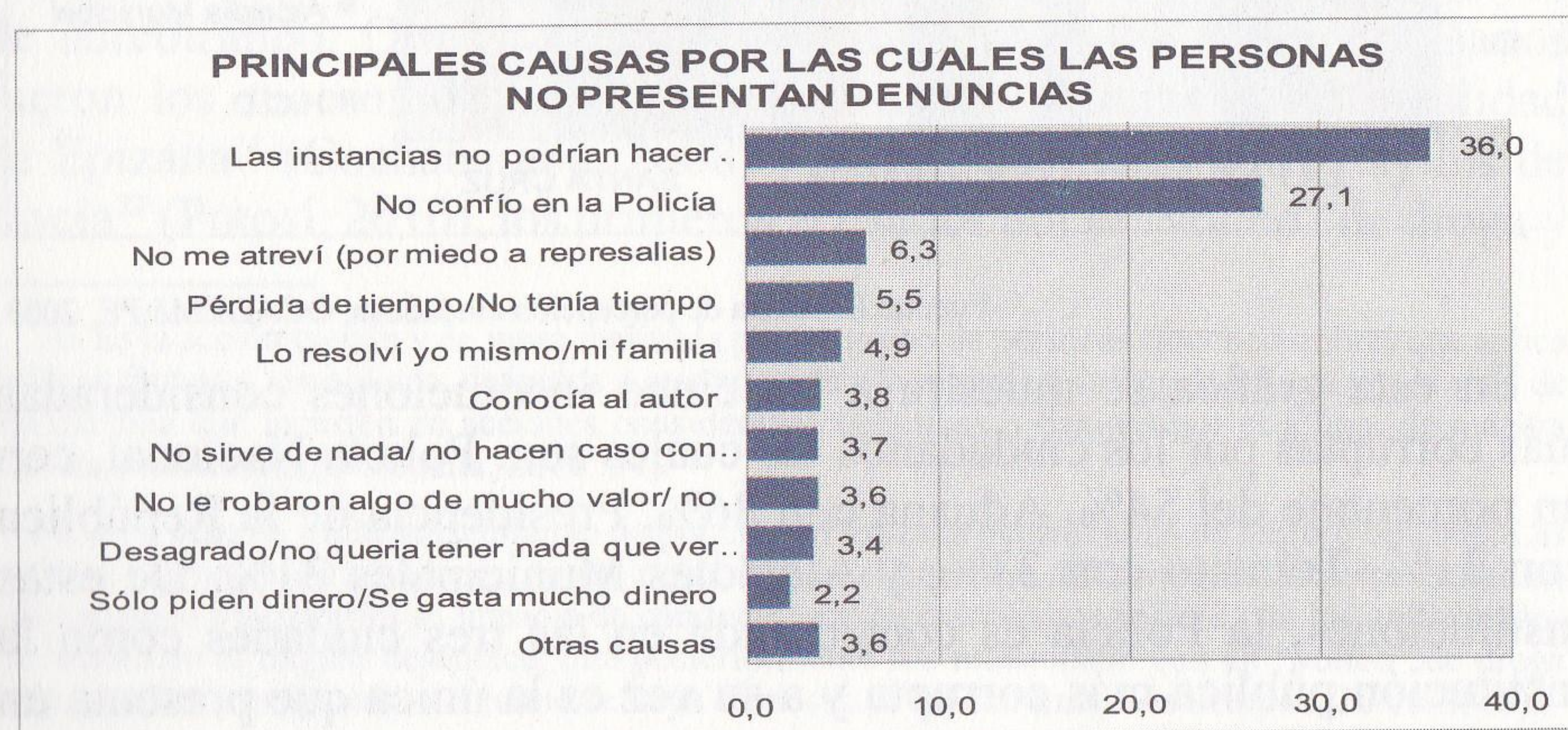
En las ciudades del eje central, 4 de cada 10 hogares (44%) fueron víctimas de al menos un delito en los últimos 12 meses”, detalló.

Entre las ciudades de mayores niveles de victimización están Cochabamba donde 5 de cada 10 hogares sufrieron algún delito y El Alto, aledaña a La Paz, con similar promedio.

La Paz y Santa Cruz presentan niveles de victimización menores.³⁵

Los resultados anteriormente mencionados y otros sobresalientes de esta encuesta se presentan en el siguiente gráfico:

Gráfico 2



Fuente: Observatorio Nacional de Seguridad Ciudadana, Enero de 2012.

34. En línea: <http://www.paginasiete.bo/2012-01-26/Nacional/Destacados/3400000126-01-12-P720120126JUE.aspx> (16/02/2012).

35. En línea: <http://www.amlatina.org/2012/01/bolivia-arroja-cifras-negras-en-delitos-y-violencia/> (15/02/2012).

Entre los resultados más sobresalientes puede observarse que el 36% no denuncia los casos porque considera que las instancias pertinentes (Incluida la Policía) no podrían hacer nada ante la falta de pruebas. Así también, el 27,1% de los encuestados no le tiene confianza a la Policía, vale decir que, uno de cada tres personas en el país desconfía de esta institución.

Otros datos importantes revelan, por ejemplo, que el 5,5% piensa que es una pérdida de tiempo o que no tienen tiempo para denunciar el delito, otro 3,7% opina que no sirve de nada denunciar porque no le dan importancia a los robos pequeños y el 3,4% no quiere tener nada con la Policía, ya que piensan que es un desagrado tratar con ellos. Estos porcentajes sumados hacen un total de 75,7%, que sería la proporción de la desconfianza sobre la efectividad de las instituciones del sistema. En tal sentido, ocho de cada diez víctimas no denuncian los hechos sufridos por desconfiar de la capacidad de las instituciones vinculadas a la administración de la justicia ordinaria.

En consecuencia, los casos de corrupción dentro el cuerpo policial, los altos índices de delincuencia e inseguridad ciudadana en el país ocasionan una desconfianza marcada hacia la Policía, así como también afectan a la credibilidad de todo el sistema de justicia ordinario.

Por otro lado, en nuestro país, la relación que existe entre la cantidad de efectivos con los que cuenta la Policía Nacional y la población total a la cual debe encaminar sus funciones y tareas de prevención de la delincuencia y control social no está acorde con los estándares internacionales.

Asimismo, el siguiente reporte policial menciona esta situación:

Un reporte del Comando General de la Policía Boliviana indica que en todo el territorio nacional existen 28.441 efectivos operativos. Esa cantidad debe garantizar la seguridad de 10,4 millones de habitantes que el Instituto Nacional de Estadística (INE) calcula que existen el 2010 (La Razón, 2010).

Analizando estos datos, en Bolivia existe un policía por cada 366 ciudadanos y esta relación (policía-población) está lejos del estándar internacional que establece que debe haber un uniformado policial por cada 150 habitantes. En el departamento de Cochabamba, la situación es más preocupante ya que hay un policía por cada 428 habitantes³⁶. Esto

36. En línea: <http://reyquibolivia.blogspot.com/2010/12/hay-un-policia-por-cada-366-bolivianos>.

demuestra la poca cobertura y efectividad que tiene la entidad policial para atender y realizar las actividades de prevención y control de la delincuencia que en alguna medida garanticen la seguridad ciudadana en la población.

Por su lado, el comandante policial de La Paz, coronel Freddy Tórrez³⁷, afirmó que uno de los factores de la inseguridad ciudadana es la falta de personal. En este sentido justifica que “[...] es un factor importante porque no podemos cubrir toda la región, sin embargo, otras causas de la inseguridad ciudadana son la falta de equipos de comunicación, vehículos y logística que nos permitiría llegar a tiempo cuando hay hechos delictivos” (La Razón, 2010).

En el caso particular del municipio de Morochata, estas cifras son aún más bajas, ya que existen solo dos efectivos policiales para atender a una población de 41.696 habitantes (INE, 2005: 82), vale decir que la relación policía-población es de uno por cada 20.800 habitantes aproximadamente, una cifra muy alarmante que demuestra la poca cobertura de la Policía en esta área rural del departamento, lo que queda ratificado con el testimonio de un joven entrevistado, quien nos refiere que solo hay “dos policías” (Isaac, 19 años: 28/09/11).

Además, se debe considerar que estos policías se encuentran operando generalmente en la localidad de Morochata y de vez en cuando realizan visitas o patrullajes a las comunidades dispersas del municipio, que no llegan a cubrir en su totalidad debido a la inaccesibilidad geográfica y falta de vías de camineras, lo que ocasiona que los pobladores de estas comunidades distantes deban constituirse a Morochata para hacer conocer sus denuncias o demandas.

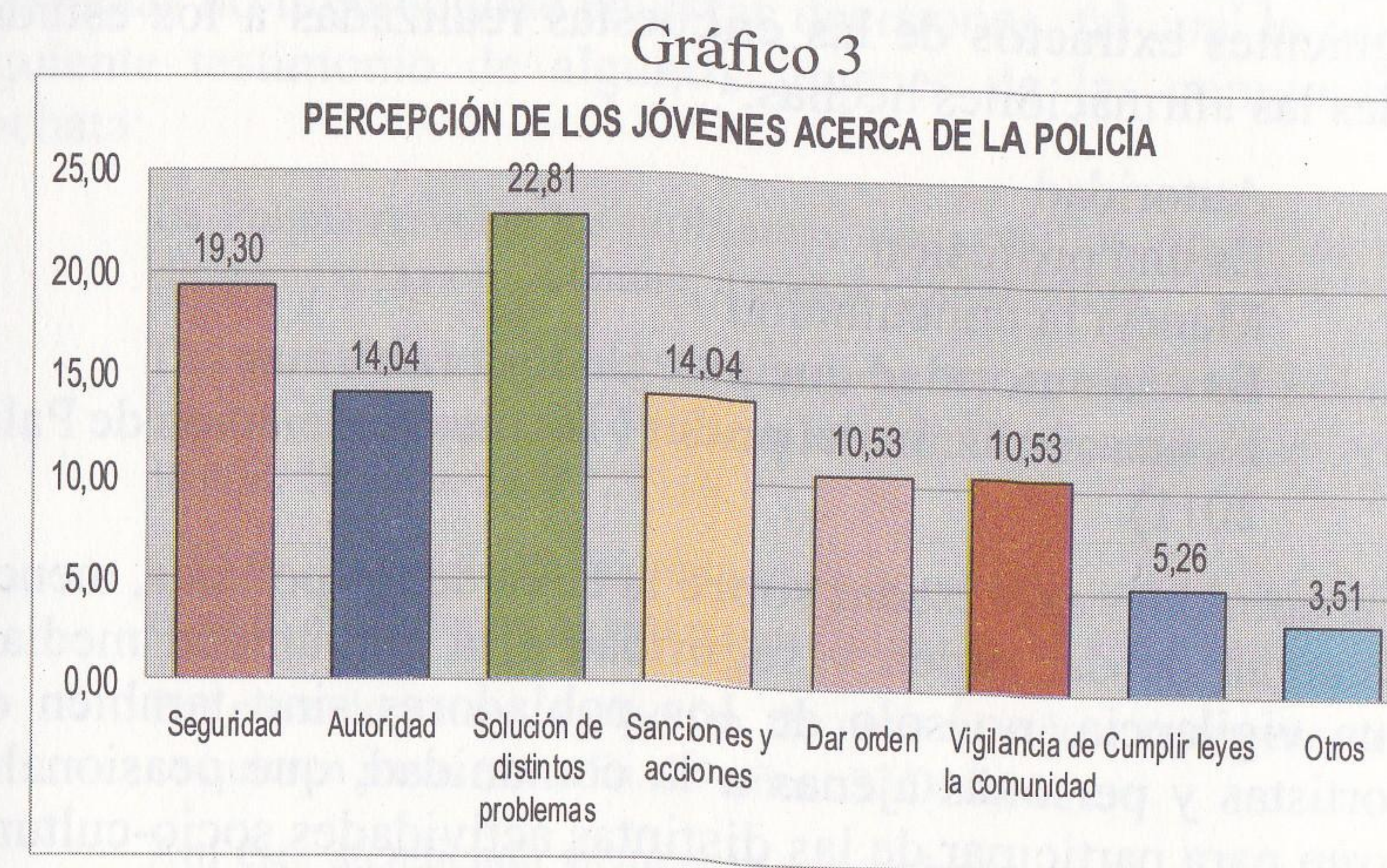
Bajo estos antecedentes, a continuación se realizará una descripción de la percepción de los jóvenes de las comunidades del municipio de Morochata respecto de la institución policial.

4.2. Opinión de los jóvenes de Morochata sobre la Policía

En el siguiente gráfico se muestra los resultados de la aplicación de la técnica “Asociación de Palabras” a estudiantes de nivel secundario de

Morochata. Esta técnica consiste en relacionar términos, apreciaciones y significados a diferentes conceptos relacionados con la Justicia Comunitaria y Ordinaria, tales como: Justicia Comunitaria, corregidor, dirigente, alcalde comunal, defensoría, normas de la comunidad, delitos en la comunidad, Policía, sanción o castigo y llantear.

Los resultados consignados en el siguiente gráfico se refieren solamente a la institución del orden y que es de interés dentro el análisis que se realiza en este apartado.



Fuente: Elaboración propia sobre la Base de Datos del IIHCE; noviembre de 2011.

Como resultados relevantes puede apreciarse que el 22,8% de los jóvenes considera que la Policía se encarga de solucionar los distintos delitos que surgen en la comunidad, tales como peleas entre vecinos, controlar la borrachera y sancionar a las personas cuando causan problemas; por tanto, entienden que es una institución a la que puede demandarse soluciones.

Por su lado, el 19,3% considera que su tarea es encargarse de la seguridad en la comunidad, controlando los casos de delincuencia, peleas, robos y en algún caso atender casos de asesinatos, que no se presentan actualmente, salvo un caso que sucedió hace varios años en la comunidad de Chururi, muy próxima a la localidad de Morochata.

Asimismo, el 14% considera que la tarea de la Policía es ejecutar sanciones y acciones encaminadas a encarcelar a los delincuentes o comunarios inmiscuidos en riñas y peleas, además de cobrar multas a los infractores y, en algún caso, la firma de actas de entendimiento en

las partes en conflicto. Esta parte de los jóvenes considera que la tarea de los policías es más operativa y diligencial.

Otra cifra similar de 14% de la población tiene una opinión más de respeto a los efectivos policiales, ya que los consideran como autoridades designadas por una instancia o poder superior para la resolución de los problemas que puedan presentarse en la comunidad y que para ejercer tal función han tenido que recibir una formación académica y profesional y que su accionar debe enmarcarse en las leyes del estado plurinacional. Los siguientes extractos de las encuestas realizadas a los estudiantes respaldan las afirmaciones hechas:

- Autoridad
- Es una profesión
- Maneja la constitución
- Es una autoridad que arregla los problemas
- Es una comisión del poder (Técnica Asociación de Palabras, 2011).

Otras opiniones expresadas sobre la tarea de los policías, mencionan que encargan de dar orden y seguridad a la comunidad mediante la continua vigilancia, no solo de los pobladores sino también de los transportistas y personas ajenas a la comunidad, que ocasionalmente concurren para participar de las distintas actividades socio-culturales y educativas que se realizan.

Así también, se menciona el auxilio que realizan los policías en los casos de accidentes de tránsito y se encargan de derivarlos a las instancias pertinentes. Los siguientes resultados respaldan las afirmaciones hechas:

- Auxiliador de accidentes
- Se encarga de controlar a los transportistas
- No hace conducir a los menores de edad (Técnica Asociación de Palabras, 2011).

Por otro lado, se menciona la tarea conjunta que desempeña la Policía y la Defensoría de Morochata, ya que paulatinamente atienden distintos casos de maltrato o abuso a menores de edad que se denuncian en esta institución. Es así que, por ejemplo, el entonces Director Regional de la Defensoría, Guillermo Romero³⁸, mencionó que, en

muchos casos, atienden no solo casos relacionados a su tuición, sino otros de violaciones a menores de edad o peleas intrafamiliares, esto en coordinación con los agentes policiales que trabajan en la comunidad.

Considerando la influencia que puede ejercer la Policía en el proceso de administración de la Justicia Comunitaria, muchos jóvenes afirman que la labor de los efectivos policiales no interviene en el proceso, decisiones y sanciones que se definen en asamblea de los pobladores de la comunidad, y es que los mismos pobladores y autoridades aconsejan a los policías no involucrarse en estas decisiones, tal cual lo demuestra el siguiente testimonio de algunos jóvenes de las comunidades de Morochata:

La Policía resuelve los problemas más sencillos. Aquí cada uno va al dirigente o la policía (Isaac, 19 años: 28/09/2011).

Las autoridades les dicen de que no se metan cuando se está aplicando la justicia comunitaria, de que si se meten a ellos más se les aplica (Filemón, 18 años: 28/09/2011).

[...] se llama a la Policía cuando hay robos y no se puede solucionar, cuando el ladrón no quiere pagar (Filemón, 18 años: 28/09/2011).

Por ejemplo peleas, violación, después cuando a su terreno de alguien se quieren pasar (Amalia, 15 años: 27/09/2011).

Ahí está atendiendo siempre. Cuando hay problemas simples (David, 20 años: 28/09/2011).

Estos testimonios demuestran que la labor de los policías en estas zonas se reduce a tareas de control o seguridad y administrativo. En este sentido, se encarga de resguardar el orden público ante situaciones de peleas o riñas; también se encarga de llevar citaciones de la Defensoría a los denunciados ante esta instancia, y también proceder a la detención de estas personas acusadas por diferentes hechos.

Cabe aclarar que, como producto de la petición de autoridades comunales, los policías se ocupan de la captura de personas que infringieron las normas en la comunidad. Esto demuestra que existe cierta coordinación y cooperación entre las autoridades comunales y la institución policial, obviamente que esto está limitado por la cantidad reducida de efectivo con los que cuenta la Policía.

38. De profesión Psicólogo que se encuentra trabajando hace dos años como Director Regional de la

Defensoría de la Niñez y Adolescencia, con quien el equipo de investigadores del IIFHCS tuvo una entrevista informal el 1 de octubre de 2011.

5. Percepción de la Justicia Comunitaria

5.1. Definición y caracterización de la Justicia Comunitaria

La Justicia Comunitaria, para muchos, se constituye en una “Justicia Ancestral” que es una práctica vigente, milenaria, positiva y legal, basada en principios y valores conforme a las prácticas de abuelos y abuelas, una visión basada en los derechos cósmicos, las cuales son transmitidas de generación en generación, y que no está reconocido por los sistemas jurídicos oficiales a nivel continente, excepto en Colombia, Ecuador y Bolivia. Un sistema de escarmiento, que busca el resarcimiento de los daños y la reintegración del individuo a la comunidad (UNIFEM, 2008: 59).

Por su lado, Edgar Ardila (2009) define la misma como “[...] un conjunto de instancias y procedimientos mediante los cuales, para situaciones de controversia, se regulan los comportamientos legítimos a partir de *normas*³⁹ propias de una comunidad o contexto cultural específico. Es administración de justicia en tanto se desenvuelve en el ámbito de la regulación social: actúa sobre referentes normativos que la preceden y produce mandatos en los conflictos específicos. Es comunitaria en tanto su capacidad regulatoria deriva de dinámicas de identidad y pertenencia a lo mismo, que pueden ser ocasionadas por afectos o tradición”.

Según Valentín Ticona⁴⁰ (2007), la Justicia Comunitaria es “un sistema de normas y procedimientos que regulan la vida social de los pueblos indígenas originarios que existen en nuestro territorio nacional, [...], es oral, plural, gratuita es de servicio de las autoridades, es reparadora y preventiva”.

En suma, debe entenderse a la Justicia Comunitaria como:

Una institución del Derecho Consuetudinario que permite sancionar las conductas reprobadas de los individuos pero sin la intervención del Estado, sus jueces y su burocracia, sino directamente dentro la comunidad de individuos en la que las autoridades naturales de la comunidad hacen de equilibrantes entre las dos partes enfrentadas y el procedimiento es de acuerdo a usos y costumbres de cada una de las comunidades. Solo

39. Las normas de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas constituyen, en conjunto, su propio Derecho compuesto principalmente por normas de costumbre (derecho consuetudinario) [...] (Terceros, 2003: 20). Que son entendidas, conocidas y aceptadas por los miembros de la comunidad.

40. Valentín Ticona Colque fue Viceministro de Justicia Indígena Originaria Campesina en el actual gobierno del MAS, durante la gestión 2007.

actúa cuando el procesado es miembro de la comunidad y hace referencia a la forma de convivencia natural de cada comunidad, siendo relacionada con la propia armonía que coexiste o debe coexistir en la comunidad y en la vida de sus miembros (Cuarto Intermedio, 2010: 123-124).

En Bolivia se promueve la práctica de la Justicia Comunitaria por dos razones importantes; primero, por el respeto a las prácticas culturales de los pueblos originarios que viven en el territorio nacional, y segundo, porque los servicios de la justicia ordinaria no llegan a cubrir toda la geografía nacional, ya que la cantidad de fiscales, jueces y policías es limitado en relación a la población que habita las ciudades y el área rural, donde disponer de estos servicios es muy limitados. Ante la ausencia del Estado, traducida en la falta de estas instituciones del sistema de justicia ordinario, en las comunidades alejadas del campo hace que las mismas administren la Justicia Comunitaria.

A pesar de que el Gobierno viene implementando cambios sustanciales en la justicia ordinaria, por ejemplo, con la elección inédita de magistrados y jueces de forma democrática⁴¹ en octubre de 2011 y posesionadas recientemente, estas autoridades ejercen sus funciones principalmente en las ciudades capitales de departamento y centros más poblados de las provincias y municipios, por tanto su accionar es limitada en las comunidades más alejadas. Por ello la justicia que conocen los pueblos y comunidades es la Justicia Comunitaria.

Estas afirmaciones son respaldadas por las estadísticas del Defensor del Pueblo (2006), donde se menciona que solo el 55% de los municipios del país cuenta con un juez, el 23% con un fiscal y el 3% con un defensor público. Además, respecto a los servicios municipales de justicia (destinados únicamente a proteger a víctimas de violencia intrafamiliar o en razón de género), solo el 35% de los municipios cuenta con Servicios Legales Integrales Municipales y el 61% cuenta con Defensorías de la Niñez y la Adolescencia. Finalmente, respecto a los servicios “alternativos de justicia”, tales como centros de conciliación o mediación, éstos solo existen en áreas urbanas (Red Participación y Justicia, 2007).

Esto nuevamente demuestra la poca cobertura y acceso limitado de la población, del área rural, a los servicios de la justicia ordinaria. Por

41. A pesar del rechazo de la población hacia esta elección, traducido en más del 40% de votos nulos, el Gobierno posesionó a nuevas autoridades judiciales.

ello, en gran parte de los municipios rurales el servicio más cercano y accesible de justicia es el sistema de justicia de los pueblos indígenas y comunidades campesinas.

La Justicia Comunitaria, en su aplicación, tiene muchas cualidades que la caracterizan como, por ejemplo, su fácil accesibilidad, flexibilidad, informal, gratuita, colectica, consensual, rápida y reparadora.

Al respecto Terceros (2003: 24-29), menciona que entre las características del sistema jurídico indígena están:

- a) Accesibilidad, oralidad, rapidez, bajo costo.
- b) Publicidad, participación y control social de la comunidad.
- c) Flexibilidad y adaptación a nuevas circunstancias.
- d) Busca la reparación del daño y la reconstitución de la paz y la convivencia social.
- e) Sus sanciones son preferentemente didácticas.

En este sentido, debe aclararse, que la función principal de la Justicia Comunitaria no es simplemente castigar y aislar al culpable, aspecto que caracteriza a la justicia ordinaria, sino busca recuperarlo para su vida comunitaria haciendo que repare el daño que causó y así consolidar la convivencia pacífica entre los pobladores.

Por su lado, las normas y reglas de las comunidades y pueblos indígenas que regulan la vida social al interior de las mismas, y cuyas transgresiones son sujetas a la aplicación de la Justicia Comunitaria son:

- a) Normas de comportamiento público,
- b) Mantenimiento del orden interno,
- c) Definición de los derechos y obligaciones de los miembros,
- d) Distribución de los recursos naturales,
- e) Transmisión e intercambio de bienes y servicios,
- f) Definición de los hechos que puedan ser considerados como delitos, faltas, que afecten a los individuos o bien a la comunidad, con la respectiva sanción,
- g) Manejo y control de la forma de solución de conflictos y
- h) definición de los cargos y las funciones de la autoridad indígena (Stavenhagen, 1990: 31).

Estas normas, valores, reglas de conducta, usos y costumbres, que cada comunidad instaure de forma consensuada, son consideradas legítimas por parte de sus pobladores y entienden que se deben aplicar con carácter obligatorio. Estas normas permiten a cada comunidad,

entre muchas cosas, regular la vida social y política, auto-gobernarse, organizarse, garantizar el orden público interno, establecer derechos y deberes, resolver conflictos y tomar decisiones en el ámbito interno (Cfr. Guachalla, 2008).

En cuanto a las sanciones o castigos que se imponen ante las infracciones a las normas de la comunidad, las mismas dependen de la gravedad de la falta que comete un determinado infractor. Cuando la falta se comete por primera vez y la misma es leve, la autoridad suele advertirle o llamarle la atención, y cuando el infractor vuelve a incurrir se le aplican sanciones de , chicotazos o trabajo comunal. Cuando son faltas muy graves, las sanciones que se aplican son la expulsión de la comunidad e incluso derivar a instancias del ministerio público.

A continuación se realiza una clasificación de las sanciones:

- Llamadas de atención o reflexión.
- Trabajo comunal.
- Expulsión de la comunidad.
- La gasca y el cuero de bayo (Cuarto Intermedio, 2010: 117).

En este contexto, los ámbitos o instancias de solución de los problemas dependen de la gravedad de los problemas así como los involucrados en el mismo. Por ejemplo, si el problema atañe a los miembros de una familia, el problema suele resolverse al interior de la misma, ahora bien, si el conflicto involucra a miembros de una comunidad sin ningún parentesco, el problema se resuelve con participación de las autoridades e inclusive toda la comunidad, e inclusive puede trascender la comunidad e involucrar a otras comunidades, cuando los problemas son más graves o que perjudica a las mismas.

Así también, estas instancias son los referentes ante la posibilidad de solución del problema, es decir, cuando el problema no puede solucionarse en la familia, pasa a la otra instancia que sería la autoridad, luego la asamblea de la comunidad y así sucesivamente.

Según Enriquez, en el marco del Foro Nacional sobre Justicia Comunitaria realizado en Sucre en el año 2007, plantea que las instancias de aplicación de la Justicia Comunitaria Indígena son:

- Familiar: Es la primera instancia de resolución. La familia se reúne para determinar el caso, y preguntar al hijo o la familia de donde surge el problema, es aquí donde se aconseja si el caso es leve.

- Ancianos de la comunidad: son aquellos que dan consejos a la familia, a la comunidad, a la vez son padres de la comunidad.
- Autoridades de la comunidad: Son los mediadores de los conflictos en una comunidad, son los que representan a la comunidad y establecen las soluciones que son derivadas por los ancianos de la comunidad.
- Asamblea de la comunidad: La comunidad se reúne para conocer el caso. La asamblea es la instancia que delibera y determina formas de solución o de retribución a la comunidad, a la familia afectada, estableciendo criterios y formas de cumplimiento de las sanciones establecidas.
- Asamblea de las comunidades: En caso de no resolver el conflicto se deriva a la instancia máxima [...], donde intervienen las autoridades comunales [...]. El problema es presentado juntamente con el acusado, donde las autoridades entregan a la asamblea para solucionar [...].

Es necesario aclarar que la aplicación de la Justicia Comunitaria, tanto en sus normas, autoridades, sanciones e instancias, puede variar de acuerdo a cada cultura y contexto, ya que no se aplica de la misma forma en todos; es así que las normas y sanciones mencionadas pueden tener cierta similitud o diferencia de una región a otra. Como nuestro país está caracterizado por tres zonas geográficas que son la zona del llano, los valles y el altiplano, en las cuales están asentadas las 36 nacionalidades indígenas, las diferencias en la aplicación de la Justicia Comunitaria se evidencia sobre todo en estas zonas.

Así también, producto de la aculturación permanente de los miembros de las comunidades, se han incorporado otras prácticas o sanciones que no necesariamente son parte de la Justicia Comunitaria, tales como el registro y firma de actas de consenso, el pago en dinero de las multas y el llanteo.

5.2. Dirigente Comunal

En el ámbito de administración de la Justicia Comunitaria, el responsable de llevarla a cabo al interior de las comunidades es el Dirigente Comunal, que se define como:

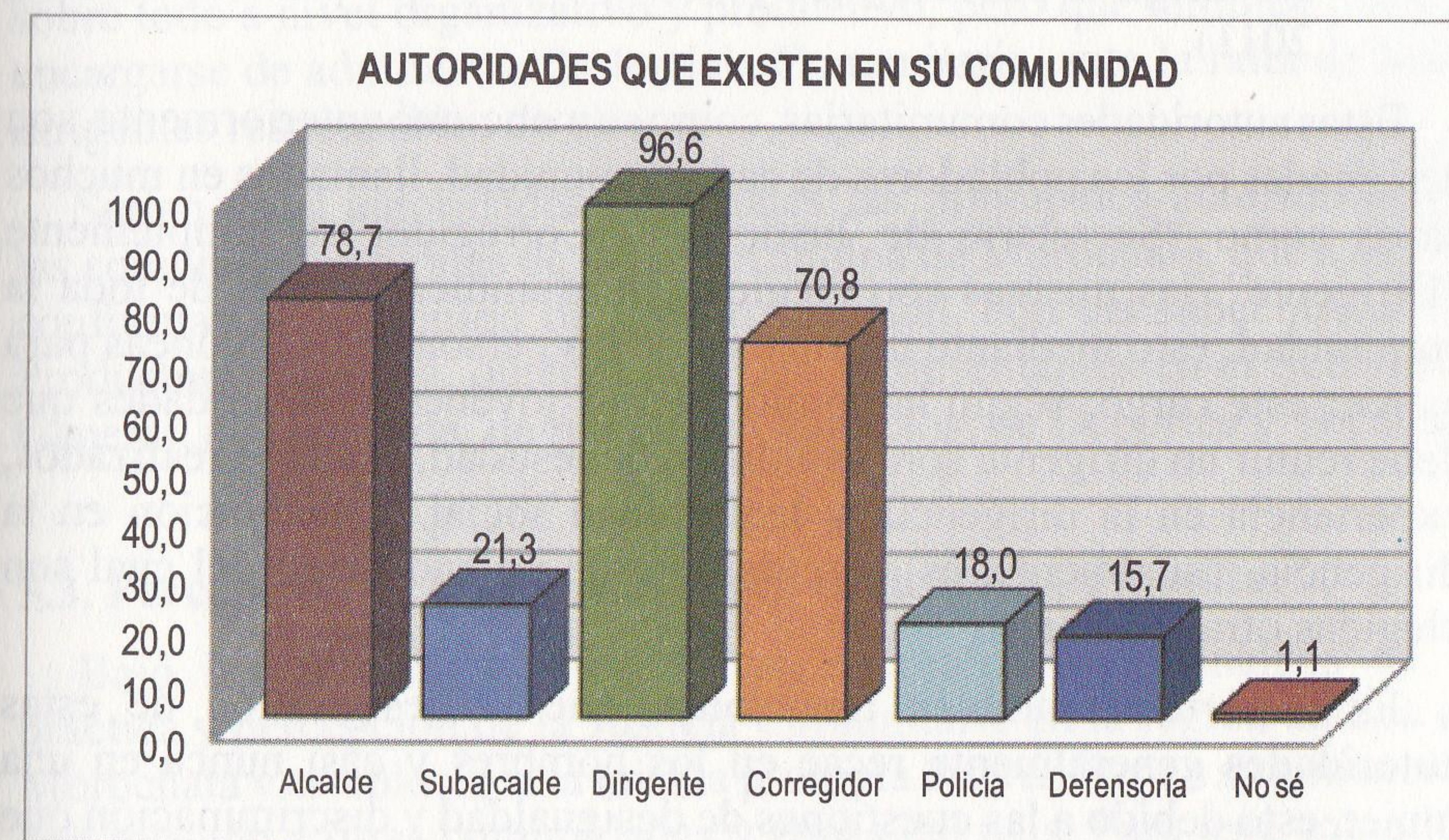
[...] una persona que ha sido elegida por su comunidad para representarlos. Es sensible a las necesidades de su comunidad, es capaz de hacer propuestas, de no ser indiferentes ni conformistas frente a los proble-

mas sino, más bien los afronta y encuentra soluciones que mejoren su realidad, despierta sueños y motiva a las personas a organizarse y trabajar para lograrlos (Rofes, 2007: 12).

Son autoridades aquellas personas de la comunidad elegidas por tradición, costumbres y prácticas culturales, y que son consideradas como legítimas por los habitantes de la comunidad o pueblo indígena. Estas autoridades tienen cualidades como: liderazgo, organizador, honradez, justo, objetivo, conocedor de las necesidades de la población y que tiene reconocimiento por parte de la comunidad.

En este sentido, en las comunidades del municipio Morochata existen varias autoridades algunas elegidas por los propios comunarios, y otras designadas por instituciones estatales. Es así que en el presente gráfico se muestran las autoridades que hay en estas comunidades, de acuerdo a la opinión de los jóvenes.

Gráfico 4



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta a Estudiantes, IIHCE, octubre de 2011.

En este gráfico puede observarse que el 96,6% de los jóvenes mencionan que en sus comunidades existe un Dirigente, por otro lado el 78,8% menciona al Alcalde y el 70,8% indica a la autoridad del Corregidor. Estas son las autoridades más representativas en estas comunidades.

Asimismo, en los resultados de las encuestas se mencionan las distintas funciones o roles que realizan estas autoridades. Es así que, por ejemplo, el dirigente cumple o ejecuta las siguientes funciones:

- Es guía como presidente de la comunidad.
- De manejar a su comunidad como se debe hacer.
- Representante de la comunidad.
- Es la cabeza de la comunidad.
- De cumplir sus deberes y hacer cumplir en su comunidad.
- Se ocupa de dirigir a su comunidad.
- Se preocupa de llevar hacia adelante a su sindicato.
- El dirigente guía a la comunidad.
- Se encarga de guiar como presidente a la comunidad.
- De dirigir al pueblo, informar de las diferentes casos.
- De dirigir al pueblo, y [sic] informar de lo que pasa (Encuestas, 2011).

Estas autoridades comunitarias, como se mencionó anteriormente, son designadas por los pobladores de cada comunidad, llamados en muchos casos como “Secretario de Justicias”, “Corregidor” o simplemente “Dirigente”, las mismas son elegidas en asamblea general de toda la comunidad, esto mediante un análisis de las personas más idóneas para ejercer este cargo; según la opinión de los jóvenes las cualidades que debe reunir un dirigente son: sabiduría, honestidad, estudios realizados, experiencia en la dirigencia y legitimidad social. Esta función en la dirigencia, usualmente, es ejercida durante un año luego del cual son elegidas otras personas.

Es importante también mencionar, que la designación de estas autoridades generalmente recae en los hombres y casi nunca en una mujer, esto debido a las cuestiones de desigualdad y discriminación que todavía sufren las mujeres en las comunidades rurales, que no hacen viable su elección para este y otros cargos. Lo cual es contradictorio a la promoción de las actuales leyes y la Constitución Política que alienta el ejercicio práctico de la autoridad indígena mujer (Chivi, 2010: 17).

En otras comunidades se designa específicamente a un dirigente para administrar la Justicia Indígena, denominado “Corregidor o Justicias”, que en palabras de los jóvenes se encarga de las siguientes tareas:

- Solucionan los problemas que tienen en la familia.
- De poder solucionar las problemas de las personas.
- De solucionar las problemas que existen en la comunidad.
- De cumplir la justicia de los que hacen llegar la demanda de las personas.
- Arreglan los problemas que sucede en la comunidad.
- El corregidor o justicias soluciona los problemas de las personas que viven mal en la familia u otros.
- Soluciona los problemas familiares, comunidad, vecinos, etc.
- De hacer cumplir las leyes por delito
- Hacer justicia y hacer cumplir el reglamento (Encuesta, 2011).

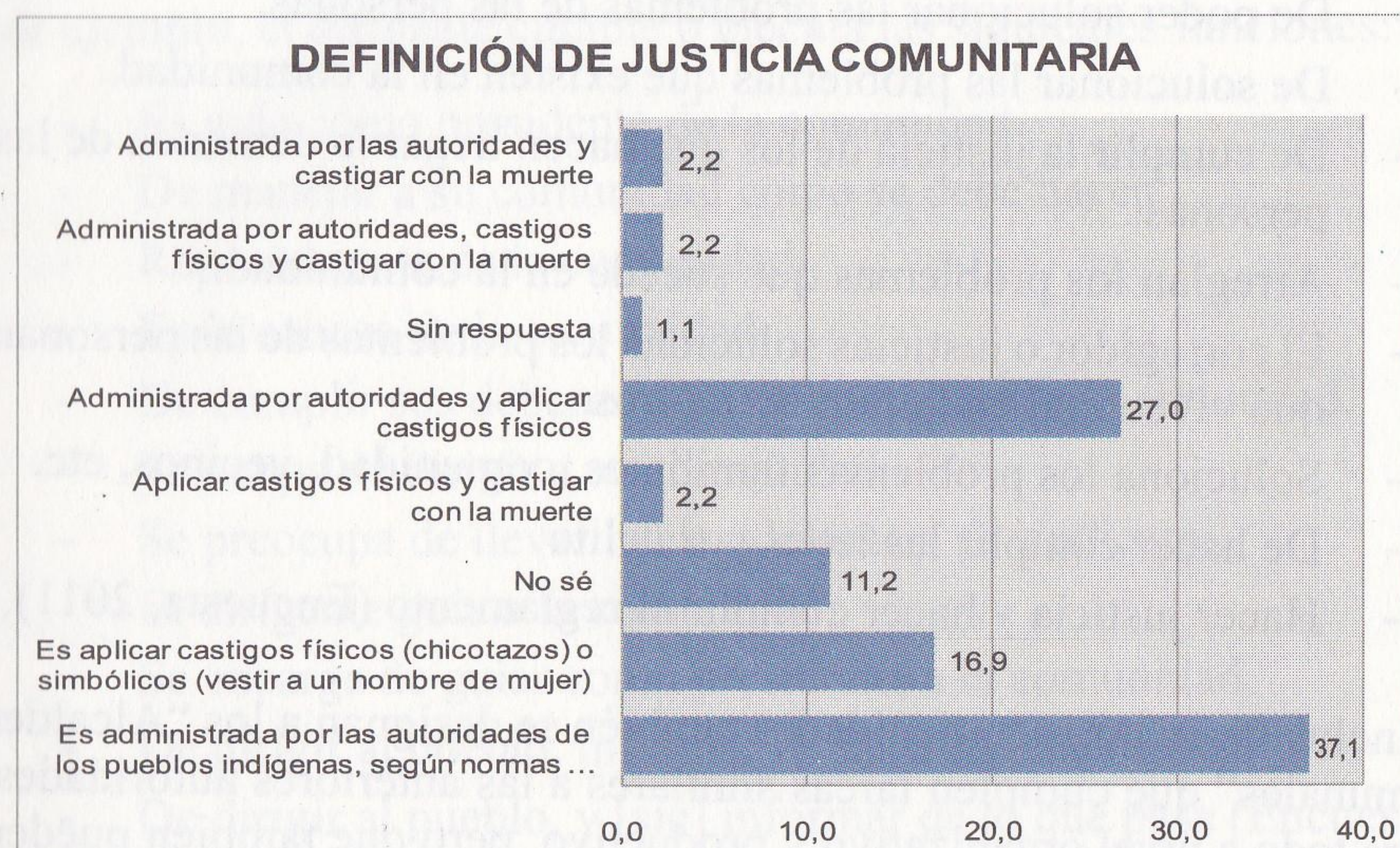
Inclusive en otras comunidades también se designan a los “Alcaldes Comunales” que cumplen tareas similares a las anteriores autoridades, sobre todo a nivel organizativo y productivo, pero que también pueden encargarse de administrar la Justicia Comunitaria, ante la falta de otros dirigentes responsables de ello.

Serían estas autoridades comunales las principales autoridades en las comunidades rurales de la región andina de Morochata, que a su vez conformarían un equipo de trabajo comunal, con las subcentrales de Productores de Papa, quienes tiene sus representantes en el Secretario General, de Hacienda, de Actas, de Conflictos, de Deportes y Vocales.

5.3. Percepción de los jóvenes sobre la Justicia Comunitaria

Bajo los anteriores antecedentes, se realizará un análisis de la práctica y percepción de la Justicia Comunitaria en la región andina de Morochata y establecer si la misma presenta diferencias en su aplicación con relación a otras comunidades y zonas del país. Para este cometido se tomará en cuenta datos de opinión y experiencia vivencial de los jóvenes, recolectados a partir de la aplicación de encuestas y entrevistas grupales.

Gráfico 5



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta a Estudiantes, IIHCE, octubre de 2011.

Existen percepciones diversas entre los jóvenes sobre la definición y significado de la Justicia Comunitaria. El mayor porcentaje (37,1%) entiende que la Justicia Comunitaria es administrada por las autoridades de los pueblos indígenas, según normas de la costumbre de cada comunidad, esta concepción está, en cierta medida, relacionada al significado real de la Justicia Comunitaria, que sin duda tiene que ver con las normas y costumbres de cada comunidad y que es administrada por sus autoridades; pero esta percepción todavía es limitada, ya que no menciona aspectos relacionados a este concepto, tales como: la transmisión de generación en generación, que busca el resarcimiento de los daños, la reintegración del individuo a la comunidad, que es administrada solo a los miembros de la comunidad, es reparadora y preventiva, y regula la vida armónica de sus miembros.

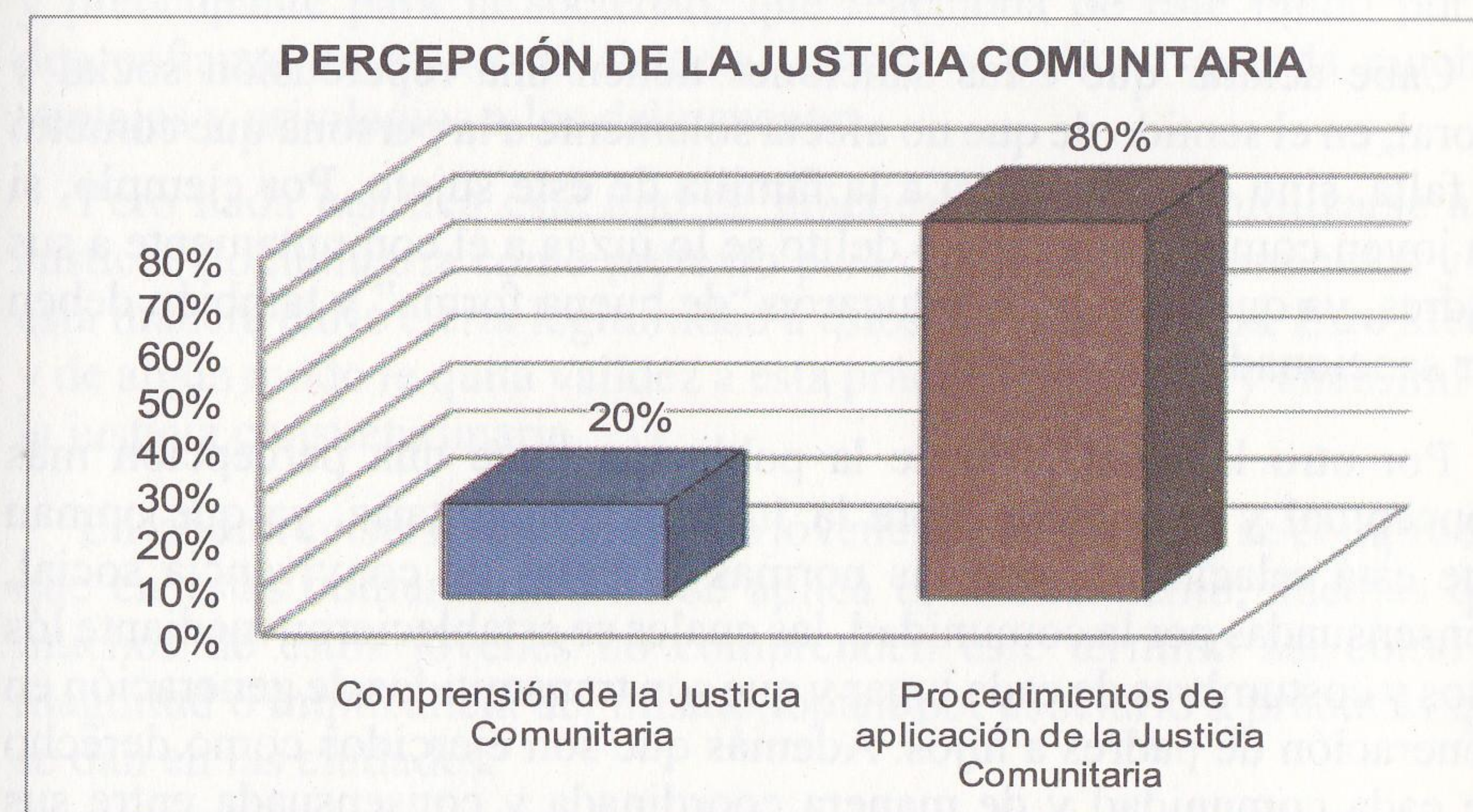
Por otro lado, un 16,9% opina que consiste en aplicar castigos físicos (chicotazos) o simbólicos, como vestir a los hombres de mujer. Claramente la opinión de estos jóvenes está más relacionada a las sanciones que se aplican en la Justicia Comunitaria y no tanto a la definición propia de este concepto. Así también, un 27% de la población indica que es administrada por las autoridades, relacionada a las normas y que supone la aplicación de castigos físicos y simbólicos; ciertamente

esta apreciación tiene más elementos a diferencia de las dos anteriores respuestas descritas.

Estos resultados evidencian limitaciones conceptuales y de apreciación sobre los significados que hacen a la Justicia Comunitaria, en tal sentido, al interior de las comunidades deben desarrollarse procesos de socialización a las nuevas generaciones, de tal modo que ellos conciban, comprendan y comulguen los principios de esta justicia de sus antepasados.

Por su lado, los resultados recolectados en la técnica de “asociación de palabras” son similares a los recabados en la encuesta (gráfico 5). Tales resultados están agrupados en dos categorías de análisis: comprensión de la Justicia Comunitaria y procedimientos de aplicación de la Justicia Comunitaria, que se muestra en el siguiente gráfico:

Gráfico 6



Fuente: Elaboración propia; resultados de Técnica “Asociación de Palabras”, IIHCE, noviembre de 2011.

En la categoría de comprensión se encuentran las respuestas que definen a la Justicia Comunitaria como Ley del pueblo, normas, reglas usos y costumbres; en cambio en el grupo de respuestas de procedimientos o sanciones se encuentran aquellas que explican la Justicia Comunitaria como la aplicación de castigos (físicos y simbólicos), hacer cumplir sanciones, firma de documentos, realizar trabajos comunitarios y expulsar de la comunidad.

Como puede apreciarse en la gráfica, la mayoría de los jóvenes perciben a la Justicia Comunitaria como una forma de aplicar distintos procedimientos, sanciones o castigos, que se aplican cuando los pobladores transgreden las normas de la comunidad. Estos castigos son generalmente los chicotazos, caminar de rodillas, colgar de las manos, llantear⁴², vestir de mujer a los hombres y cortarles el cabello a las mujeres. Tales sanciones pueden denominarse como leves y que se administran en los casos de robos, adulterio, peleas y otros, la administraciones de estos castigos es realizado por la autoridad de justicia o corregidor de la comunidad.

Las faltas si son graves o muy graves, como por ejemplo las violaciones, el abuso deshonesto a la integridad de la comunidad, traiciones, amenazas, delincuencia, actividades ilícitas como el narcotráfico, las sanciones son también más fuertes como ser: la realización de trabajos comunitarios, pagar multas (en dinero o productos), e inclusive la expulsión definitiva de la comunidad.

Cabe aclarar que estas sanciones tienen una repercusión social y moral, en el sentido de que no afecta solamente a la persona que cometió la falta, sino que involucra a la familia de este sujeto. Por ejemplo, si un joven cometió una falta o delito se lo juzga a él conjuntamente a sus padres, ya que ellos no lo educaron “de buena forma” y también deben ser sancionados.

Por otro lado, el 20% de la población tiene una percepción más conceptual y normativa sobre la Justicia Comunitaria, ya que opinan que está relacionada con las normas y reglas de convivencia social, consensuadas por la comunidad, las cuales se establecieron mediante los usos y costumbres de cada lugar y que son transmitidos de generación en generación de padres a hijos. Además que son ejercidos como derecho de cada comunidad y de manera coordinada y consensuada entre sus integrantes.

Como puede apreciarse, estas nuevas generaciones tienen un conocimiento general y escaso sobre el significado y las funciones de la Justicia Comunitaria. Entonces, se denota la necesidad de que los padres

42. Este tipo de castigo no se constituye en una forma tradicional de sanción en las comunidades rurales y pueblos indígenas, sino que fue incorporado como una forma de aculturación, por aquellos comunarios que fueron a prestar su servicio militar, ya que en estas instituciones es habitual realizar esta forma de castigo a los conscriptos.

y abuelos eduquen y socialicen adecuadamente a las nuevas generaciones sobre las pautas culturales y prácticas consuetudinarias de la Justicia Comunitaria, para que estos saberes y prácticas perduren con el tiempo.

Para finalizar el análisis de este apartado de la Justicia Comunitaria, se debe mencionar que la misma no debe confundirse con “linchamiento” que es conocida muy comúnmente como justicia por “mano propia”. Este tipo de práctica delincencial que en muchos casos deriva en la muerte de los supuestos delincuentes, no tiene nada que ver con la administración de la Justicia Comunitaria. Además que transgrede el derecho fundamental a la vida que plantea la actual Constitución Política del Estado Plurinacional.

Estos últimos años, es muy común escuchar en distintas comunidades del país, sobre todo en el altiplano, y zonas peri-urbanas de las ciudades, distintos casos de linchamiento. Según datos periodísticos cada semana se suscitan 8 casos de linchamiento en el país, una cifra alarmante y preocupante para la sociedad, que reacciona de este modo por la desconfianza en el actual sistema judicial y policial que da muchos ventajas y privilegios a los delincuentes.

Pero nada justifica este tipo de prácticas, y no debe utilizarse a la Justicia Comunitaria como pretexto para cubrir los linchamientos y de esta manera darle cierta legitimidad a estos actos delictivos. Esto afecta y de algún modo le quita validez a esta práctica milenaria y ancestral de la justicia consuetudinaria.

En las entrevistas realizadas a los jóvenes de Morochata se comprueba que en estas comunidades no se aplica el linchamiento, además que muchos de estos jóvenes no comprenden este término así como la magnitud o implicancia del mismo, optan por asociarlo a prácticas que se dan en las ciudades.

6. Razones de elección tanto de la Justicia Comunitaria como de la Justicia Ordinaria

Hasta ahora se realizó un análisis sobre la percepción que tiene los jóvenes en cuanto a la Justicia Comunitaria y el brazo operador de la Justicia Ordinaria en el caso de la Policía. A continuación, en uno de los ítems de preguntas, se les planteó la siguiente situación hipotética: *Supongamos que alguien que te tiene envidia, te hace faltas acusaciones. En ese caso, ¿qué preferirías?*

Las múltiples respuestas a esta pregunta fueron las siguientes:

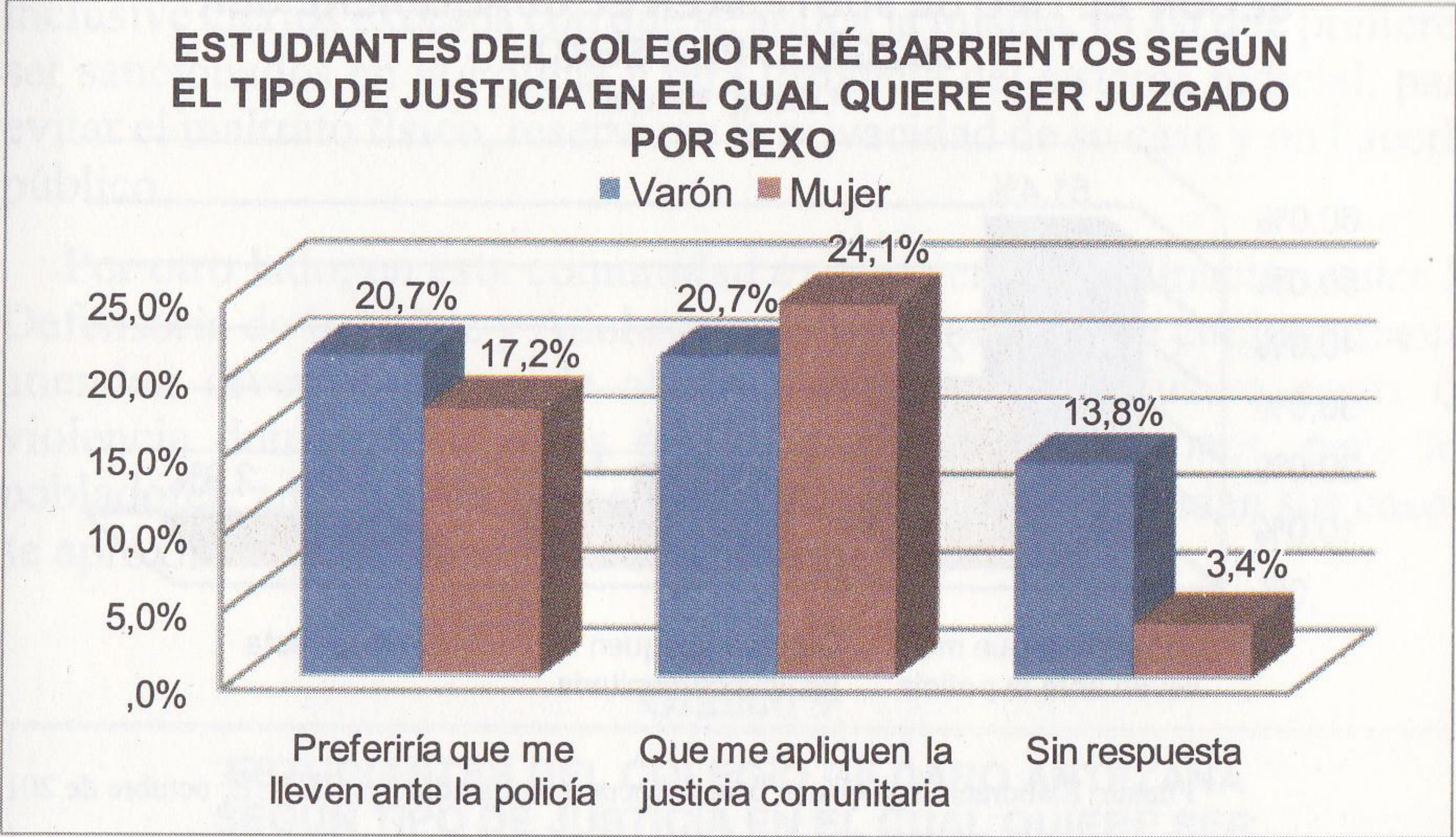
Preferiría que me lleven ante la Policía	Que me apliquen la Justicia Comunitaria
• En la justicia comunitaria lo hace llantear y en cambio en la policía lo puedo pagar. • En la policía se arregla con calma mientras que en la justicia comunitaria nos hace llantear nos da chicotazos. • En la policía arreglan de buena manera. • En la policía me hacen pagar en cambio en la justicia comunitaria te castigan. • La policía defiende los derechos que tiene el ser humano, en cambio, la comunidad hace lo que ellos deciden hacerlo. • En la justicia comunitaria dan azotes, mientras en la policía solucionan según las reglas. • A la policía le puedo explicar todo. • Puedo declarar la verdad que no es así que todo lo que hablaron o me ocurra es falso y no hacerme más problemas.	• La gente daría orden para que perdone o pida perdón. • Me puedo pedir disculpas según lo que hice. • En nuestra comunidad se pone de acuerdo y que me castigue para no hacer más. • Tienen que tener respeto ante la comunidad y entre todos nosotros. • Con la justicia comunitaria una persona puede aprender muchas cosas para que le sirva en la vida futura para ya no cometer más errores. • La justicia comunitaria solo soluciona en la comunidad ni llega a la policía. • Las reglas de mi comunidad son justas y conocen como arreglar, investigando el caso el corregidor, dirigente. • Según a lo que he cometido tendré que cumplir paga por todo lo que hice con el fin que solucione. • Para que ahí me pueda decir que si tiene pruebas para acusarme y ahí podemos arreglar el problema. • Así las autoridades pueden solucionar el problema y darle una sanción a la persona que está acusando.

Fuente: Encuesta a estudiantes, IIHCE, octubre de 2011.

Como puede apreciarse en este cuadro, las respuestas son diversas, unos que prefieren ser juzgados en la Policía, resaltando entre otras cosas el pagar una multa, y así evitar el llanteo o los azotes que les propinaría en su comunidad, puntualizando, en este sentido, la violencia con que se administra la Justicia Comunitaria. Otros prefieren ser juzgados en la Justicia Comunitaria, ya que valoren el orden y el respeto que imparte entre los pobladores, así como considerar a las reglas de su comunidad como justas y que sus autoridades conocen como solucionar estos problemas.

En este sentido, a continuación se analizará de forma cuantitativa las tendencias de los jóvenes a momento de elegir entre ambos sistemas de justicia; en primer lugar esta información será analizada de manera particular en las tres comunidades de Piusilla, Morochata y Chinchiri, y posteriormente de forma general.

Gráfico 7



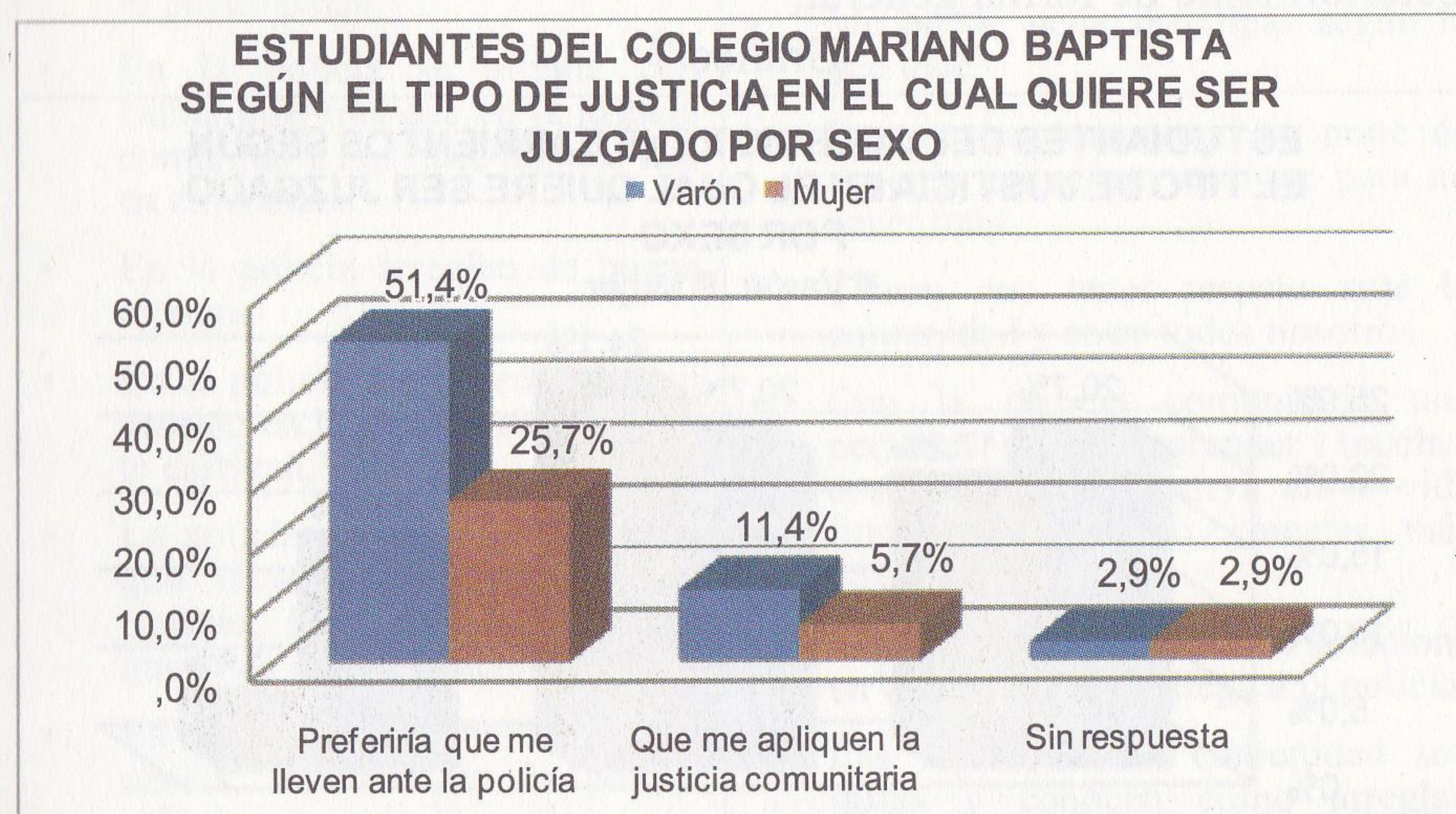
Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta a Estudiantes, IIHCE, octubre de 2011.

En la comunidad de Piusilla, donde se encuentra el Colegio René Barrientos Ortuño, existen claras diferencias en las respuestas de los jóvenes. En este sentido, el 44,8% de los jóvenes prefiere la Justicia Comunitaria, de este grupo las mujeres son quienes más optan por este sistema de justicia y en menor proporción los varones aunque estas diferencias son pequeñas; por otro lado el 37,9% de los jóvenes optan por la Policía, de este grupo la mayor parte son varones y en menor porcentaje se encuentran las mujeres.

En comparación con las otras dos comunidades la opinión vertida en esta comunidad es casi similar en la elección de ambos sistemas de justicia, sobresaliendo ligeramente la opción por la Justicia Comunitaria. Esto se debe posiblemente a que esta comunidad no cuenta con los servicios de la Policía y en raras ocasiones viene un efectivo de esta institución a realizar o cumplir sus funciones a este lugar, es por tal razón que en esta comunidad se aplica con mayor frecuencia la justicia practicada por usos y costumbres, esto cuando se presenta la necesidad de aplicarla, que según el testimonio de los jóvenes rara vez sucede,

vale decir que es un lugar tranquilo donde por lo regular no se presentan casos que alboroten la vida cotidiana de los pobladores.

Gráfico 8



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta a Estudiantes, IIHCE, octubre de 2011.

En el caso de Morochata, donde los jóvenes asisten al colegio Mariano Baptista, el 77,1% prefiere que les lleven a la Policía, de este grupo la mayor parte de esta compuesta por la opinión de los varones y en menor porcentaje se encuentran las mujeres. Por otro lado solo el 17,1% de los jóvenes optan por ser juzgados en la Justicia Comunitaria, donde los varones son quienes sobresalen sobre las mujeres al elegir este sistema de justicia.

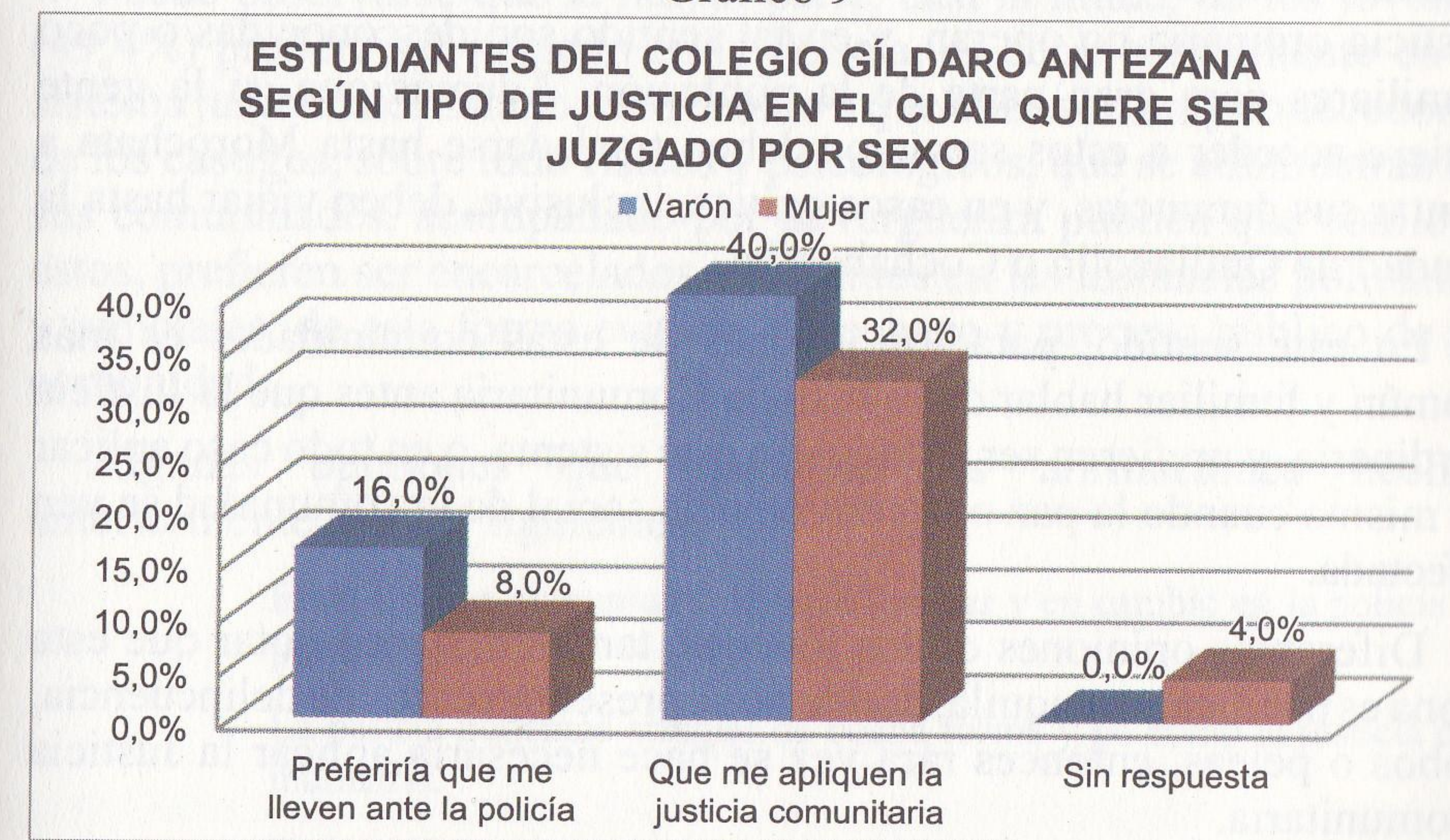
De modo general, en la población de Morochata de cada 10 jóvenes, 8 prefieren la Policía y solo 2 se inclinan por la justicia consuetudinaria, esto demuestra una marcada preferencia por la entidad policial, además son los varones quienes se inclinan mayoritariamente por estos dos sistemas.

Cabe mencionar que en esta comunidad existe una dependencia policial que cuenta con solo dos efectivos para atender diferentes casos que se presentan no solo en esta comunidad sino en todas las zonas de todo el municipio. Esto demuestra la poca cobertura que tiene esta institución en el área rural, sobre todo en las comunidades de la zona andina de Cochabamba.

Analizando las respuestas, los jóvenes presenciaron varios casos de administración de la Justicia Comunitaria, caracterizados, en muchos casos, por el exceso de violencia con que se aplica los chicotazos, el llanteo, o inclusive pegar con itapallo⁴³ y otras formas de escarmiento físico, siendo además que estos castigos son aplicados en presencia de todo el pueblo. De esta manera son conscientes de la crueldad e inclusive ciertos excesos con que se aplica la misma, es así que prefieren ser sancionados en la Policía u otra instancia del sistema judicial, para evitar el maltrato físico, reservarse la privacidad de su caso y no hacerlo público.

Por otro lado, en esta comunidad existe cierta coordinación entre la Defensoría de la Niñez y Adolescencia y la Policía, que conjuntamente atienden diversos casos de abuso a menores e inclusive casos de violencia doméstica y otros que rebasan sus atribuciones, pero los pobladores, ante la falta de instituciones públicas de atiendan sus casos, se aproximan generalmente a esta institución.

Gráfico 9



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta a Estudiantes, IIHCE, octubre de 2011.

Pasando al caso de los jóvenes de Chinchiri, donde los mismos asisten al colegio Gildaro Antezana, esta comunidad es la más distante

43. Planta silvestre cuyas hojas tienen unos pequeños espinos que ocasionan irritación y escozor al contacto con la piel de las personas.

en comparación con las comunidades de Piusilla y Morochata. Según los resultados apreciados en el anterior gráfico, el 24% de los encuestados se inclina por la Policía, de este grupo la mayor parte son varones y en menor cantidad son mujeres; así también, el 72% prefiere ser juzgado en la Justicia Comunitaria, donde la el mayor porcentaje corresponde a los varones y en menor proporción se encuentran las mujeres.

Entonces, en esta comunidad la mayoría de los jóvenes se inclina por la Justicia Comunitaria como instancia para resolver sus conflicto, esto porque los jóvenes consideran que se debe tener respeto ante las normas de la comunidad así como la población, además opinan que las reglas de su comunidad son justas y reparadoras, y que ellos pueden aprender a no cometer nuevamente los mismos errores.

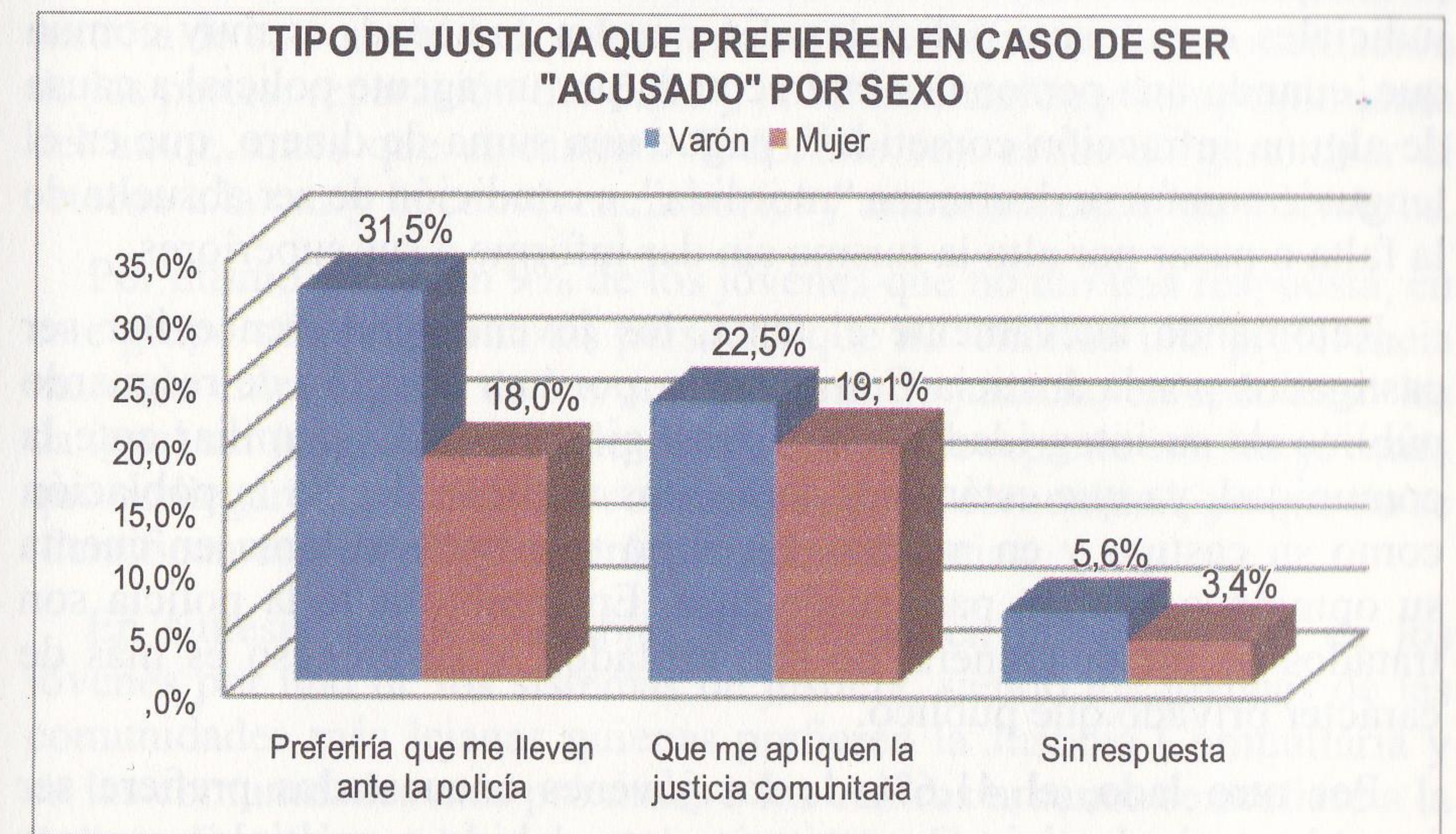
Como puede evidenciarse, esta es una postura opuesta a la presentada en la comunidad de Morochata donde la mayoría prefería a la Policía, en cambio en la comunidad de Chinchiri ocurre lo contrario, ya que la mayoría de los jóvenes da preferencia a la justicia consuetudinaria. Esto puede deberse, probablemente, al hecho de que en estas comunidades lejanas, como el caso de Chinchiri, la Policía y las instituciones de la justicia ordinaria no operan, y en tal sentido son desconocidas o poco familiares para gran parte de la población. Además que, si la gente quiere acceder a estos servicios deben trasladarse hasta Morochata a sentar sus denuncias, y en casos graves, inclusive, deben viajar hasta la ciudad de Quillacollo o Cochabamba.

En este sentido, para los jóvenes de estas comunidades es más común y familiar hablar de la Justicia Comunitaria antes que la Justicia Ordinaria, y prefieren ser tratados en este sistema, o en todo caso aplicar la misma cuando la paz o la convivencia social de la comunidad se ven afectada.

Diferentes opiniones de los jóvenes, también, hacen notar que esta zona es pacífica y tranquila, donde no se presentan casos de delincuencia, robos o peleas, entonces rara vez se hace necesaria aplicar la Justicia Comunitaria.

En el siguiente gráfico se presenta una síntesis de los resultados de estas tres comunidades, que permite realizar un análisis general de la preferencia de los jóvenes por ambos sistemas de justicia:

Gráfico 10



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta a Estudiantes, IIHCE, octubre de 2011.

Puede observarse que la mayor parte, casi la mitad, de los jóvenes (49,4%) prefiere ser juzgado en la Policía, es decir básicamente en el sistema judicial del Estado, esto debido a que ellos son muy conocedores de los castigos, sobre todo físicos y psicológicos, que se administran en sus comunidades, acompañado por la vergüenza pública que conlleva estos, prefieren ser encarcelados o juzgados en las instancias policiales y judiciales, de esta forma evitarse el rechazo y proceso público de su comunidad.

Algunas opiniones que respaldan las afirmaciones hechas anteriormente son las siguientes:

En la justicia comunitaria lo hace llantear y en cambio en la policía lo puedo pagar.

La policía podemos arreglar de buena forma y no como la justicia comunitaria.

En la policía se arregla con calma mientras que en la justicia comunitaria nos hace llantear nos da chicotazos.

Puedo arreglar en la policía sin que se enteren los demás (Encuesta, 2011).

En tal sentido, dentro el imaginario de la comunidad, se relaciona a la justicia ordinaria con distintas formas de pagar multas en dinero,

para reponer el daño ante los denunciantes o a las mismas autoridades judiciales e inclusive policiales. En nuestra sociedad, es muy común que, cuando una persona es interceptada por un agente policial a causa de alguna infracción cometida⁴⁴, pague una suma de dinero, que en el lenguaje común se denomina “mordida”, a condición de ser absuelta de la falta o pasar por alto la misma sin dar informe a sus superiores.

Retomando nuevamente el tema, los jóvenes prefieren evitar ser castigados por la Justicia Comunitaria, por una cuestión de resguardo público de su integridad física y prestigio personal y familiar ante la comunidad, ya que están más sometidos a lo que decida la población como su castigo y en muchos casos no se respeta o toma en cuenta su opinión o palabra para su defensa. En cambio ante la policía son tratados de mejor manera, no son azotados, y su proceso es más de carácter privado que público.

Por otro lado, el 41,6% de los jóvenes encuestados prefiere ser juzgado en la Justicia Comunitaria, esto debido a múltiples razones expresadas por ellos, siendo las más sobresalientes:

La gente daría orden para que perdone o pida perdón.

En nuestra comunidad se pone de acuerdo y que me castigue para no hacer más.

Tienen que tener respeto ante la comunidad y entre todos nosotros.

Las reglas de mi comunidad son justas y conocen como arreglar, investigando el caso el corregidor, dirigente.

Con la justicia comunitaria una persona puede aprender muchas cosas para que le sirva en la vida futura para ya no cometer más errores (Encuesta, 2011).

Tales respuestas hacen deducir que muchos de estos jóvenes son respetuosos de las costumbres y tradiciones de su comunidad, ya que no les interesa sufrir los castigos o sanciones que se les imponga, sino ven a esta experiencia como algo significativo que puede enriquecer su vida o mejorarla en el sentido de no volver a cometer las mismas faltas. Además les da la posibilidad de enmendar la falta pidiendo perdón a las personas que causaron daño y de esta forma respetar las normas de su comunidad.

44. Estas infracciones pueden ser conducir en estado de ebriedad, sin licencia de conducir o a gran velocidad, pasarse una luz roja, detenidos por robo, etc.

En suma, este sector de los jóvenes cree y confía en el sistema de justicia de su comunidad, sobre todo en la cualidad de la reconciliación de las partes, reparación del daño y la rehabilitación y arrepentimiento del autor, antes que el castigo. Todo ello con el fin de garantizar el retorno a la paz y la convivencia social y armónica entre los miembros.

Por último existe un 9% de los jóvenes que no dio una respuesta, en este grupo se encuentran las personas que no tendrían una preferencia marcada entre alguno de los dos sistemas de justicia, en todo caso les da igual ser juzgados en cualquiera de ellos, de repente son los jóvenes que no llegaron a simular las costumbres de su comunidad, ya que no se identifican con este tipo de prácticas comunitarias.

En síntesis, existen notables diferencias en la preferencia de los jóvenes por uno de los sistemas de justicia, siendo los jóvenes de las comunidades más lejanas quienes prefieren la Justicia Comunitaria y en las comunidades más próximas a los centros urbanos se prefiere a la Policía. En cuanto a las percepciones y diferencias en cuanto al género, son los hombres quienes optan más que las mujeres por la Policía, es decir que prefieren ser juzgados dentro el sistema de Justicia Ordinaria, debido a que quieren evitar los castigados o sancionados de la Justicia Comunitaria, que en muchos casos son muy drásticos.

7. Conclusiones

- Respecto a la percepción que tienen los jóvenes sobre la entidad policial, los mismos consideran que es responsable de solucionar los distintos problemas o delitos que surgen en la comunidad, los cuales son por lo general: peleas entre vecinos, controlar la borrachera y sancionar a los infractores. Así también, se les atribuye la responsabilidad de resguardar la seguridad de los pobladores y para ello deben realizar actividades de vigilancia y control en el pueblo.
- En estas comunidades, cuando se administra la Justicia Comunitaria, los mismos pobladores y dirigentes no permiten que los policías intervengan en las sanciones que imponen a los que cometen las faltas, ya que entienden que es su sistema de justicia el cual tiene independencia y autonomía de funcionamiento de cualquier institución pública.
- Con relación a la percepción que tienen los jóvenes de las comunidades respecto de la Justicia Comunitaria, entienden que la

misma es una forma de resguardar la convivencia social y armónica de la comunidad y que cuando un integrante de la misma transgrede las normas y reglas establecida por la comunidad, éstos deben ser castigados física y moralmente.

- El responsable de administrar la Justicia Comunitaria es el Secretario, así también otras autoridades como el Dirigente Comunal, Corregidor y Alcalde Comunal cumplen esta tarea además de otras funciones, desde organizar a la comunidad mediante las asambleas mensuales, conocer y atender las necesidades de los pobladores, encaminar proyectos de desarrollo para su comunidad y también de hacer cumplir las normas de convivencia armónica. Estas autoridades son designadas en una asamblea con la participación de toda la comunidad y cumplen esta función por una gestión.
- Las formas más comunes de sanción que se aplican en estas comunidades pueden ser de tipo leve y drástico, dentro de los castigos leves se encuentra el pedir perdón al afectado, llantar en la plaza de la comunidad, pagar en especies o en dinero la multa, recibir chicotazos, caminar de rodillas, vestirse de mujer, etc., dentro de las sanciones drásticas se encuentran los trabajos comunitarios y la expulsión de la comunidad.
- En cuanto a la preferencia de la Policía o la Justicia Comunitaria, en la comunidad de Morochata los jóvenes, en su mayoría, prefieren ser juzgados en la Policía, argumentando el mejor trato que recibirían a diferencia de las sanciones que les impondrían en su comunidad. En cambio, en la comunidad de Chinchiri, la mayoría de los jóvenes elige a la Justicia Comunitaria como primera opción para ser juzgados, ya que consideran que las reglas que se aplican son justas, reparadoras y que enseñan a tener respeto a la comunidad. Cabe aclarar que en esta selección existen leves diferencias en cuanto al género, sobresaliendo la postura de los varones, en quienes sobresale su preferencia por la Policía.
- Por lo general, los pobladores de las comunidades del Municipio de Morochata son tranquilas y pacíficas, además que en raras ocasiones se presentan casos de robos, adulterio y peleas entre vecinos; es por ello que en esporádicas situaciones se hace necesario la aplicación de la Justicia Comunitaria, además que los pobladores realizan un control social sobre cada uno de sus

miembros, para evitar que se cometan faltas o delitos que atenten contra la armonía y convivencia pacífica de las comunidades.

- Por último, se denota la necesidad en estas comunidades de educar a las nuevas generaciones sobre la importancia y función que cumple la Justicia Comunitaria y la Justicia Ordinaria, y de esta manera los jóvenes comprenderán cuáles son los marcos de actuación y complementariedad de ambos sistemas de justicia.

Bibliografía

- ABRIC, Jean-Claude
2001 *Prácticas sociales y representaciones*. México D.F.: Cultura Libre.
- ALBÓ, Xavier y BARRIOS SUVELZA, Franz
2006 *Por una Bolivia Plurinacional*, PNUD.
- ALBÓ, Xavier y ROMERO, Ruperto
2009 *Interculturalidad*. Módulo 5, Programa de Formación e Innovación Institucional y Académica dirigido a los Institutos Normales Superiores (INS) públicos de Bolivia.
- ARDILA AMAYA, Edgar
2010 "Justicia Comunitaria y Sociedad Nacional". En: *Cuarto Intermedio*. Nro. 18. Pp. 80 – 103. Cochabamba, Bolivia: Poligraf.
- ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL
2010 *Ley N° 073 de Deslinde Territorial*. Gaceta Oficial de Bolivia.
- BARON, Robert A. y BYRNE, Donn
1998 *Psicología Social*. Madrid: Prentice Hall Iberia.
- BAZÁN CERDÁN, Fernando J.
2005 *Estado del arte del derecho consuetudinario: El caso de Perú*. Lima.
- BORELLO, Raúl G.
2001 *Sobre el Pluralismo Jurídico*. En: XV Jornadas de Filosofía Jurídica y Social. Asociación Argentina de Filosofía del Derecho.
- CENTRO DE COMUNICACIÓN Y DESARROLLO ANDINO (CENDA)
2005 *Organización Territorial Comunitaria en Morochata*,

Procesos Productivos y Cultura Originaria. Cochabamba: Live Graphics srl.

- COMPONENTE DE TRANSVERSALIZACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y ORIGINARIOS
2007 *Memoria del Foro "Justicia Comunitaria para la nueva Bolivia"*. Sucre, Bolivia.
- CHIVI VARGAS, Odón Moisés
2010 "Hacia la descolonización de la justicia". En: *Cuarto Intermedio*. Nro. 18. Pp. 6 – 21. Cochabamba – Bolivia: Poligraf.
- DÁVALOS, Edgar (Dir.)
2010 "¿Justicia Ordinaria Indígena?". En: *Cuarto Intermedio*. Nro. 18. Pp. 110 – 121. Cochabamba, Bolivia: Poligraf.
- DEFENSOR DEL PUEBLO
2008 *Sistema Jurídico de los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas*. La Paz, Bolivia: Central Gráfica S.R.L.
- DORSCH, Friedrich
1994 *Diccionario de Psicología*. Barcelona: Editorial HERDEL.
- FORO NACIONAL SOBRE JUSTICIA COMUNITARIA
2007 *Sistematización de propuestas*. Sucre, Bolivia.
- FORONDA, Ramiro
2004 *Perfil de proyecto oportunidades económicas para criadores de camélidos del municipio de Morochata*. La Paz, Bolivia: FAO, Comunidad Andina.
- GUACHALLA ESCÓBAR, Jéniffer Mónica
2008 *Sistema jurídico de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas en Bolivia*. Cochabamba.
- 2010 "La opinión pública entre derechos indígenas y justicia comunitaria". En: *Cuarto Intermedio*. Nro. 18. Pp. 22 – 37. Cochabamba, Bolivia: Poligraf.

HONORABLE ALCALDÍA MUNICIPAL DE MOROCHATA
1998 *Plan Participativo de Desarrollo Municipal Sostenible*
1999-2003. Morochata, Cochabamba.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA
2005 *Cochabamba: Proyecciones de Población por Provincias y*
Municipios, según Sexo, Edades Simples y Años Calendario,
Periodo 2000-2010. La Paz, Bolivia.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURAS
2011 *Sistema de Información Educativa.* Cochabamba, Bolivia.

OCADEM&PE
2003 *Encuesta de percepción ciudadana sobre la corrupción en*
la administración pública. Bolivia.

RED PARTICIPACIÓN Y JUSTICIA
2007 *Mapa de servicios de justicia,* La Paz, Bolivia.

RODRÍGUEZ OSTRÍA, Gustavo; SOLARES SERRANO, Humberto
y ZABALA CANEDO, María Lourdes
2010 *"Jóvenes, miedo y espacio urbano en Cochabamba".* En:
Villa Libre, Cuadernos de estudios sociales y urbanos. Nro.
6. Pp. 90 – 115. Cochabamba, Bolivia: CEDIB.

ROFES CHÁVEZ, Maite
2007 *Promoción Integral de la Salud y el Desarrollo.* Asociación
Kallpa.

MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS
1998 *Justicia comunitaria n° 9,* La Paz, Bolivia.

STAVENHAGEN, Rodolfo
1990 *Derecho consuetudinario indígena en América*
Latina. Instituto Indigenista Interamericano e Instituto
Interamericano de Derechos Humanos. México.

TERCEROS, Elba
2003 *Sistema jurídico indígena.* Santa Cruz, Bolivia: CEJIS.

FONDO DE DESARROLLO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA
LA MUJER (UNIFEM)

2008 *Memoria Encuentro Internacional: Mujeres Indígenas y*
Justicia Ancestral. Universidad Andina Simón Bolívar.
Quito, Ecuador.

WOLKMER, Antonio Carlos
2001 *Pluralismo Jurídico: Nuevo marco emancipatorio en*
América Latina. World Wide Web: [http://bibliotecavirtual.](http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/derecho/wolk.rtf)
[clasco.org.ar/ar/libros/derecho/wolk.rtf](http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/derecho/wolk.rtf). Red de centros
miembros de CLASCO.

Enlaces de Internet:

[http://www.amlatina.org/2012/01/bolivia-arroja-cifras-negras-en-](http://www.amlatina.org/2012/01/bolivia-arroja-cifras-negras-en-delitos-y-violencia/)
[delitos-y-violencia/](http://www.amlatina.org/2012/01/bolivia-arroja-cifras-negras-en-delitos-y-violencia/)

[http://www.hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=57508&tit=en-](http://www.hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=57508&tit=en-cuesta_muestra_que_bolivia_tiene_cifras_negras_en_delitos_y_violencia)
[cuesta_muestra_que_bolivia_tiene_cifras_negras_en_](http://www.hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=57508&tit=en-cuesta_muestra_que_bolivia_tiene_cifras_negras_en_delitos_y_violencia)
[delitos_y_violencia](http://www.hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=57508&tit=en-cuesta_muestra_que_bolivia_tiene_cifras_negras_en_delitos_y_violencia)

[http://www.paginasiete.bo/2012-01-26/Nacional/](http://www.paginasiete.bo/2012-01-26/Nacional/Destacados/3400000126-01-12-P720120126JUE.aspx)
[Destacados/3400000126-01-12-P720120126JUE.aspx](http://www.paginasiete.bo/2012-01-26/Nacional/Destacados/3400000126-01-12-P720120126JUE.aspx)

[http://reyquibolivia.blogspot.com/2010/12/hay-un-policia-por-cada-](http://reyquibolivia.blogspot.com/2010/12/hay-un-policia-por-cada-366-bolivianos.html)
[366-bolivianos.html](http://reyquibolivia.blogspot.com/2010/12/hay-un-policia-por-cada-366-bolivianos.html)

<http://www.jornadanet.com/Opinion/n.php?a=2799>

[http://www2.la-razon.com/version_temp.php?ArticleId=1511&Edition](http://www2.la-razon.com/version_temp.php?ArticleId=1511&EditionId=2737&idp=41&ids=286)
[Id=2737&idp=41&ids=286](http://www2.la-razon.com/version_temp.php?ArticleId=1511&EditionId=2737&idp=41&ids=286)

Yuri Escalante México. En: [http://www.cdi.gob.mx/ini/](http://www.cdi.gob.mx/ini/mexicoindigenadiciembre2002/escalante.html)
[mexicoindigenadiciembre2002/escalante.html](http://www.cdi.gob.mx/ini/mexicoindigenadiciembre2002/escalante.html)

ANEXOS

ENTREVISTADOS

Unidad educativa “Mariano Baptista”, Morochata

N°	Seudónimo	Edad	Curso	Entrevistadores	Fecha
1	Isaac	19	5°	Jimmy Delgado/ Univ. Edwin Taqui	28/09/11
2	Filemón	18	5°	Jimmy Delgado/ Univ. Edwin Taqui	
3	Amalia	15	3°	David Aranibar	
4	David	19	6°	Mireya Sánchez/ Marbin Mosquera	

Fe de erratas: Donde dice morochata, léase Morochata

La autoridad en el sistema jurídico comunitario desde la mirada de los jóvenes de morochata

Marbin Mosquera Coca*

Resumen

El presente artículo pretende averiguar cuál es el conocimiento que tienen los jóvenes sobre las funciones, normas y significados sociales alrededor de la figura de autoridad comunitaria, producto de sus propias experiencias.

Los conocimientos adquiridos particularmente sobre la autoridad es el resultado de la interacción en sociedad y, por tanto, se hallan inmersos en la subjetividad, en este caso, de los jóvenes. Partiendo de esa premisa, el presente estudio está guiado por el análisis del discurso, que implica la recuperación de datos verbales mediante la aplicación de entrevistas en profundidad.

Entre los principales aportes, se describe cómo el conocimiento sobre las normas sociales son internalizadas en el contexto familiar a través de la autoridad representada en la figura de los padres. La autoridad paterna y materna se constituye en el primer agente socializador de las normas, que implica el establecimiento de reglas, valores a ser trabajados y sanciones a ser aplicadas.

* Es Licenciado en Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas con Maestría en Educación Superior. Es docente en la carrera de LAEL y Docente Investigador del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la UMSS.

Asimismo, el artículo indaga el conocimiento de los jóvenes sobre la autoridad en el escenario comunitario; identifica qué autoridades reconocen en su comunidad, las formas y criterios de elección y sus funciones. En este escenario, se reflexiona sobre el mantenimiento y transformaciones en la representación de autoridad comunitaria, resultado de los contactos culturales con sociedades y prácticas jurídicas urbanas.

Palabras claves: Autoridad, discurso, sistema jurídico comunitario, prácticas jurídicas; jóvenes

Introducción

El panorama político del país viene atravesando por una serie de cambios, cuyos efectos se sienten en el sistema jurídico. De hecho, las nuevas demandas, los nuevos actores políticos y los nuevos discursos han alimentado la necesidad, de parte del Estado, del reconocimiento y aceptación de las prácticas locales de justicia. Se ha generado cuestionamientos respecto a la estructura sobre la cual se cimentaba la aplicación de justicia estatal, exigiendo la visibilidad, la pervivencia y práctica de sistemas normativos locales.

El pluralismo jurídico, ahora reconocido en la nueva Constitución Política del Estado, ha permitido incursionar en procesos investigativos sobre las normas, funciones, procedimientos, actores y marcos culturales en los que se desenvuelve los sistemas locales de administración de justicia. El conocimiento alrededor de este tema aún tiene muchos vacíos, situación que ha derivado en interpretaciones erróneas sobre sus características particulares.

Dentro de este marco situacional, el tema de la autoridad tiene particular relevancia, pues toda justicia funciona sobre una estructura institucional, estructura que establece entre los sujetos sociales la necesidad de asumir la responsabilidad de operativizar los sistemas normativos, sean estos en la justicia ordinaria o la justicia comunitaria. Pero, tanto su construcción como su accionar responden a diferentes lógicas de pensamiento y convivencia, cuyo centro interpretativo se halla condicionado al referente cultural del cual forma parte.

Por tanto, el presente artículo pretende establecer algunos rasgos respecto a la comprensión de la figura de la autoridad en el sistema jurídico comunitario, desde la mirada de los jóvenes de la población de Moro-

chata. Para dicho fin, el estudio se orienta por el análisis del discurso, que se constituye, como menciona Van Dijk (2000: 4) “en el medio por el cual se logra conocer las diversas formas de concebir la realidad”. No obstante, el discurso no es solo una entidad social, sino que su construcción es posible por la interacción social. Por tanto, al explorar la comprensión de la autoridad, a través del discurso, implica también describir las prácticas jurídicas desde donde emerge su significación. Entonces, nuestras interpretaciones se sustentan en los enunciados verbales vertidos por los jóvenes.

No pretendemos ser exhaustivos, solo buscamos compartir ciertos avances, expresados en algunos hallazgos que reflejen de manera preliminar la comprensión que tienen los jóvenes sobre los actores de justicia comunitaria, con la aclaración necesaria de que los datos que se presentan corresponden a los avances logrados por el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, sobre “Representaciones sociales de la justicia indígena originario campesina en contextos escolares de la Zona Andina de Cochabamba: Caso Morochata”. Así, al constituirse el autor en parte del equipo de investigadores, el presente estudio surge de esa labor investigativa, cuyos resultados de trabajo de campo así como el diseño metodológico pertenecen a la institución en su conjunto.

Para mejor comprensión en lo que hace a este trabajo, se ha organizado dividiéndolo en cuatro partes: a) Consideraciones metodológicas de la investigación, b) La autoridad comprendida al interior de las familias, c) Reconocimiento de autoridades comunales y sus criterios de elección; y d) Las funciones que cumplen las autoridades dentro la comunidad.

1. Consideraciones metodológicas

Explorar la comprensión de autoridad al interior de un grupo social implica orientar nuestra mirada hacia la construcción subjetiva de significados sociales, que de por sí, ya es una tarea compleja, pero a su vez desafiante. El estudio sobre el conocimiento que tienen los jóvenes de la autoridad dentro el sistema normativo de la justicia indígena originario campesina conlleva focalizar nuestros procedimientos metodológicos sobre el discurso, teniendo en cuenta que las subjetividades son creadas

y recreadas a partir del lenguaje. De ahí, es que acudimos al análisis del discurso como recurso que permita comprender esa realidad en particular.

Si bien el equipo de investigadores desplegó una variedad de técnicas e instrumentos, como grupos focales, encuestas, palabras inductoras, entrevistas, entre otros; para la realización de este artículo en particular, rescatamos los datos discursivos verbales, obtenidos a través de seis entrevistas en profundidad que el IIHCE llevó a cabo en la unidad educativa "Mariano Baptista", de Morochata, dado que el objetivo fue la recolección de datos sobre las prácticas, normas y funciones entorno a la autoridad de la comunidad.

Los jóvenes entrevistados, cuatro varones y una joven, fluctúan entre los 15 y los 19 años de edad. En el momento de la entrevista, tres cursaban el tercer grado de secundaria; uno, el cuarto grado, y dos, el quinto. Por motivos éticos, el IIHCE ha preferido reemplazar el nombre real con la utilización de un seudónimo.

En referencia al municipio de Morochata, se encuentra ubicada al noroeste del departamento de Cochabamba. Su superficie alcanza a "9.620 km², de éstos, 7.624 km² le corresponden al municipio de Morochata" y "fisiográficamente pertenece a la región de la Cordillera de los Andes en Bolivia. [...] Se ubica entre 600 msnm a 4.800 m.s.n.m" (Orellana, 2005: 5-6).

Por sus condiciones climáticas, los pobladores de esta región se dedican a la producción agrícola, siendo la papa el principal producto cultivado en la zona. La calidad del mismo es reconocida por los consumidores tanto en los centros rurales como urbanos.

2. La autoridad comprendida al interior de las familias

2.1. La autoridad representada en los padres

La familia se constituye en la principal micro-estructura social que permite la socialización de las normas en los niños. Como menciona López (1993: 191), "[E]s necesario considerar que todos los niños nacen y crecen al interior de una cultura determinada. A medida que van desarrollando, van formando parte de su grupo cultural y, para lograrlo,

deben aprender los patrones que rigen el comportamiento al interior de dicha cultura, durante el proceso que hemos llamado de socialización". Aunque el citado autor no menciona a la familia de manera explícita, ésta se constituye en el referente socializador de la cultura grupal; por otro lado, remarcamos el aprendizaje de los patrones de comportamiento, puesto que este elemento es el que compone la internalización de las normas sociales, inicialmente a nivel familiar, para luego ampliarse a nivel grupal.

Al interior de las familias, los jóvenes reconocen la autoridad de los padres como sujetos que establecen las normas de comportamiento, así como las sanciones que se aplicarán en caso de infringirse las mismas. Entre las normas que los padres establecen, los jóvenes mencionaron:

No hacer malas cosas, ser respetuoso, comportarnos bien en el colegio (Amalia, 15 años).

No debemos salir a la calle, que bien me debo portar, así... (Abraham, 17 años).

Debo cocinar para mis hermanitos, debo lavar, debo hacer mis tareas, debo cumplir con todo (Amalia, 15 años).

Respetar a mis hermanos, en el colegio debo portarme bien y respetar a mis profesores (Isaac, 18 años).

Que no deben salir en las noches (Filemón, 18 años).

Ah, sí. No tienes que mentir ni tampoco alzar las cosas ajenas de otros, así... (Abraham, 17 años).

Las normas que los padres promueven se orientan hacia el respeto a los demás, al cumplimiento de los deberes tanto en la casa como en la escuela, restricciones en salidas nocturnas. Los discursos vertidos reflejan de manera subyacente los valores que se inculcan a los hijos, así como el respeto a los miembros de la familia y el cumplimiento de los deberes tanto en el hogar como en la escuela. Bajo estos criterios, se orienta la regulación del comportamiento de los jóvenes.

No obstante, con relación a los castigos que aplican los padres cuando los hijos transgreden las normas, encontramos dos niveles de actos que son equivalentes a sanciones: el de reproches, con llamadas de atención y concientización; y el castigo físico. Así lo evidenciamos en los siguientes datos:

Otros padres son más fuertes, ¿no? A varones les agarran fuerte... Otros padres pero también agarran con palos. Pero mi papá no agarraba a palos. Les reñía... Cuando estaban niños mis hermanos, me contaban que les agarraba así, con chicote (Isaac, 19 años).

Discutir con los padres, lo que ellos me dijeron no he hecho caso; ellos me riñeron y he contestado y he hecho mal. Me recomiendan que tengo que hacer bien las cosas y no malas cosas, ¿no? Y para no hacer malas cosas, nos da como reflexión (Gustavo, 15 años).

Las reprimendas que aplican los padres tienen un carácter normativo en la conducta de los jóvenes, pero además implica un proceso de reflexión que conlleva la toma de conciencia sobre los aspectos positivos y negativos en la conducta juvenil. Pero también encontramos la aplicación de castigos llevados a cabo con chicote o palo. El chicote y palo son instrumentos utilizados para castigar físicamente.

En todo caso, la autoridad representada en los padres es el primer referente normativo que reconocen los jóvenes. A nivel familiar, en tanto la resolución de problemas provocados por el comportamiento de los hijos se los resuelve en su interior.

Sin embargo, los problemas emergentes no solamente circulan alrededor de los hijos, sino también al interior de las relaciones de pareja. En esta instancia surgen otros actores sociales como representación de la autoridad, que además de coadyuvar en la regulación del comportamiento de los jóvenes, también se encargan de resolver los problemas de pareja.

2.2. La edad como criterio de autoridad

La significación de la autoridad dentro un grupo cultural emerge bajo ciertas condiciones y valoraciones que los miembros del grupo construyen al interior de sus relaciones sociales. Es decir, no todos en un momento determinado son reconocidos como autoridad. La representación que se tiene de la autoridad viene ligada a ciertos requisitos que debe cumplir el sujeto para que el grupo lo asuma como tal. En el caso de los jóvenes de Morochata, encontramos que la significación de autoridad al interior de las familias viene atribuida por el criterio de edad.

... también me orientan me dicen qué es lo que debo, que no debo ser así. En momentos exagerados, mi hermana mayor es la que se encarga de mi comportamiento (Isaac, 19 años).

Mi hermana mayor es la que tiene autoridad en mi casa (Filemón, 18 años).

Dentro la familia nomás [se arreglan los problemas], entre familia, no sale afuera. Con la familia de mi papá, no se relaciona nada. A lo menos, mis tíos le llaman a mi padre para arreglar, es más mayor que sus hermanos, ¿no? (Isaac, 19 años).

En los enunciados presentados, podemos advertir que la valoración de autoridad en la familia recae sobre los hermanos mayores. Estos poseen el reconocimiento de autoridad y por tanto se les concede la legitimidad para regular el comportamiento de los hermanos menores. Este criterio de autoridad no solamente se da al nivel del grupo familiar, presenta una continuidad a lo largo del tiempo, es decir que, aunque los hermanos menores ya tengan sus propias familias, continúan acudiendo al mayor para solucionar sus problemas, como lo evidenciamos en el último dato.

Por otro lado, el rol del hermano mayor como representación de la autoridad en el contexto de Morochata cobra mayor importancia al considerar que muchos de los jóvenes viven en la comunidad sin la presencia de los padres:

Aquí vivimos solo yo, mi hermana, mi hermanito y mis sobrinos (Amalia, 15 años),

De mí también, por ejemplo, mis papás no están aquí; solito nomas este vivo aquí, aquí tengo cuarto, aquí nomás solito vivo, mis padres están en el trópico (Abraham, 17 años).

La desestructuración del núcleo familiar es atribuida a los procesos de migración en el que se ven involucrados los progenitores. Los bajos ingresos económicos se convierten en la causa principal para optar por desplazamientos geográficos y posibilitar la mejora de sus condiciones de vida.

El aspecto económico junto al consumo de bebidas alcohólicas, desde la mirada de los jóvenes, se convierte en elementos constantes que desencadenan los problemas en las relaciones de pareja, y deriva en riñas y hasta agresiones físicas. Si bien no contamos con datos del porqué son estos, la causa principal de los problemas maritales, aparece frecuentemente en los discursos de los estudiantes:

Cuando peleaban o discutían, ¿sobre qué problemas más discutían tus papás?

Economía más que todo.

¿Cuál será la causa para que otros papás peleen?

Otros pelean de sus hijos, ¿no? Otros pelean por bebidas alcohólicas. En este caso, mis papás no pelean. Otros sí, si les falta dinero, ¿no?

Y tus papás solo discutían o alguna vez... tal vez llegaban a los golpes

Solo discutían (Isaac, 19 años).

Y cuando, cuando hay discusión, por ejemplo: en la casa ¿de qué discuten más?

Discuten cuando mi papá tal vez en las fiestas toma, ¿no?, se emborracha. Mi mamá le dice: "no deberías de tomar, no es tu plata"; sobre esas cosas más que todo discuten, alcoholismo sería, ¿no? (Abraham, 17 años).

En la resolución de problemas emergen actores representantes de la autoridad que posibilitan un acuerdo entre las partes. En esta instancia, nuevamente encontramos, en los enunciados verbales, que el hermano (a) mayor es el (la) que cumple la función de mediador entre las partes. Si bien, la resolución del problema es propuesta por la gestión del hermano mayor, éste también involucra a los otros miembros de la familia nuclear, es decir a los hermanos menores, promoviendo entonces una participación de todos los miembros de la familia en la resolución del problema.

La edad como referente de autoridad es representada por el hermano mayor de la familia, éste asume la responsabilidad mediadora en la resolución de conflictos. Su participación facilita la conversación entre las partes, mecanismo que permite explorar los puntos de vista de los afectados, y a partir de ello llegar a una conciliación. No obstante, remarkamos que en este proceso el hermano mayor es el que reúne a toda la familia para tratar el problema. La participación de todos le da legitimidad al proceso y además se convierte en un mecanismo de control, es decir al involucrarse a todos los miembros de la familia, también implica la atribución de control y regulación en el comportamiento de los padres.

El tratamiento de problemas gestionados por los hermanos mayores en las relaciones de pareja no siempre llega a la solución del problema.

En caso de persistir, se acude a los miembros que conforman la familia extensa, como los padrinos, cuya vinculación con la pareja es adquirida de manera simbólica conferida por sus creencias religiosas.

2.3. Referente de autoridad en la familia extensa

En nuestro contexto social, es frecuente la elección y nominación de padrinos en la unión de parejas en matrimonio. El aceptar el padrinazgo involucra también asumir responsabilidades, en este caso, velar por la integridad y continuidad de la pareja. Así, el título de padrino emerge como autoridad que puede intervenir para resolver los problemas maritales. Su intrusión se operativiza cuando al interior de la familia nuclear no se ha podido solucionar el problema.

Cuando se pelean viene su padrino su madrina, ahí arreglan; el padrino hace perdonar con la mujer, cuando se pelean, ¿no? Sus papás de los que se han peleado vienen también y arreglan con sus padrinos y solucionan el problema (Gustavo, 15 años).

Una vez, un tiempo, ya ha pasado tiempo, se habían peleado y de eso mi hermano mayor estaba aquí todavía viviendo, mi hermano le ha protegido a mi mamá, de eso han llegado parece sus padrinos. A nosotros no nos han dejado entrar, "por allá no más van a estar", a nosotros nos han dicho, y a mi papá le han hecho entrar, dicen que les habían castigado, se habían perdonado, a nosotros nos han dicho... (Amalia, 15 años).

La referencia de la autoridad depositada en los padrinos se adquiere de manera simbólica por los lazos matrimoniales que realiza la pareja. Esta autoridad tiene la responsabilidad de encauzar la convivencia de los mismos, para ello, desde la mirada de los jóvenes, se acude al perdón. Podemos inferir que el perdón se convierte en un mecanismo social de resolución del problema. Su aplicación, por un lado conlleva el reconocimiento de la culpa, y, por otro lado la aceptación de la parte afectada.

Desde los datos presentados, es posible afirmar que la resolución de problemas dentro la familia, tanto en la conducta de los jóvenes, como en las relaciones de pareja, se viabiliza por la participación de autoridades como los hermanos mayores y los padrinos. En otras palabras, si se resuelve el problema al interior de la familia es poco frecuente que intervengan las autoridades comunales. Pero, cuando la gravedad del conflicto rebasa la posibilidad de tratarlo en la familia, intervienen las autoridades de la comunidad.

Si hay un problema fuerte, ahí sí que las autoridades se encargan de ese problema, solucionan con sus autoridades; si no es tanto, entre ellos nomás (Gustavo, 15 años).

Podemos constatar que la intervención de las autoridades comunales en la resolución de conflictos al interior de las familias no es lo usual, ya que es más frecuente que en la dimensión familiar se logre restablecer la armonía de convivencia. No obstante, su participación queda abierta en función a la gravedad del problema. Así, cuando se rebasa las posibilidades de resolución de problemas desde la participación de las autoridades familiares, existe la opción de la intervención de las autoridades comunales, lo cual amplía el tratamiento de conflictos al espacio comunal y por tanto a la implementación de la justicia comunitaria.

3. Comprensión de la autoridad en el espacio comunal

3.1. Reconocimiento de autoridades comunales

Para empezar, consideramos importante reparar en el componente cultural como matriz para la constitución de autoridades. García Canclini (1982: 1) plantea que “[L]a cultura es un campo de producción y reproducción simbólica, de asignación de sentidos a la realidad y sobre ellos desarrollamos nuestras prácticas. Es toda producción de sentido que es al mismo tiempo material y simbólica y que representa y reproduce la realidad, las estructuras materiales, un sistema social”. De este autor, nos interesa resaltar el carácter dinámico de las relaciones sociales, en tanto la acción es productora de sentido al componente material y simbólico. Tales relaciones permiten establecer roles y funciones sobre los que se asienta una estructura social. En esta perspectiva emerge la autoridad como un componente que sostiene una estructura a través de su acción dentro un entramado social.

El espacio comunitario es el escenario donde se practica el sistema jurídico originario campesino de los pueblos indígenas. Entre las principales características de este sistema, Albó (2003) alude a la comunidad, y la define como una especie de gran familia. Asimismo, Infante (1999: 6) reconoce tres características, las normas usos y costumbres, autoridades y órganos colectivos encargados de administrar justicia y procedimientos de resolución de conflictos. Estos elementos funcionan de manera interdependiente. Así, las normas generadas por la convi-

vencia de los miembros en la comunidad, implica también el reconocimiento de actores sociales que se encargan de administrar la justicia. En el caso de la comunidad de Morochata, desde la comprensión de los jóvenes, reconocen a las siguientes autoridades:

Autoridades reconocidas por los jóvenes

Autoridades comunales		Autoridad estatal
Podría decir que, empezando de lo inferior, desde el dirigente de la comunidad podría ser; el corregidor... (Filemón, 16 años).	Distintas autoridades son. El alcalde hace arreglar caminos, si no está bien la camino (<i>sic</i>). El corregidor simplemente resuelve las problemas que hay en la comunidad (Abraham, 17 años).	Creo que son dos policías nomás, no sé... (Filemón, 16 años). ¿Cuándo hay asesinatos qué hacen? ¿Asesinatos? Ahí le traen a la Policía, traen pero no sé dónde irán. Hasta ahorita no sé, no he visto (Gustavo, 17 años).

Fuente: Elaboración propia sobre la Base de Datos del IIHCE, 2011.

De estas verbalizaciones, podemos identificar cuatro autoridades que los jóvenes reconocen: el alcalde, el corregidor, el dirigente y la policía. No obstante, el alcalde, corregidor y dirigente son reconocidos como autoridades comunales, mientras que la Policía es vista como foránea. Este aspecto se visibiliza en las citadas verbalizaciones que expresan claramente una ausencia de conocimiento sobre su implicancia en la zona. Mientras que al verbalizar: “podría decir que, empezando de lo inferior, desde el dirigente de la comunidad podría ser...”, exhiben un conocimiento mayor sobre sus actividades. Estos enunciados en torno a las autoridades nos permiten afirmar que dentro la experiencia de los jóvenes existe una identificación de autoridades comunales, y, aunque reconocen la presencia de la Policía, es visible su poca influencia en el contexto.

3.2. Formas de elección de autoridades

El cambio de autoridades se presenta como una actividad constante en la vida comunitaria. Cada grupo cultural tiene formas particulares para elegir a sus autoridades, tanto sus criterios de elección como sus procedimientos son establecidos por el marco cultural en el que se desenvuelve. Es decir, al ser la elección de autoridades una práctica social, se orienta bajo sistemas normativos culturales más amplios.

Desde la mirada de los jóvenes reconocen en la elección de autoridades el sistema rotativo, por voto, obligatorio o voluntario. Para el primer caso ellos mencionan:

Un año duran. Y después a otra persona le toca. Su seguidor tal vez (Isaac, 19 años)

Según a donde vivo yo, donde pertenece mi papá, en mi caso, casi mayormente por turnos, uno entra, sale entra otro. Un año duran (Filemón, 18 años).

El cambio rotativo de autoridades se caracteriza por ser un sistema de turnos, donde al culminar la gestión de una persona le reemplaza un sucesor. Este cambio de autoridades posibilita la participación de un grupo mayor de sujetos, no reduciéndose a una clase determinada, como menciona el Defensor del Pueblo (2008: 14): "En general, no existe un grupo o sector de especialistas encargado de administrar justicia, la responsabilidad recae sobre todos, y todos tienen el derecho y el deber de intervenir; a través de los sistemas de cargos de tipo rotativo, compartido, electivo, etc."

Otra forma de elección reconocida por los jóvenes es a través del voto:

Por ejemplo, digamos que cada uno dice el tal persona que sea dirigente, ¿no ve?, luego dicen que otros están de acuerdo, sí o no, y votan y mediante eso salen dirigente (Fernando, 16 años).

Eligen a las autoridades por voto (Arminda, 15 años).

Se puede advertir en los datos, que la elección de autoridades a través del voto se da a través del siguiente procedimiento. En primera instancia existe una nominación de sujetos puestos a consideración por el grupo para ejercer el cargo; y como segunda instancia se ingresa a la elección mencionando si están de acuerdo o no. En este caso la elección se legitima por el mayor apoyo brindado a la persona.

Asimismo, encontramos que los jóvenes también identifican la asunción de autoridades de manera voluntaria o por obligación.

Hay [sic] veces lo obligan, hay veces otros son voluntariamente, yo quiero ser dicen. Normal nomás entran como dirigente.

¿Y cómo los obligan a ser autoridades, por qué?

Porque no hay otro más, por ejemplo un pueblito chiquito, otros por sus valores nomás ya, ¿no?, después otros afiliados son más jóvenes y así les colocan como dirigente, concejal, algo así (Gustavo, 17 años).

Además del sistema rotativo y la elección por el voto, también se da la posibilidad de llegar a ser autoridad por voluntad o por obligación. La elección por obligación y voluntariamente emerge cuando no se tiene alternativas de sucesión en el cargo. Esta situación lleva a la comunidad a generar un espacio de auto-nominación, es decir asumir el cargo de carácter voluntario, o en su defecto, puede seguir una forma de imposición al obligar al sujeto. Las formas de elección de manera voluntaria o por obligación están sujetas a la situación que presenta la comunidad.

Podemos constatar que la ausencia de alternativas para asumir el cargo de autoridad se debe al despoblamiento de las comunidades. Mientras que las áreas urbanas se van expandiendo en su densidad poblacional, la situación de las comunidades rurales se da en sentido contrario, existe una reducción de habitantes por los procesos humanos de migración. Esta situación desencadena una progresiva ausencia de sujetos que puedan asumir los cargos de autoridades, y lo evidenciamos cuando los estudiantes mencionan:

La comunidad rota a los dirigentes, porque ya no hay mucha generación del pueblo como ya son mayores y los jóvenes según lo que crezcan se van a la ciudad (Filemón, 18 años).

Así por ejemplo, en 1950, de la población global del departamento de Cochabamba 76.67% residía en área rural y sólo el 23.33% en área urbana, en tanto que en el año 2001 la población urbana alcanza a 58.83% y la rural a 41.17% (INE, 2001). El fenómeno migratorio tiene directa incidencia en el grupo poblacional joven de las comunidades ya que ellos, al alcanzar una edad, asumen un desplazamiento hacia las ciudades, mientras que la población que permanece en la comunidad serían principalmente los mayores.

La migración de jóvenes a las áreas urbanas también deriva a una presencia mayor de jóvenes, quienes asumen los cargos de autoridad. Si bien muchos de ellos incursionan en procesos migratorios, otra parte se queda en la comunidad. Ante la ausencia de sujetos mayores que puedan asumir los cargos de autoridad, estos son llamados a ocupar los mismos.

Las formas de elección de autoridades reconocidas por los jóvenes muestran una adaptación a las condiciones poblacionales que presenta la comunidad. La elección por obligación, de manera voluntaria y la presencia de jóvenes en los cargos son muestras de ello.

Aunque se presentan estas condiciones, no significa que no se tomen otros criterios al momento de elegir la autoridad. La emergencia de una autoridad supone también considerar algunas características que debe poseer el sujeto para ejercer el cargo.

3.3. Criterios para asumir el cargo de autoridad

Es innegable que la asunción de autoridades implica también considerar ciertos requisitos que debe cumplir el sujeto para asumir el cargo. Desde las propias prácticas sociales y culturales se construye un sistema de valoraciones que realiza el grupo para acreditar a una autoridad. En esta línea, Galarza (2002: 81) nos expresa: “La comunidad inviste como autoridad a determinados miembros de ella, que elige y se remueve libremente, generalmente por consenso, seleccionándolos por la confianza que inspiran su probidad, entereza y sabiduría”.

Los jóvenes reconocen tres dimensiones como elementos de valoración que realiza la comunidad frente al sujeto que será autoridad: a) dimensión social, b) dimensión atribuida a la edad, y, c) dimensión educativa.

La primera dimensión tiene que ver con el aspecto relacional del sujeto con la comunidad, que implica tomar en cuenta su carácter, su forma de actuar y su capacidad:

Eso les elige el pueblo, pues, mirando cómo es su carácter, su aspecto de actuar. Él (se refiere al pueblo) mira quién puede ser mejor para el pueblo, quién puede trabajar mejor y eligen, el que es capaz... para aguantar al pueblo (Isaac, 19 años).

... en mi comunidad eligen quien puede manejar más bien, más bien la comunidad, quien puede cooperar, así, ya se fijan, y eligen quien puede cooperar más, puede pedir ayuda (Gonzalo, 15 años).

Encontramos en los enunciados que se presta importancia al aspecto relacional del sujeto. En esta dimensión se reconoce una valoración sobre el carácter de la persona, aunque no tenemos datos sobre qué

carácter debe tener la autoridad, podemos inferir que, el mismo, dentro las relaciones sociales, puede facilitar o provocar rupturas en las interacciones sociales, así como su aceptación o rechazo por la comunidad. Cuando se menciona que la autoridad es “el que es capaz... para aguantar al pueblo”, implica considerar el carácter, pues se entiende que la propia comunidad es generadora de problemas a los que debe responder y la forma de tratarlos deriva en requisitos atribuidos al mismo.

Por otro lado, también se menciona como criterio para ejercer el cargo de autoridad su forma de actuar. Se trata entonces de valorar la ejemplaridad en la que ha desarrollado su vida, es decir, representa un comportamiento que ha sido llevado a cabo dentro los márgenes normativos que tiene la comunidad y puede ser considerado como un ejemplo para el mismo.

La capacidad para cooperar y ayudar a los miembros de la comunidad se constituye en otros criterios que se consideran en el perfil de la autoridad. Así, podemos afirmar que la función de la autoridad se encamina hacia el trabajo para la comunidad. Al respecto, el Defensor del Pueblo (2007: 76) nos aclara que: “No es cierto que el individuo carezca de toda valoración en aquellas culturas donde prevalece un sentido comunitario, sólo que se trata de una forma diferente de valoración: ésta se halla vinculada al rol que el individuo juega dentro de la comunidad y a su relación con esta última”. La dimensión relacional justamente tiene que ver con el rol del sujeto frente a la comunidad, y cómo esta última se relaciona con el mismo.

La dimensión de edad es también un criterio a tomar en cuenta en la comunidad, como lo vimos anteriormente, la edad es un factor recurrente tanto en la familia como en la comunidad como criterio que debe responder al perfil de autoridad.

Mediante voto. Sí, por edad también. Si puede ser joven, todavía no pueden dar el cargo de dirigente ¿no? A un mayorcito tienen que elegir.

¿Y por qué a los mayores?

Para que hagan crecer a la gente, les enseñan cómo deben ser las cosas. Después porque los jóvenes no se pueden hacer tanto, tampoco no saben tanto de la comunidad (Gustavo, 15 años).

El criterio de edad tiene que ver con el conocimiento que posee la persona, así, a aquel sujeto que tiene mayor edad se le considera como

poseedor de un conocimiento necesario para guiar y enseñar a la comunidad. Esto lo evidenciamos cuando se menciona: "Para que hagan crecer a la gente, les enseñan cómo deben ser las cosas". El conocimiento adquirido a través de la experiencia es la que se valora como criterio en el perfil de autoridad. En tanto que en la mirada hacia los jóvenes subyace la suposición de una falta de conocimiento sobre la comunidad como limitaciones en su capacidad.

La última dimensión que hallamos como criterio de autoridad es la educativa. Se toma en cuenta el paso por el sistema educativo. La incidencia del sistema educativo es evidente en la valoración que se realiza a los sujetos que pueden ser autoridades:

También por los que han estudiado hasta 4to de secundaria, su libreta...

¿Por notas?

No, si han terminado, si han estudiado (Amalia, 15 años).

El paso por el sistema educativo permite el aprendizaje de las habilidades de lectura y la escritura. Si bien la escritura se introdujo a través del proceso de colonización como menciona Lienhard (1992: 3): "La imposición de la escritura europea en tanto que vehículo oficial, exclusivo, de la comunicación político-diplomática, determina, cómo la imposición del hacha de hierro para cortar árboles, no tanto un cambio técnico de la operación tradicional, sino la aparición de una nueva práctica". En la actualidad, su manejo llega a constituirse en una necesidad, más aún al considerar que las autoridades elegidas tienen mayor flujo de relaciones interculturales con el mundo citadino y/o con el sistema jurídico estatal, y las limitaciones en su manejo pueden perjudicar en la gestión de la autoridad, razón por la cual los jóvenes reconocen lo educativo en el perfil de la autoridad.

Las dimensiones descritas son criterios de valoración que reconocen los jóvenes en el perfil de autoridad; no obstante, estos pueden transformarse en el tiempo ya que están inmersos en un proceso constante de construcción. Pero no cabe duda que otorga legitimidad al sujeto que asumirá el cargo, como menciona el Defensor del Pueblo (2008: 41): "Se comprende que la legitimidad no es un hecho dado, es más bien un proceso en construcción permanente".

Ahora bien, los criterios de valoración que realiza el grupo frente a la autoridad están relacionados con las funciones que deben cumplir los

mismos dentro la comunidad. Esos requisitos en el perfil de autoridad serían las posibilitadoras de realizar un trabajo efectivo al interior del grupo.

4. Comprensión respecto a las funciones que desarrollan las autoridades

Ser elegidos como autoridades implica también asumir las funciones que deben cumplir de cara a su comunidad. A partir de los datos obtenidos, nos es difícil identificar en profundidad las funciones que cumplen las autoridades reconocidas por los jóvenes, es un punto que merece mayor atención. No obstante, expondremos las funciones que cumple el dirigente de la comunidad, puesto que los jóvenes revelan mayor conocimiento sobre este actor social.

Entre las funciones encontramos: las de representación de la comunidad, realización de reuniones, resolución de problemas, ejecución de las decisiones de la comunidad y hacer cumplir sanciones. Como autoridad, el dirigente cumple con las funciones de representación a la comunidad cuando asiste a congresos, oportunidad en la que desempeña el papel de socializador de la información; para ello tiene la responsabilidad de reunir al pueblo.

Primero dicen a la comunidad, hacen una reunión y luego que esto hay que hacer y si están de acuerdo hace, o sea él gobierna (Fernando, 16 años).

¿Y qué funciones cumplen?

Ir a congresos, ¿no?... después junta al pueblo y ahí todo lo que han hablado en allá, hace conocer. Otros no hacen tan bien (inaudible). Otros son buenos (Isaac, 19 años).

El dirigente es el que cumple el papel de socializador de la información y asume la conducción de las reuniones en la toma de decisiones. Es el principal actor por donde circula la información. Este rol le permite interactuar de manera directa con la comunidad y mirar desde dentro las necesidades, proyectos y problemas que se generan en la comunidad.

Las reuniones que dirige se convierten en el escenario donde se toman las decisiones de la comunidad. Su rol se caracteriza por promo-

ver un espacio de consenso y debate en el que se establece lo que se debe hacer, además del rumbo que seguirán las decisiones acordadas, como mencionan los estudiantes. En esta línea, Yampara (2003: 32) argumenta: "La unidad no quiere decir necesariamente fusión total, pero tampoco... separación. Unidad...es la permanente necesidad de retornar a la diversidad". Este criterio nos permite comprender que el centro de acción de la autoridad implica trabajar sobre una diversidad de posiciones individuales, pero que al final convergen en acuerdos comunes que posibilitan el diálogo entre las partes para llegar a una totalidad, movimiento que se presenta como continuo.

Dentro de esa dinámica, emerge otra función desarrollada por el dirigente que es el de cumplir con lo que dice el pueblo.

¿Y a esa persona que encuentran robando?

Le hacen hablar. Todos le preguntan. Según a eso, el dirigente bueno ya sabe qué hacer y el pueblo más. Con su ayuda del pueblo, decide qué hacer.

¿Cómo es ese dirigente que es 'bueno'?

(Reflexiona) A ver, un dirigente, más o menos, ¿no? A ver, un dirigente bueno puede hacer todo, ¿no? Cumple todo lo que dice el pueblo. Y otro, pero, se va por otro lado, no cumple lo que tiene que hacer (*Ídem*).

La caracterización que hacen los estudiantes de un buen dirigente es atribuido al cumplimiento de las decisiones de la comunidad. En tanto que si este no obedece a la población es considerado como un dirigente que se va por su lado, sin tomar en cuenta el mandato de la comunidad. A partir de estas características podemos advertir que la autoridad no representa en esencia una manipulación del poder, sino que el poder es atribuido a la colectividad. La autoridad representa el aspecto operativo que materializa las decisiones de la población.

Asimismo, el dirigente tiene la función de resolver problemas emergentes en la comunidad, como lo evidenciamos en los siguientes datos.

Cuando se da daño de cultivo, lo que hemos visto en la dramatización, se tiene que solucionar de algún modo, ¿qué se hace?

Van con el dirigente, ¿no? Y dirigente va y con dirigente van más, a controlar eso y calculan cuánto daño han hecho. Y según eso se lo dan, tal vez en dinero se lo dan, o... en alimentos también.

Si hubiera un problema fuerte en la comunidad, ¿cómo resolvería eso el dirigente?

Otras personas vienen directo al dirigente a quejarse. Un buen dirigente puede ser... entendiendo siempre todas las cosas. Agarrar, ¿no?, no hacer pelear (*Ídem*).

Como autoridad comunal, el dirigente asume la responsabilidad de resolver los problemas de la comunidad. Su accionar implica valorar la gravedad del problema, para ello realiza la tarea de verificación junto con los sujetos implicados y sobre esa base estimar la cantidad que debe pagar al afectado. El resarcimiento de daños causados puede solucionarse con el pago económico o en especies.

Sus intervenciones frente a situaciones problemáticas, desde la mirada de los jóvenes, no toma postura frente a los involucrados, busca la imparcialidad. Su función asume el rumbo estableciendo relaciones mediadoras en la búsqueda de alternativas conjuntas para la resolución de conflictos. Cuando los estudiantes afirman que un buen dirigente "agarra", involucra un proceso de análisis del problema con el fin de comprenderlo en profundidad para luego negociar las posibles soluciones.

Por otro lado, al asumir el tratamiento de los problemas en la comunidad, también su actividad se orienta al trabajo de hacer cumplir con las sanciones establecidas en el proceso de negociación.

Con el dirigente, con su dueño de ese animal que ha comido ¡no! su chacra con ese, van a medir, hacer tasar dicen eso, según a eso hacen pagar la multa (Gonzalo, 15 años).

La autoridad se ve implicada en todo el proceso de resolución del problema, desde la atención a los que denuncian el problema, la verificación de la gravedad del caso, el proceso reflexivo de comprensión del problema, la gestión en la negociación de las partes y finalmente hacer cumplir las sanciones establecidas. Al respecto Barié (2007: 113) afirma que:

La autoridad indígena que desempeña el papel de conciliador o árbitro tiene que cumplir una serie de características: honestidad, imparcialidad, sabiduría, legitimidad y reconocimiento moral, habilidades sociales y comunicativas, y el manejo de técnicas de persuasión y conciliación. Bajo la guía de la autoridad, el culpable asume la responsabilidad,

pide perdón, admite la verdad (respetando la obligación de no mentir, ama llulla), y restituye el daño causado —con lo que él (y su familia que está indirectamente involucrada) queda rehabilitado—. Finalmente se restablece la armonía entre el denunciante y el infractor. El objetivo del juzgamiento no está en la sanción sino en la restauración de la armonía.

La función que cumple la autoridad, como la de representar a la comunidad, la ejecución de reuniones, el cumplimiento de las decisiones del pueblo y el tratamiento de los problemas, nos permite confirmar su rol protagónico en la vida comunitaria. No solamente se convierte en el centro por donde circula la comunicación, sino, que su involucramiento en la resolución de problemas permite restaurar la vida armónica en la comunidad.

5. Conclusiones

El acercamiento de estudio desde el análisis del discurso nos ha permitido explorar la comprensión de la autoridad comunitaria en la subjetividad de los jóvenes del municipio de Morochata, como producto de sus experiencias sociales. Tras haber expuesto nuestros hallazgos llegamos a las siguientes conclusiones:

El proceso de construcción de la figura de autoridad emerge en el contexto familiar. La autoridad reconocida en los padres se constituye en el primer agente socializador de las normas, que implica el establecimiento de reglas, los valores a ser trabajados y las sanciones a ser aplicadas. A través de estas normas se regula el comportamiento de los jóvenes.

La imagen de autoridad al interior de las familias se atribuye a un criterio de edad, así el hermano mayor cumple la función de regular el comportamiento de los menores y además intervenir como mediador en los problemas presentados a nivel de las relaciones de pareja que involucra a los padres.

Intervienen las autoridades representadas por la familia extensa como los padrinos, cuando a nivel del núcleo familiar no se pudo lograr resolver el problema. En esta misma línea, se acude a las autoridades comunitarias cuando el problema considerado como grave rebasa las posibilidades de resolución en la familia.

Respecto a las autoridades comunitarias, los estudiantes reconocen al corregidor, alcalde, dirigente y policía. No obstante, en los enunciados verbales se puede advertir un mayor conocimiento sobre las funciones de las autoridades locales que el de la Policía. Asimismo, reconocen las formas de elección de autoridades a través del sistema rotativo, el voto y por obligación o voluntario. Se presenta las dos últimas formas a causa de la ausencia de alternativas de sucesión del cargo por los procesos migratorios que lleva acabo la población rural.

En cuanto a los criterios de valoración sobre el perfil de la autoridad, consideran la situación relacional cuando se observa el carácter y la actitud del sujeto frente al grupo; la edad como criterio que establece un mayor conocimiento para dirigir al grupo, y la dimensión educativa como elemento que le acredita el manejo de habilidades de escritura y lectura. Estos se constituyen en requisitos que debería tener el sujeto que pretende ser autoridad.

Finalmente, en cuanto a las funciones que desarrolla el dirigente, constatamos que cumplen las funciones de representación y ejecución de reuniones, escenario que permite la socialización de información y la toma de decisiones conjuntas donde el dirigente es el mecanismo por donde circula la información. También cumple las funciones de resolución de problemas, cuya intervención demanda estar implicado en todo el proceso, desde la atención a los que brindan las quejas, la verificación, negociación y el cumplimiento de las sanciones.

Bibliografía

- ALBÓ, Javier
2003 ¿Cómo manejar la interculturalidad jurídica en un país intercultural? Quechuas. En: Poder Judicial-Instituto de la judicatura de Bolivia. Justicia comunitaria. En los pueblos originarios de Bolivia. Sucre: Poder Judicial – Instituto de la judicatura de Bolivia.
- BARIÉ, Cletus
2007 Derecho indígena y medios alternativos de resolución de conflictos. Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana. N°3. Quito.
- DEFENSOR DEL PUEBLO
2007 Teoría y práctica de la constitución intercultural. La Paz: Presencia.
- 2008 Sistema jurídico de los pueblos indígenas, originarios comunidades campesinas. La Paz: Canastas.
- ESTERMANN, Josef
1998 Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-Yala.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
1982 Cultura y sociedad: una introducción. Dir. Gral. Educación Indígena. México.
- GALARZA PAZ, Galo
2002 Justicia y derecho en la administración de justicia indígena. Comp: Judith Salgado en Justicia indígena: Aportes para un debate. Quito: Abya-Yala.
- INFANTE, De la Torre
1999 Etno-Historias del Isoso.Chaneychiriguanos en el chaco boliviano (siglos XVI a XX). Bolivia: PIEB – IFEA.

LÓPEZ, Luis Enrique
1993 Lengua. La Paz: UNICEF.

ORELLANA, René (coordinador)
2005 Organización territorial comunitaria en Morochata/Procesos productivos y cultura originaria. Cochabamba-Bolivia: Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA).

VAN DIJK, T.A.
2000 El discurso como interacción social: Estudios sobre el discurso, una introducción multidisciplinaria. Barcelona: Gedisa.

YAMPARA, Simón
2003 Retorno y retoma del Pachakut'iypaytiti: Autonomías, Federalismo, Consociación, Diarquía: Nuevas visiones de país y grandes tendencias del debate público pre-constitucional boliviano. En línea: <http://constituyentesoberana.org/info/files/Autonom%C3%ADas,%20Federalismo,%20Consociaci%C3%B3n,%20Diarqu%C3%ADa%20MPP.pdf>. (Consulta: 7/03/2012)

Unidad educativa “Mariano Baptista”, Morochata

Nº	Seudónimo	Edad	Curso	Entrevistadores	Fecha
1	Abraham	17	4º (2º)	Marbin Mosquera/ Mireya Sánchez	28/09/11
2	Amalia	15	3º (1º)	David Aranibar	
3	Isaac	19	5º (3º)	Jimmy Delgado/ Univ. Edwin Taqui	
4	Filemón	18	5º (3º)	Jimmy Delgado/ Univ. Edwin Taqui	
5	Fernando	16	3º (1º)	David Aranibar	
6	Gustavo	15	3º (1º)	David Aranibar	

Testimonio autobiográfico

Construcción del proyecto de investigación “Interculturalidad en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina”⁴⁵

Conversatorio con Xavier Albó Corrons*
Cochabamba, 20 de agosto 2010

Introducción

Posterior a la asistencia de cuatro investigadores al VII Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica/Relaju-Perú, el entonces coordinador del Proyecto *Interculturalidad en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina*:

* Es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica del Ecuador y en Antropología-Lingüística por Cornell University (New York). Fue cofundador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). Autor de numerosas publicaciones relativas al indigenismo y la pluriculturalidad.

45. Nota editorial: El texto que sigue no es una transcripción rigurosa y literal de la conversación grabada, aunque se ha procurado mantener el estilo coloquial, en permanente intercambio con los participantes. La inmensa mayoría de los mortales no conversa como escribe, ni viceversa. Una primera transcripción literal de la grabación ha sido revisada y en varios casos reescrita por el propio Xavier Albó eliminando muletillas, referencias a partes “inaudibles” o algunas digresiones irrelevantes. Se eliminaron reiteraciones, se aclararon algunas partes confusas y se corrigieron algunos errores y, en algunos casos, se reordenaron partes de la charla para dar unidad a determinados temas.

Las notas al pie de página son de los editores, salvo algunas correcciones y adiciones menores del autor, al igual que algunas referencias que se han insertado ya en el relato mismo.

Caso de los tribunales de sentencia y comunidades de la zona andina del departamento de Cochabamba; UMSS-CIUF", Williams Coca Terrazas, consiguió que Xavier Albó acepte tertuliar con el equipo de investigadores, con miras a construir colectivamente un proyecto interdisciplinario de investigación entre los institutos y centros involucrados.

Había cierto escepticismo acerca de si Albó aceptaría hacerse un espacio en su agenda, para conversar con un grupo de profesionales y universitarios del campo del derecho, la sociología, la psicología, la ciencia política y la comunicación social, interesados en iniciar la andadura por los diversos y múltiples caminos de la pluralidad jurídica. En una decisión de la que se arrepentiría después por cruzársele con otra actividad que concitaba más su interés, Albó aceptó.

La charla tuvo lugar en el Hotel Diplomat, en el Salón de los Cristales. Antropólogo inveterado, Albó inició su disertación interesándose por su auditorio, preguntando a cada uno acerca de su profesión e incluso su procedencia. Luego, a pedido del coordinador, nuestro invitado empezó a desgranar los recuerdos de su infancia y juventud, y sus primeros pasos como investigador.

Conocedor profundo de la historia contemporánea de Bolivia, ha recorrido por cada rinconada, quebrada, vallecito, bosque, selva, etc., del territorio nacional, y se ha aprendido también un sinnúmero de lenguas nativas. En su charla, realizó una brillante panorámica desde su llegada a Bolivia en 1952 hasta la fecha; desde la época del pongueaje hasta el Estado Plurinacional; desde los ayllus andinos hasta las capitanías de las tierras bajas. Demás está decir que por cada referencia, por cada dato, por cada situación descrita, Albó tiene escritos dos, tres o más libros.

En lo que interesaba, principalmente desde su experiencia, Albó nos brinda una lúcida interpretación de la Justicia Indígena Originaria Campesina y la Justicia Ordinaria, planteando la necesidad de la interlegalidad, mejor dicho, de la inevitable interlegalidad porque, a su juicio, todo está "entreverado".

Subversiones le deja la palabra, con su estilo irreverente y desenfadado...

Sonia Castro Escalante
Cochabamba, diciembre de 2012

Las presentaciones de rigor

Coordinador: Va a ser importante para nuestro proyecto de investigación compartir esa amplia experiencia que usted tiene, con más de medio siglo viviendo en Bolivia. Entonces, Padre Albó, queremos agradecerle que haya aceptado nuestra invitación. Para nosotros ha sido una grata satisfacción su aceptación y más que todo, una alegría que esté en este seminario. Quiero darle la bienvenida. Empecemos directamente a compartir esa rica experiencia que tiene usted. Le dejo con los amigos.

Albó: Bueno, pero para empezar, me gustará saber un poco quienes son los interlocutores e interlocutoras. Primera pregunta que voy a hacer: ¿Hay alguno que estuviera ya aquí en Cochabamba cuando yo llegué el 11 de agosto del 1952?

Participantes: Ríen.

Albó: ¿Nadie? Perfecto. Entonces, puedo hablar libremente (Ríen). Segundo, *Pikuna qichwata yachankichik?* (¿Quienes saben quechua?)

Participantes: *Nuqayku* (Nosotros).

Albó: *Uj, iskay, kimsa, tawa. Manachu yachanki gam?* (Uno, dos, tres, cuatro. ¿Tú no sabes?). Bien. Entonces, tú no podrás ser funcionario público, si es que se cumple la Constitución, ¿no?

En el Proyecto de Investigación de ustedes, hay que pensar en la posibilidad de incorporar alguna forma intensa y eficiente de aprender el quechua. Tal vez valdría la pena, porque —y les explicaré un poco mi vivencia— el quechua me abrió todo. Yo, como pueden suponer, cuando llegué no tenía ni idea del quechua... Y de todo lo que yo he invertido en quechua y en aimara jamás, jamás me arrepiento. Me ha abierto una cantidad de posibilidades interesantes. Y ya van dos preguntas.

Lo que yo quería era llegar aquí y preguntarles a ustedes qué inquietudes tenían, pero me dicen: "Mejor, primero explicas un poco tu vivencia". Entonces, yo les voy a explicar un poco de mi vivencia, de mi experiencia y a partir de eso, entonces, con lo que hayan escuchado, surgirán preguntas de ustedes.

1. Apuntes autobiográficos

1.1. Primeros años

Bueno, primera historia que les cuento. Algo pesa en mí —yo creo— el hecho de haber nacido catalán⁴⁶. Nací catalán en un pueblito de mala muerte⁴⁷... bueno, no tan de mala muerte. Tenía hasta unos baños termales donde venía la gente. La gente de Barcelona iba a veranear allá y nosotros, los del pueblo, le llamábamos “la colonia hedionda”... Entonces, teníamos algo de colonizados por los de la ciudad.

Cuando yo nací, al poco tiempo, ya estaba a punto de empezar la guerra civil española⁴⁸. Era contra el régimen de la república: eran los rojos, así se los llamaba allá, eran los comunistas, digamos. Y luego estaba el Franco [el dictador Francisco Franco]. Yo aprendí a leer y escribir en mi casa porque la escuela estaba cerrada. Tuve una educación monolingüe en catalán. Mi mamá había quedado viuda por la guerra y así con cinco hijos, ella nos enseñaba. Éramos una zampoñada⁴⁹ de hijos. Yo era el penúltimo de la zampoñada. Nos enseñó todas las cositas en catalán, con textos catalanes. No había audiovisual ni vainas de esas en aquel tiempo, pero recuerdo eso. A los cinco años entré en la escuela y luego empecé a saber algo de castellano. Ya, allá, en la escuela de entonces, era puro castellano, y prohibido todo lo que era catalán. Entonces, esta vivencia del conflicto entre dos culturas y un totalitarismo desde arriba, de imponer un sistema de enseñanza solo en castellano, es lo que viví en carne propia.

Bueno, después fui a estudiar a un colegio; lamentablemente me dieron una beca (ríe), pero beca por hijo de alguien asesinado en la guerra. Entonces, pude ir a una escuela refinadita, que era de Jesuitas⁵⁰. Yo decidí meterme de jesuita cuando era un muchacho de 16 años. Nada de panza, nada de joroba. Más bien flacucho y así esbelto me metí jesuita a fines del año 51.

46. El 4 de noviembre de 1934.

47. La Garriga, municipio de la comarca del Vallés Oriental, Barcelona, Cataluña, España. Famoso por sus aguas termales.

48. De 1936 a 1939.

49. Es una expresión común que hace referencia a la zampoña, instrumento musical cuya hilera de tubos van de grande a pequeño. Albó era el penúltimo de los hermanos de una familia grande.

50. Colegio San Ignacio, Sarriá, Barcelona.

1.2. Inmersiones en Bolivia: vivencias de antes y durante el 52

A los pocos meses ya hicieron una oferta. Es decir, Bolivia. “Este grupo de aquí será solidario con Bolivia y Paraguay, ¿quiénes quieren ir?”. Yo fui de los que dijo: “Yo”; y me mandaron. Total, que a los 17 años, sin tener ni idea de lo que era Bolivia, aquí me vine con otros nueve. Desde entonces ya soy boliviano. La formalidad de serlo oficialmente llegó más tarde: soy ciudadano boliviano a mucha honra.

Llegamos en barco. Va una anécdota de cuando veníamos en barco, para que vean qué viejo soy. El día que pasamos en barco, se canceló la Fiesta al Rey Neptuno por el paso del Ecuador⁵¹, porque aquel día murió María Eva Duarte de Perón⁵². Les suena, ¿no? La Perona. Sí. Murió aquel día y llegamos a Buenos Aires y todo eran velorios y homenajes por la Perona. Veníamos en tren, cuatro días. En las estaciones había altares para ella. Fue la primera vivencia interesante al llegar hacia Bolivia.

Eran los días de la Fiestas Patrias. Entonces, en la frontera de Villazón todo estaba lleno de banderas bolivianas, nosotros emocionados llegamos. Era una inmersión meternos en un mundo que desconocíamos totalmente. Este año y los siguientes años, llegaron muchos compañeros jesuitas, entre ellos alguno que tal vez ustedes lo han conocido: Javier Velasco. Llegamos a Cochabamba el día 11 de agosto de 1952... El primer recuerdo que tengo es el sabor del tumbo. Aquel día, estaba todo despejado. No había nada de humaredas. Estaba la cordillera blanca, había nevado un poquito antes. ¡Bello! Es la primera imagen que tengo de la ciudad de Cochabamba.

Eran años que había las pugnas entre la Falange y el MNR. Y de vez en cuando había, ¡pa, pa, pa!, puro tiros. Era algunos de los conatos de golpe de la Falange aquí en Cochabamba. Y, después, llegaban los camiones llenos de ucureños o de gente que llegaba del campo. Estas son las vivencias...no las viví más de cerca porque era un pichón, estaba dedicado más a rezar y estudiar para ser jesuita.

51. La Fiesta al Rey Neptuno es una de las tradiciones marineras más importantes. Consiste en el bautismo de los viajeros que por primera vez van a cruzar la línea del Ecuador, en el que el Rey Neptuno “los acepta” como nuevo súbditos de su reino. La ceremonia, que se constituye en una verdadera fiesta, es una manera de mostrar la camaradería que se fomenta a bordo y el buen sentido del humor de los integrantes de la tripulación. Pues esa fiesta se perdió Albó (<http://www.gacetamarinera.com.ar/nota.asp?idNota=917&idSec=16>).

52. Eva Perón, 26 de julio de 1952.

A lo mejor les dicen algo los nombres de compañeros míos que entraron en el noviciado jesuita: Javier Baptista, hermano mellizo de José Luis Baptista, juez de la Corte Suprema. Jimmy Zalles, tal vez lo han escuchado. Y el otro, Emilio Bailey, que es hermano de Alberto, que en tiempos de Ovando fue incluso ministro al igual que Marcelo Quiroga Santa Cruz.

Otra vivencia es que fuimos a una hacienda el primer día de campo. Era la hacienda "Las Eras" en Punata, que no sé si la conocen. Todavía estaban allá los patrones. El de allí era Javier Baptista padre, hijo del presidente don Mariano Baptista. Todos los ponguitos andaban mero-deando por ahí (los peones que trabajaban gratis y servían al patrón a cambio de poder cultivar una parcelita en la hacienda). Posteriormente, yo he vuelto a ver la ya exhacienda y me encontré con viejitos que se acordaron de aquellos tiempos todavía.

Lo principal quizás para ustedes es que sí me sumergí al aprendizaje del quechua y esto me marcado para toda la vida.

En 1954 fui a proseguir estudios al Ecuador, cuatro años. ¡Otro estilo! Fuimos cinco, por tierra y mar. Alaraqueábamos frente a los ecuatorianos, porque ellos todavía tenían haciendas con "pongos". Allí les llamaban los "*wasi pungus*". En cambio, nosotros estábamos liberados, aquí, ya no teníamos de eso. Entonces, los decíamos: "¡Huy, qué retrasados están ustedes! Nosotros venimos de Bolivia, que ya hizo su Reforma Agraria" (risas).

1.3. Profesor ¡de quechua!

En 1958 retorné acá y entonces ya vino la primera inmersión interesante, en buena parte porque ya sabía más quechua que otros.

Previamente, para consolidar el quechua, me pasé dos meses viviendo en Cliza, tu querida Cliza, ¿no? (se dirige a uno de los participantes). Dormía en los altos de la casa de una chichera. Sí, y mi profesor privado era el cura (ríe), que se llamaba Rafael Bozo. Todavía se iba en camiones con tablas que desde lejos se veía como camiones llenos de sombreros, de esos blancos de chola que ahora ya sólo usan algunas abuelitas. Yo me había hecho, diríamos, como un juramento: cuando pasaba por la represa de la Angostura, simbólicamente, botaba en la Angostura todo mi castellano y me iba con puro quechua, sin aceptar que me hablaran en castellano. Los primeros con los que dialogaba, eran to-

dos lustrabotas de allá y en unas semanas me enseñaron todas las malas palabras de por allá. De modo que cuando algún pícaro me quería fumar confundiéndome con palabrotas, yo le contestaba igual con palabrotas y entonces, esto nos hacía más amigos.

Un día, el párroco me propuso: "¿Por qué no me haces un censo?". Acepté hacerlo por los ranchos del contorno. Entonces, me correteé por todos los ranchos, ¿no? Como ven, mis experiencias no pasan en este momento por nada de interculturalidad, justicia, ... cosas de esas... Yo andaba en bicicleta de un sitio a otro y una de las veces fui a Ucureña. Era por el 1958, poquito antes de que allí explotara la *ch'ampa guerra*, entre Cliza y Ucureña, cada lugar con sus ranchos aliados⁵³. Había, pues, bastante tensión. Por eso, cuando los ucureños venían a la parroquia para pedir algún bautismo, misa o certificado, se les preguntaba: "¿De dónde eres?". Y ellos solo decían: "De Wasa Ranchu, más allá" y no se animaban a decir que eran de Ucureña.

Además, en todo ese tiempo estaba en plena ejecución la Reforma Agraria, A la Iglesia le pasó lo que a la Iglesia le pasa ahora también, ¿no? Unos más, otros menos se espantaban: "¿Que viene el comunismo, que viene el no sé qué!", ¿no? La Iglesia estaba mucho de uñas con los procesos que pasaban. Yo creo que lo que yo vi en aquel tiempo y lo que se ve ahora tiene ciertas semejanzas.

Deseo y espero que no ocurra también la semejanza en la transformación de lo que entonces empezó y lo que fue siendo el MNR después de unos años. Ojalá no ocurra estas transformaciones en el MAS... Es mi opinión, ¿no?

1.4. En Pairumani, la hacienda de Patiño

Una vez consolidado mi quechua, lo que me encargaron hacer fueron dos cosas. Una, a ver si podría ser profesor de quechua. Chistoso, yo, profesor de quechua de algunos cochabambinos o de otras partes; yo, que era un forastero. Pero al mismo tiempo, también, salió un programa totalmente inesperado del señor Antenor Patiño; les suena este nombre supongo: Hijo del minero Simón Patiño...

Participantes: Silencio.

Albó: Simón I. Patiño había nacido aquí cerca, en Santiváñez, y es el famoso que se hizo rico, una historia bien típica de cochabambinos.

53. Estudiada sobre todo por Jorge Dandler.

Se metió a minas y todo eso y después resultó el Rey del Estaño. Pues, el Patiño, una de las inversiones bonitas que había hecho era la hacienda de Pairumani, que todos ustedes conocen muy bien y donde su hijo Antenor hizo un suntuoso mausoleo con los restos de su madre doña Albina —casi mi tocaya— y después, su padre don Simón.

Temeroso de que, con la Reforma Agraria, todo se fuera al tacho, ofreció a los jesuitas que fueran a la hacienda para hacer allí alguna obra social. Y, entonces, me metieron a mí a esta experiencia y así viví casi dos años en Pairumani con un salario minúsculo, no recuerdo si eran cincuenta o quinientos bolivianos de entonces. Era parte de un equipo de cuatro jesuitas.

Y bueno, entonces, lo primero que nos pareció indispensable fue mejorar la escuela. Había allí una *mich'i* escuela, una ridiculez de escuela. Se corrió la voz y, al poco tiempo, se habían inscrito ya mil alumnos de todos los ranchos del contorno; todos venían, sin tener aún aprobado ningún proyecto.

Yo era el que hacía la preinscripción y, además, hacía mi trampa también porque me consiguieron una de las primeras grabadoras portátiles: unas medio larguitas con unos casetes chiquitos, las primeras que venían con pilas. Y había que poner todo con cuidadito. Tenía un florero y yo le ponía el micrófono y la grabadora en el cajón de la mesa. Así aprovechaba la inscripción para preguntar y conversar de todo con las mamás que venían a inscribirse. Ellos contestaban con mucha soltura y mi quechua se iba consolidando.

Ahí llegó pronto el primer choque, diríamos, de conciencia social. Cuando estuvo todo listo, claro, se tuvo que hacer un proyecto al señor Antenor Patiño diciendo: "Mire, lo primero que estamos haciendo es esto, porque lo de la educación es una cosa importante y necesitaríamos que usted nos financiara unos tres ítems para tanta gente, porque la escuela no tiene más que dos. Pero la respuesta fue: "¡No!" (ríe).

La preinscripción a esa escuela era un peso, un boliviano. Y yo fui lugar por lugar a los mil, bueno, digamos a los ochocientos que estaban inscritos pero ya no entraban por esa cuestión de la falta de ítem, a devolverles su dinero. Fue otro motivo para una cantidad de charlas y demás.

1.5. El "jesuino" Albó, inspiración para Jesús Lara

Entonces, charlando, a la gente le hacía gracia que un tipo así, medio raro, hablara quechua. Por si acaso, en una de las novelas (ríe), Jesús Lara habla de mí, sin mentarlo, por ser un forastero que sabía bien el quechua. Yo le iba a ver de vez en cuando, en su casa de la calle Colombia, charlábamos y todo eso. Años después descubrí que en una de las novelas, no recuerdo cual es... ¿*Yanakuna*? habla de un joven curita español, "jesuato" (ríe).

Participante: *Jesuino*⁵⁴...

Albó: Tal vez dice jesuino, no sé. Pero alguna cosa así (ríe). ...que acaba violando a dos viejas y eso... claro, ¡novela nomás era!⁵⁵

Participante: (Se desternillan de risa y meten chacota).

Albó: Estos contactos con esas gentes me iban abriendo nuevos horizontes. En el caso de los ucureños, recuerdo que me ofrecían:

zY con mi grabadorcita y la ayuda de un joven de Combuyo, junto a Pairumani (Juan de Dios Barrionuevo), nos sentábamos horas y horas escribiendo eso. De allí surgió un texto "*El quechua a su alcance*"⁵⁶, que ha sido muy útil para distintas gentes y para mí más que nada. ¿Al final saben quien lo publicó? La Alianza para el Progreso. ¿Les suena eso? Era el tiempo de Kennedy, cuando asustados por la Revolución Cubana, Estados Unidos se preocupó también por hacer más proyectos de desarrollo rural. Salieron dos volúmenes, todos de papel sábana, son mis dos hijos... No de la relación con las patronas, que cuenta Jesús Lara, pero son mis hijos mesticitos, mellizos... (ríe).

54. La novela en cuestión es Sinchikay, 1962: "Era un joven gallardo, ni alto ni bajo, de cuerpo bien proporcionado, aunque de vientre un tanto prominente. Imposible encontrar ni en el pueblo ni en todo el valle una cara tan rosada y tan pulcra, con unos ojos tan expresivos [...]. Y esa sotana impecable. [...] En ese momento hizo su entrada el jesuino, rozagante, buen mozo, despertando un denso murmullo de devoción de la grey. El sacerdote les reservaba todavía una sorpresa, algo que a ningún mortal de los presentes se le ocurriera siquiera sospechar... A un paso del *ite, missa est* y colocándose de espaldas al altar, el sacerdote se embarcó en una plática empleando un quechua asombrosamente genuino y por añadidura sabroso" (ed. 1971: 139-140).

55. "María del Carmen y María del Rosario Asúa, dos hermanas terratenientes del Valle Alto. El "jesuino" y María del Rosario dan que hablar a la criada que sirve en la casa de hacienda, quien le chisme a al sobrino de las terratenientes: "La patrona regresó [...], pero no sola, según has debido saber [...], ella se nos vino con un *flaire* de eso que llaman jesuinos. Llegaron como si fueran dos tórtolos. Después la de escándalos que hicieron. Contar las cosas que vi [...] sería ganarse con cada una un pecado mortal. Menos mal, señor Rafituy, que tú no eres curioso y no sabes tirarle a una de la lengua..." (Ob. Cit.: 284).

56. El quechua a su alcance. La Paz: Alianza para el Progreso. 1964 (2 vols.).

1.6. Andanzas para la tesis: encontronazo con el Ministro del Interior

Años después fui a estudiar Lingüística y Antropología en Estados Unidos⁵⁷; tuve como un paréntesis y retorné aquí para hacer la tesis. Era cuando estaba Barrientos, a ver... 1968, 69, cuando yo estuve haciendo mi tesis. Para hacerla, estuve un año correteando por el campo. La tesis tampoco era de tema jurídico ni político; era sociolingüística. A la lingüística que empecé, se le había añadido "socio", y era un tema interesante en sí mismo. Era una disciplina entonces muy novedosa, que relacionaba variantes sutiles de la lengua con situaciones y status sociales. Por ejemplo, unos decían: "Jamuychis", otros "jamuychej", otros "jamuychaj" como los qhochalos que hablan quechuañol, ¿no?⁵⁸.

Y lo hice. Entonces, andaba yo con otra grabadora, el último berrido de grabadora portátil, prestada por la universidad gringa; era grande, súper, sofisticadísima. Yo me la llevaba detrás en la moto... andaba en moto. La moto pesaba porque para poder recargar la batería de la grabadora, necesitaba una batería grande. Entonces, en la moto llevaba una batería de camión. Pero, en varios sitios tuve mis caminos de pura piedra, caía y todo eso. Cuando retorné la grabadora a Estados Unidos me dijeron: "Nunca habíamos visto una grabadora de estas tan maltratada". Todas las piezas medio sueltas por dentro. Pero con eso tuve unas cien horas de grabaciones en distintas partes del campo, por el Valle Alto y su contorno: en Vacas, en Tiraque y sus comunidades de altura. En Punata (ríe), allí me pasó una cosa interesante...

[Cambia de tono al advertir el movimiento de un participante] Tú ya miras el reloj, quiere decir que ya tengo que frenar y no he dicho nada de lo que tú querías.

Volvamos rápidamente a Punata. Estaba entrevistando a la misma gente que, por un muestreo, un año antes había sido ya encuestada por Salvador Romero Pitari para otro estudio socio-económico. Una de ellas era doña Geraldina⁵⁹, no me acuerdo de su apellido, ¿no? Fui a grabarla. Era ya mayor, vecina del pueblo de Punata. Quedó medio sorprendida pero empezamos a hablar y charlando, charlando me enteré de que su

57. Es doctor en Lingüística-Antropología por la universidad de Cornell, Nueva York (1966-1970).

58. La tesis misma se publicó en Cornell como *Social constraints on Cochabamba Quechua* (1970) y una adaptación castellana salió en Lima como *Los mil rostros del quechua* (Instituto de Estudios Peruanos, 1974).

59. Seudónimo.

hija estaba casada con un militar cuyo nombre ahora no recuerdo, pero me voy enterando de que además era, entonces, nada menos que el Ministro del Interior y, mayor sorpresa, me doy cuenta de que a los hijos de éstos, nietos de doña Geraldina, yo les había enseñado el catecismo, allá por los años 52-53 cerca del Hospital Viedma de Muyurina. Entonces le comento: "Pero ¡si yo conozco a sus nietos!". Pero todo en quechua, toda la conversación la hicimos en quechua. Sí, fue una conversación muy agradable. Duró quizás una hora, hablando de todo un poco.

Unos días después, mientras yo estaba en otro rancho del Valle Alto, me mandan un aviso, que por favor vaya allá a la casa, que había una visita que me quería ver. Llegué a mi oficina central de trabajo en San Benito, donde me alojaba, y me encontré nada menos que con el Jefe de la DIP o la DOP⁶⁰, no recuerdo qué nombre tenía en aquel tiempo, uno al que después lo mataron por líos de narcotráfico. Me dijo que sabía que yo había entrevistado a la señora suegra del Ministro del Interior y quería saber qué hacía yo. "Mire, es que estoy haciendo tal tesis, tal cosa y tal cual, aquí está el formulario, este, aquí el formulario tal, tal". Me pidió una copia de todo y: "¿Podría tener las cintas?" – "Cómo no". Eran cintas grandecitas, de esas antiguas. Le di la cinta que tenía, entre otras, la grabación de la señora. Le pregunté cuándo podía recogerlo otra vez, porque era parte mi trabajo: "Venga dentro de una semana". Y muy bien, después de la semana fui hasta el DOP a recoger mi cinta. Más bien el otro, furibundo, a gritos me recibió:

- ¿Qué se ha creído usted? ¡Qué falta de respeto! Haber entrevistado a la madre del Señor Ministro. Esta cinta ya no lo tiene más.

- Perdón, pero es parte de mi trabajo.

- Si la quiere recoger, tendrá que hablar personalmente con el Ministro.

Me fui frustrado. Yo, terco como una mula, cuando tuve que viajar a La Paz, fui al Ministerio de Interior, y pedí una entrevista con el Señor Ministro. Llegué en la mañana, me tuvieron hasta la hora del almuerzo y no me atendían. Yo esperando siempre. Al final, me recibió el Ministro y, entonces, me preguntó otra vez qué estaba haciendo, le expliqué todo eso, que un muestreo...

- ¿Por qué precisamente a mi señora suegra?

60. Dirección de Orden Político, de triste memoria por su carácter represivo y violador de DDHH.

- Usted sabe lo que es un muestreo, ¿no?

Bueno, me escucha todo. Estaría solo porque era la hora del almuerzo y me dijo:

- Mentira, usted lo único que quiere hacer es mostrar en Estados Unidos, en España, en cualquier parte, que la suegra del Ministro habla quechua.

Al final, me devolvió mi cinta. Pero en ella había borrado el cuerpo del delito. Me dio la cinta pero había dejado en blanco toda la charla con su señora suegra. A la hora de la verdad, todo ese episodio fue muchísimo más útil para mi tesis que todo el análisis de las sutilezas lingüísticas del quechua de su señora suegra.

Estaba yo en San Benito cuando me enteré de que Barrientos⁶¹ había caído en un helicóptero y, entonces, complementé mi tesis con otra experiencia interesante: cuando ya llegó el cuerpo de Barrientos, acompañé a las multitudes que llegaron del campo para despedirlo. Era la fiesta en Santa Vera Cruz y es el único año en que los campesinos que llegaban no fueron a Santa Vera Cruz, sino al entierro de Barrientos⁶². Estaba lleno. Yo andaba con mi grabadora, esa pesadota, y a toda la gente le iba preguntando cosas de un sitio a otro.

Recuerdo que cuando ya lo habían despedido, subió a un estrado Ovando, que quería ser presidente. Allá tuvo su primer discurso. El sucesor legal era su vicepresidente Luis Adolfo Siles Salinas. Pero el Ovando⁶³ estaba allá; Siles no. Yo estaba grabando en primera fila, al pie del estrado. Un edecán pensó que yo era un reportero; otro agarró mi micrófono y acabé teniendo una de las mejores grabaciones de aquel discurso premonitorio de lo que pronto, efectivamente, ocurriría (ríe).

* * *

Aquí la paro. Ahí tienen ya una idea de lo que soy yo. Ahora sí, hagan las preguntas que les parezcan oportunas.

61. René Barrientos Ortuno, muerto el 27 de abril de 1969, en un accidente aéreo de helicóptero.

62. Llamado "el General del pueblo", gozaba de gran popularidad principalmente entre los campesinos del valle de Cochabamba. Instauró el "Pacto Militar-Campesino", instrumentalizando al campesinado y subordinándolo al poder militar.

63. Alfredo Ovando Candia, que dio golpe de Estado al sucesor constitucional, Luis Adolfo Siles Salinas, poco después de la muerte de Barrientos.

2. Complejidad y evolución de las organizaciones rurales

2.1. La complejidad de situaciones rurales

[En respuesta al comentario de uno de los participantes] Antonio ha hecho una comparación interesante de que Cochabamba era un lugar idóneo para que surgiera el MNR⁶⁴, por su estructura socioeconómica. Hay que poner énfasis en la "N", de nacionalista. Pero, para que surgiera una nueva nación boliviana, más pluralista, quizás el altiplano, con la fuerza de su cultura aymara, es un lugar más idóneo. De hecho fue allí donde surgieron primero los katarismos y, más adelante, lo que ahora se llama el Estado Plurinacional.

Los primeros signos del katarismo fueron hacia finales de los años sesenta y es una historia que en sí misma es muy interesante. Quizás la primera historia de todo eso, bastante bien hecha, es la de Javier Hurtado. Sin embargo, lo que surge más es el lado de los *ayllus*. No exclusivamente, pero mayormente surge de gente que ha tenido experiencias de años, que es el caso de CIPCA⁶⁵. No llamaban tanto *ayllus* ese tiempo, sino *comunidades*. Pero el punto fuerte es éste: en cierta forma, eran muchos los lugares que nunca fueron hacienda. Siempre habían sido libres de patrón. Es decir, habían tenido una larga historia de rebelión para defensa de sus tierras y cuando se dice "sus tierras", hay que entender también comunidades-*ayllus*. Es decir, su territorio. Entonces, algo de verdad hay, me parece a mí, en este caso, en lo que la Silvia Rivera llama: "la recuperación" y que descubren la memoria larga de lo que eran tiempos atrás.

En cambio, en Cochabamba, era una memoria más corta, porque esta base previa de la libertad casi no quedaba. No es que tuvieran una historia larga, aunque eran los primeros que se habían emancipado de la hacienda. Una vez, se peleó conmigo Javier Baptista porque en la "Revista Cuarto Intermedio", yo escribí un artículo que se llamaba: "¿Por qué un gochalo es distinto?"⁶⁶. Y él se enojó y dice: "¿Distinto de qué? También es distinto el chuquisaqueño, también es distinto el tarijeño". Claro, yo lo decía desde la perspectiva de lo culturalmente andino, de

64. Movimiento Nacionalista Revolucionario.

65. Albó co-fundó en 1971 el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), del que fue el primer director, hasta 1976.

66. ¿Por qué el campesino qhochala es distinto? Cuarto Intermedio N° 2. Revista trimestral de la Compañía de Jesús. Febrero de 1987.

que una cosa son los *ayllus*, toda la cuestión de su propia organización, y aquí, en Cochabamba, ya esto no se tenía y no se lo tenía ya desde los tiempos precoloniales en cierta forma⁶⁷. Entonces, esta raíz de una profundidad histórica, aquí, en Cochabamba no se tenía; por lo tanto, esta larga historia, aquí no aparece. Desde un principio es una mescolanza de mucha gente.

Claro, aquí se podría hablar de la nación Qhochala; en Tarija, de una nación Chapaca, aunque, en realidad son una mescolanza. En cambio, creo que no se podría hablar en Bolivia de una nación mestiza. El modelo que venía ya desde la Colonia era que había la República de española y la República de indios. Lo mestizo se consolidó más en el lado cochabambino y se ponía, incluso a nivel latinoamericano: la América Latina mestiza, la América mestiza. Porque mestizo es una cosa muy legítima, quien más, quien menos, todos tienen algo de mestizos. Pero si solo somos eso, ¿no discriminamos a los que se sienten aimaras, guaraníes, etc.?

Todos esos procesos son múltiples. Pasan por mil caminos y, por lo tanto, no es uno solo, sino múltiples y en este sentido, incluyendo lo de mescolanza, son pluris. Aquí, por ejemplo, en el contorno de Cochabamba hay al menos dos o tres regiones en que queda clara una cierta identidad:

- Por el lado de Tapacarí, Arque y, si ustedes se van a Bolívar, es un antiguo *ayllu*. Ya no me acuerdo cómo se llamaba este *ayllu*. ¡Sí! Quirquiavi....el *ayllu* Quirquiavi; el nombre Bolívar es una cosa muy reciente. Estos son como en el norte de Potosí.
- Ayopaya es una cosa intermedia porque ha habido mucha hacienda, pero han mantenido una fuerte tradición.
- Después, viene un sitio que era puro hacienda pero que ha mantenido su identidad: es la famosa Raqaypampa.

Entonces, Cochabamba tiene casos en que mantienen más fuerte su identidad.

Aquí yo planteo: ¿qué sentido tendría o no tendría en Cochabamba buscar municipios que se transformen en autonomía indígena originaria

67. "Ni en las nuevas piquerías ni en las viejas haciendas de origen colonial es probable que a esas alturas persistiera un recuerdo de la antigua organización del tipo *ayllu* que, en cualquier caso, solo estuvo de manera derivada en muchas de las colonias o valladas cochabambinas prehispánicas" (Albó, 1987: 48).

campesina por el hecho de que hablan quechua? Y, entonces, hay que ver un poco las particularidades que tienen estas comunidades después de los entreveros que hayan tenido. A ver, hasta qué punto esto tiene sentido. En mi opinión, en algunas partes, sí tiene sentido. En otras partes, quizás, tienen menos.

2.2. Un poco de historia: kataristas y otros

Participante: *El tiempo que estás en Bolivia, prácticamente has estado acompañándonos en los momentos más importantes en este proceso y tal vez más desde lo que ha sido en la participación, en los conflictos y demás que se han ido dando, como la participación en el área rural. Entonces, en esto, un poco viendo en el tiempo, antes de lo que ha sido la incorporación del Ministerio de Justicia y tal vez más poniendo énfasis en la década del cincuenta, sesenta, ¿cómo se ha ido dando la justicia, tomando los casos que has visto en Bolivia? Beni y otros ¿Cómo se ha ido dando esta situación? ¿Cuál ha sido el rol de los otros actores en esta situación, el Estado y otros?*

Albó: Responderé a un nivel más global. Durante décadas, el interés de las organizaciones y el país no estaba tan centrado en la administración misma de la justicia sino en el fortalecimiento e independencia de las mismas organizaciones.

Recuerdo cuando, acabándose ya las dictaduras de los gobiernos militares, en todo el lío este de cuando se fue el García Meza, etc., al final, llegaron las primeras elecciones. Estaba la recién fundada, la "Única", la Confederación Sindical Única que fue una herencia, en cierta forma, de la Confederación Campesina que se había hecho en tiempo de la MNR, de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia. Pero, los de este lado, fundadores del Katarismo, son los que le añadieron en seguida "Túpac Katari". Siguieron diciendo que eran Confederación Sindical Nacional de Bolivia y a la vez "Túpac Katari". Entonces, estos son los que comparten rápidamente, con una velocidad impresionante, primero con la parte de *ayllu-ayllu*, después, la provincia Aroma y, después, en un congreso campesino de Potosí que fue en junio del 71. Es decir, un mes o dos meses antes del golpe del Banzer, llegaron a ocuparse de este tema. Era lo que querían: poner el nombre de Tupac Katari. Pero, entonces, en tiempo de Banzer, en los siete años de Banzer, nada pasó allí o pasó relativamente otra cosa, pero cuando ya Banzer empezó a caer, después de las famosas huelgas de hambre, de las mineras etc., etc., entonces, por fin, vino ya la democracia.

Cuando llegó la democracia se encontraron que estaban los Kataristas⁶⁸. Pero había otros que provenían de otros partidos. Aquí, en Cochabamba, por ejemplo, estaban muy fuertes los que venían de Anzaldo; había un antiguo dirigente del MNR, Juvenal Castro. Después, estaban los... ¿cómo se llama estos? ¡Ay, ya me falla la memoria de los nombres! Los que, frente al Pacto Militar Campesino, crearon otro grupo independiente: los del Bloque Campesino Independiente. Eran ya varios bloques campesinos independientes, en muchas partes de Bolivia y, aquí, en Cochabamba, tenían su fuerza también. Y estos quedaron casados muy rápidamente, con los “chinos”, un partido comunista, ¿cómo se llamaba?: el PCML⁶⁹, del Motete Zamora⁷⁰, que, cuando era el “comandante Rolando”, se dedicó a tomar varias haciendas en Santa Cruz. Había otro grupo que era del MIR⁷¹. Entonces, se llamaba MIR no más y crearon también su “movimiento campesino”, con el nombre de Tomás Katari. Creo que lo llamaron así desde el principio. En el fondo era el MIR⁷² que todavía no estaba dividido (risas).

Entonces, todos esos se juntaron y de allí surgió la Confederación Sindical Única de Campesinos de Bolivia. “Única” era la palabrita clave. Mantenían los nombres de campesinos y en el caso de La Paz siempre mantuvieron detrás el de Túpac Katari. Pero fue la unión de todas las tendencias. Bueno, esto era por un lado...

Cuando acabó todo lo de las dictaduras, se empezó a hacer una cosa distinta en este tiempo: empezó a tomar fuerza lo de las pluralidades. De una parte y de otra empezó a tomar mucha fuerza y estaban todos metidos allí. En este mismo tiempo, surgieron los primeros partidos, por ejemplo, el Movimiento Revolucionario Túpac Katari, el Movimiento Indio Túpac Katari. Todos tenían Túpac Katari. Era un eco de redescubrir todo eso; pero, unos estaban más articulados con la Central Obrera.

68. “Desde los años 70 prácticamente hemos desarrollado grandes esfuerzos en varios ámbitos, tanto universitarios como también en el ámbito de los movimientos sociales. Puedo recordar yo, y están prácticamente amigos también acá de los años 70, cuando se ha empezado a fundar dos corrientes políticas: el MITKA que es la corriente indianista y el MRTKL representativo del katarismo. No se han tenido resultados muy satisfactorios por entonces, pero la ideología ha sido bastante certera entre las corrientes de pensamiento político, pues ha marcado lo que se llama la política de la descolonización” (Moisés Gutiérrez, 2010: 6).

69. Partido Comunista Marxista Leninista.

70. Óscar Zamora Medinacelli, político tarijeño.

71. Movimiento de Izquierda Revolucionario.

72. Albó. 1986a. “De MNRistas a kataristas: campesinado, estado y partidos, 1953 1983”. Historia Boliviana.

Otros eran más indigenistas con Movimiento Indio: “Como indios nos explotan, como indios nos revelaremos”. A partir de esos momentos, es donde empieza a salir lo de pluri.

2.3. ¿Y las tierras bajas?

Hagamos un salto a las tierras bajas. En todo lo que les he explicado hasta ahora, casi no aparecen las tierras bajas. Yo me acuerdo, ¿qué año sería? Sería por los setenta y tantos... Estábamos en CIPCA, se estaba formando CEJIS⁷³. Fíjense que el CEJIS, ahora, se ha convertido, más o menos, del Carlos Romero y toda esa gente que es fruto del CEJIS en gran medida. Se han dividido entre dos: unos que siguen a Carlos Romero con el MAS y otros que siguen, en Santa Cruz, al Tamburini⁷⁴. Pues, estaban empezando CEJIS como una instancia de Asesoramiento Jurídico para Obreros, y empezaron a descubrir a los campesinos también. El que fundó CEJIS es uno que todavía está por allá: Miguel Parrilla⁷⁵. No sé si le han conocido a este señor. Recuerdo que una de las que les ayudó mucho era una argentina⁷⁶, [Susana Chiarotti] que estaba asilada de la Argentina por causa de los “milicos”; ella empezó a “descubrir” a los guaraní. Yo recuerdo que una vez, juntos, fuimos al mundo guaraní. Nos pasamos una semana en distintas partes y salió el primer trabajito, así que hablaba del guaraní como una cosa distinta en lo referente a la justicia, algo que entonces, recién se estaba descubriendo.

Recién llegó otra ONG que venía de experiencias del Perú. Se llamó APCOB (Apoyo al Campesinado del Oriente Boliviano). Llegaba con un gringo alemán, Jorgen Riester, y traía algunos estudiantes peruanos: el “Cholo” y la “Chela” que formaban pareja. Empezaron a meterse en este mundo guaraní y, entonces, a partir de ver lo del mundo guaraní, descubrieron a los Ayoreos y al ladito estaban los Chiquitanos. Se empezaban a reunir un poquito y así nació el CIDOB, más o menos en ese tiempo en que aquí se formaba la “Única”.

73. Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social.

74. Leonardo Tamburini, director del CEJIS.

75. La Biblioteca del CEJIS lleva el nombre de su fundador, Miguel Parrilla García.

76. “El Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS) nació el 1º de julio de 1978, cuando en Bolivia todavía gobernaban militares y la negación de los derechos de las personas era constante. Por ello, Susana Chiarotti (abogada argentina y exiliada en Bolivia) y Miguel Parrilla (sacerdote y abogado español) montaron un pequeño equipo de apoyo jurídico para todos los sectores sociales” (Ver <http://www.cejis.org/archivo/inst/historia.html>).

Nosotros (CIPCA) entramos en Charagua al mismo tiempo que entramos en Cochabamba, el año 76, y toda la idea de los que veníamos del mundo colla era que allá también, lo que había que hacer, era organizar, de modo que todos fueran parte de lo que en aquel tiempo eran “sindicatos”, como pensando que a nivel de todo el país era bueno que haya una organización unitaria. Fracasamos rotundamente porque el único sindicato que se les ocurrió hacer a los guaraní fue un Sindicato de los Productores de Chivos (Risas). Yo feliz, porque soy medio chivo.

Pero los guaraní eran otra cosa. Tenían su propia organización. Punto primero, las autoridades son de por vida. Cuando a uno lo nombran autoridad, en principio, es de por vida. Punto dos, tienen incluso cierto sentido hereditario, pero no de una ley muy formal, sino que el viejito cesante es el que decide quién de sus hijos o sobrinos —o quien sea— es el que tiene que sucederle. Y, por lo tanto, un estilo muy distinto. Sin embargo, punto tres, mantienen un cierto control de la comunidad, porque si el uno o el otro lo hace mal, entonces, la comunidad se puede rebelar y le puede quitar y poner a otro.

Entonces, ya ven que allí hay un estilo muy distinto, ¿no? La propiedad de la tierra sigue siendo, hasta ahora, más comunal. Y siendo comunal, ¿qué pasa? Como tiene una extensión relativamente grande, el primero que anuncia o el primero que roza un sitio y chequea esa parte del bosque, tiene derecho para todo un ciclo productivo hasta que ese terreno ya esté gastado. Entonces, puede ir a otra parte y puede entrar otro ahí.

Yo empecé a entender esto, este pluralismo a través del caso guaraní. Pero hay otros muchos ejemplos: Los Yuracaré ya son una cosa totalmente distinta, por ríos y pescados. No sé cómo estará ahí, no lo he seguido de cerca. Los Mojeños, otra cosa distinta que les viene en parte de ellos, pero en parte de toda la historia larga de haber sido misiones jesuíticas, con toda una organización de las mujeres “abadesas” y la de los varones, pues, tienen nombres como el capitán, el teniente, el no sé cuántos, ¿no? Y así sucesivamente.

* * *

Bueno, ya les he dado ya algunas pistas de la variedad de “naciones” y “pueblos”. El punto principal, no sé si son 35 o 30, 23 o 12, peor en qué momento son “nación” o en qué momento son “pueblo”. Esto es fruto de las distintas maneras en las que unos piensan, y por eso después les han puesto estos nombres juntos. Pero el punto central es

que quieren ser pueblos. De alguna forma, quieren su propia identidad. Los cochabambinos no quieren sentir que son indígenas, solo que son «campesinos». Los de las tierras bajas, felices de decir: “Somos indígenas”. Los de las tierras altas: “¿Cómo vamos a decir eso?”, les recordaba cuando les insultaban como “indios”. Y entonces reinventaron que eran “originarios”.

3. Justicia IOC, interculturalidad e interlegalidad

3.1. Algunos antecedentes históricos

Participante: La justicia comunitaria ya fue reconocida en la Constitución Política del Estado de 1964 (?) y con las reformas de 1994 se encontraba vigente en su art. 171...

Albó: Supongo que te refieres a la CPE promovida por Barrientos en 1967, el que primero había hecho un golpe y había despejado a córner, al MNR. Sin embargo, seguía siendo el “padre” de la revolución: era tarateño, tomaba chicha, bailaba con cholitas, comía lo que le ofrecían, cualquier bebida y hablaba quechua. Entonces, fue muy popular y efectivamente en el caso de la *ch'ampa guerra* que ya les mencioné⁷⁷, Barrientos fue el que realmente ayudó muchísimo a la pacificación, pero con un autoritarismo en sentido jerárquico, muy fuerte; y tuvo mucho seguimiento cuando por fin se apoderó del gobierno, el año, si no me equivoco era el año '65, por ahí.

Participante: '64.

Albó: Sí, primero Barrientos llegó por la vía de golpe en noviembre de 1964, después, hizo unas elecciones, y después de las elecciones, convocó a una Constituyente y esta Constituyente, que se acabó el '67, fue hecha nomás con los asambleístas que habían sido congresales electos; no se nombra a nadie más.

Esta fue la primera Constitución que plasmó de alguna forma las cosas que había hecho el MNR durante todo ese tiempo. Esta Constitución fue cambiada recién desde el '38. Es decir, del '38, después de la frustración de la derrota del Chaco, se vio que había que cambiar el país y, entonces, se hizo una Constituyente con Busch, poco antes de que se

77. Ver 1.3 más arriba.

suicidara. En ella, ya empezó a incluir una serie de cositas que prenunciaban un poco lo que después se haría con el MNR. Por ejemplo, se reconoce a las comunidades. Pero, que yo recuerde, no se habla de su sistema distinto de justicia comunitaria ni en 1938 ni en 1967.

Hubo una cantidad de peleas durante el sexenio, después de Busch: al Villarroel que lo cuelgan etc., etc. Pero, al final, lo que quedó plasmado, fue una revolución violenta con muertos y todas las cosas, que fue lo que hizo subir al MNR, que es cuando yo llegué al país.

Allí, empezaron a hacerse cosas, no porque las había dicho la Constitución del '38, aunque también influía eso, sino porque estaban en el ambiente que se iba acumulando, y venían todos los cambios que hizo el MNR: la nacionalización de la minas, la proliferación de una educación unificante, etc., etc. Un gobierno fuerte. Es quizás la primera vez que ha habido un gobierno fuerte y un Estado fuerte en Bolivia desde su creación.

Yo creo que la gente del campo por primera vez se sintió parte de Bolivia a partir de los cambios que recién hizo el MNR. Antes no se podía ni hablar de una nación boliviana en el sentido de que es una cosa sentida por toda la población, ¿no? Pero, entonces, allá quedó plasmado eso que se hizo en el art. 171 de la Constitución del año 1967, con Barrientos, que —entre paréntesis— tenía un montón de campesinos que eran honorables diputados. Incluso había un guaraní, Aurelio Aireyu. Entonces, el art. 171 de la Constitución Política reconocía el derecho del campesinado para organizarse en sindicatos y no decía más. Reflejaba el modelo cochabambino, reflejado en un artículo constitucional, en un artículo muy cortito: «Organizaciones campesinas. El Estado reconoce y garantiza la existencia de las organizaciones sindicales campesinas».

Este artículo es el que fue cambiado recién en la nueva Reforma Constitucional de 1994. Seguía siendo la del '67 pero con reformas en algunos artículos; una de ellas fue este artículo: quedó cambiado por el art. 171 del año '94 el cual, en cierta forma, recogía los puntos más centrales del Convenio 169 de la OIT⁷⁸, y aquí, sí, se reconoce por fin la justicia comunitaria, que era la pregunta inicial.

3.2. En Convenio 169 de la OIT

En la larga gestión e implementación de este histórico Convenio, finalmente aprobado en 1989, hubo una participación muy fuerte de un cochabambino, ¿qué se llamaba? Jorge Dandler, el mismo que había escrito lo de Ucureña⁷⁹.

¿Saben quién es Jorge Dandler? En realidad, él es orureño pero se hizo medio cochabambino porque estudió todo lo de Ucureña. Era de los fundadores del CERES⁸⁰ que todavía existe ahora, pero los de CERES ahora se han hecho muy urbanos. En aquel tiempo, estaba metido en todo lo rural de Cochabamba.

Y este, fue de los principales que apoyó el trabajo en el Convenio 169. Estaba en una sede regional de la OIT en Lima pero desde allá también estaba en Ecuador, Bolivia, en distintas partes de América Latina. Todo el convenio final fue aprobado el año 1989, después de una serie de debates a nivel mundial. Jorge Dandler facilitó una serie de participaciones para recoger informes de un sitio y otro, de distintas partes, pero no de una manera muy orgánica sino catalizado desde la OIT. Los primeros que lo ratificaron en América Latina fueron Costa Rica y México. Casi se ha aprobado en toda América Latina. Uno de los últimos ha sido Chile. Pero, en otras partes del mundo mucho menos. Creo que Noruega, o Dinamarca, no recuerdo cual.

En Chile —para ponerte un ejemplo muy reciente— hasta anteayer, digamos, no habían reconocido el Convenio de la OIT. Por fin lo reconocieron, y una vez que lo han reconocido, ya tienen ahora unos siete casos o no sé cuántos, en que ya han dado razón a los pueblos Mapuches, porque no habían tomado en cuenta el derecho que tenían de ser consultados en cosas que les atañen. Se ha atendido claramente a la ley. Ahora, ya es legal, ya es ley del Estado, esto, entonces, el derecho de consultas tienen que aplicarlo.

Aquí, se aprobó bastante rápidamente, ¿Por qué? Jaime Paz subió de presidente, ¿qué año fue? El '89 sería. Entonces, el '90, se realizó la famosa marcha de los pueblos indígenas de las tierras bajas, la primerí-

79. Agradecemos a María Teresa Zegada el dato preciso: Albó se refería a "El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucureña 1935-1952" (1983).

80. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

78. Organización Internacional del Trabajo.

sima de sus marchas. Y uno de sus resultados indirectos fue que Jaime Paz firmó el Convenio 169.

3.3. Un parteaguas: La “Marcha Indígena” de 1990

La Marcha tiene varias historias pero, simplificando mucho, fue que pueblos de la parte del Beni, sobre todo varios pueblos de allá, se sentían muy amenazados por las madereras y protestaban de que se les metían en su terreno, las madereras les quitaban las maderas y todo eso. Entonces, decidieron hacer una marcha⁸¹. Uno de los asesores que tuvieron en ese tiempo era uno de los botados ya de las minas desnacionalizadas. Era el Filemón Escobar. Les ayudó en alguna reunión por allá, pero el caso es que hicieron una marcha y la marcha fue desde Trinidad, pasando por toda la parte de colonización de Caranavi, hasta La Paz. Esto fue el año ‘90.

El Jaime Paz —al que todavía le quedaban raíces de cuando era del MIR que era solo MIR, cuando el MIR todavía quería decir Izquierda y Revolucionaria y había tenido contactos con pueblos indígenas— entonces, quedó afectado por eso. Los pueblos indígenas lograron que fueran al sitio donde ellos estaban, al pie de Coroico⁸². Lograron que fuera allá el Presidente, el presidente del Senado, el presidente de Diputados y varios ministros, todos a charlar con ellos, es decir, donde estaba la marcha. Interesante, ¿no?

Y la razón, en el fondo, parece que era que —como ya estaba de moda todo lo ecológico y ellos protestaban porque se les cortaban sus bosques y todas esas cosas, ya importantes a nivel mundial— el Jaime Paz tenía ganas de hacer buena letra con ellos, porque de allí dependía que le dieran créditos internacionales. Junto con eso, decretó que había “una pausa ecológica”, creo que se lo llamó, pero fue quizás en el papel no más.

Entonces, en ese contexto fue que el Jaime Paz también consideró que era importante, después de la marcha, ratificar rápidamente el Convenio de la OIT. Se aprobó en la OIT no sé en qué mes del ‘89⁸³ y el ‘91 Bolivia

81. La Marcha por el Territorio y la Dignidad partió desde Trinidad, Beni, el 15 de agosto y arribó a La Paz el 17 de septiembre de 1990 (Cfr. Sonia Castro en Cuarto Intermedio, n° 18, 1991: 3-29).

82. Yolosa, que se convirtió en un histórico escenario del encuentro entre el Presidente y los pueblos amazónicos bolivianos.

83. Se aprueba en Ginebra el 27 de junio de 1989 y se ratifica en Bolivia el 11 de julio de 1991, durante el gobierno de Paz Zamora. (<http://ta.organojudicial.gob.bo/cuerpo.asp?TPagina=0&TCon>

ya lo ratificó y por lo tanto, al haber ratificado esto, se cambió este artículo en la constitución del ‘94. Allá, tiene inciso uno, inciso dos, inciso tres, pero en síntesis, pone lo más esencial del Convenio 169.

3.4. El Banco Mundial y el proyecto de justicia comunitaria

Participante: ¿Por qué y cómo se hicieron los estudios sobre Justicia Comunitaria en el Ministerio de Justicia?

Albó: Te refieres a un estudio posterior, me parece. El que se hizo cuando se creó el Ministerio de Justicia con Blattman⁸⁴. Él fue el primero y, después, le siguió una cochabambina, Ana María Cortés, creo que se llama, ¿no?, que es precisamente sobrina de este Javier Bautista que yo les decía. Ella me contactó a mí para ver si podía apoyar en el Ministerio de Justicia en todo el proyecto que estaban haciendo de una ley de Justicia Comunitaria. En ella se pretendía plasmar algo que por fin aparecía en el art. 171-II de la CPE modificada en 1994 y que incorporó por primera vez en el sistema jurídico de Bolivia la posibilidad de que hubiera una justicia distinta de la que ya estaba escrita en el derecho positivo.

Lo prevalente antes de todo eso era que todo tenía que ir en función de lo que ya estaba escrito y conceptualizado desde arriba y que de arriba va hacia abajo. Es todo un sistema de justicia ordinario que durante mucho tiempo se ha pensado que era el único válido, moderno, que todo lo demás era primitivo. Poco a poco se había construido todo, de abajo para arriba y que los que aún no habían pasado por ese proceso ya se «civilizarían» y entonces todo lo harían como tenía que ser: bien escrito de arriba hacia abajo. Esto, más o menos, era el sistema jurídico. Perdonen los abogados que están aquí, si les caricaturizo. Si quieren, después, les hago igual una caricatura de la Iglesia... O de los arquitectos. No tengo escrúpulos de una cosa o de la otra.

Sí, pero con Blattman incluido, ahora descubrían otras cosas que habían quedado fuera. Esto empezó antes de la actual Constitución. Todo esto era en el tiempo de esplendor del Goni, otro cochabambino. Pero, es curioso, entonces, esto empalmó con un intento importante que hacía el Banco Mundial. El Banco Mundial venía con misiones de modernizar todo el sistema judicial. Y, parte de modernizar el sistema judicial

tenido=1&TPaginaweb=1257).

84. René Blattman, primer titular del nuevo (Vice)ministerio de Justicia (1993) y propulsor del Código de Procedimiento Penal.

pasaba, en mi opinión, de depender menos de la tradición jurídica romana. Yo no soy especialista en leyes, pero tengo entendido que hay toda una escuela de derecho de tradición romana y otra anglosajona.

Tú eres abogada. Por los “sí” que andas diciendo, me imagino que eres abogada, ¿no? [se dirige a una participante que asiente con la cabeza] Sí y el anglosajón, ha empezado más a partir no tanto de lo que ya se ha codificado por escrito, sino de lo que llaman “common law”, viene a decir: “Uso y costumbre”. Caricaturizo mucho, ¿no? Pero cuando un juez ya ha decidido una cosa, entonces, como dicen, “ya ha creado jurisprudencia” y, por lo tanto, los otros jueces cuando tengan que decir algo, tienen que saber qué ha dicho este anterior para no irse al margen. Entonces, tienen que ser unos eruditos para saber qué jurisprudencia se ha ido marcando. No sé cómo será ahora pero hasta hace poco, el Reino Unido no tenía ninguna Constitución Política, creo, ¿verdad? Sí, y toda esta jurisprudencia, de pedacito en pedacito, se iba haciendo así. Pero tenía la ventaja, en cierta forma, de que al no tener una cosa así, era claro que allí lo que definía no era lo que ya estaba escrito y codificado, sino que tenía que haber un poco de sentido común, del sentido común de la gente, ¿no? Caricaturizo mucho.

Entonces, dentro del Banco Mundial, sí se empezó a pensar en esta línea de que pudiera ser importante que en estos tribunales los juicios fueran orales. Que no dependieran solo de lo típico que dicen los códigos: “A ver, ¿usted qué tiene? ¿Qué prefiere? ¿Qué le defienda con el libro chiquito o con el libro grande? Este le costará cien pesos y ese mil pesos”. Y al final concluyen: “la ley número no sé cuantos de tal fecha, en el artículo tal, inciso cual dice eso. Pero a la luz de la ley número tantos tiene que ser esta otra cosa...” La administración de la justicia se convierte en “el libro de los números”, ¿no?

Estuve de pre-constituyente, cuando en 2005 el presidente Rodríguez Veltzé nombró un Consejo Nacional Pre Constituyente y Pre Autonómico⁸⁵. Estábamos allá rodeados de abogados y no faltaban los que respondían a esa imagen. Allí, yo quedé admirado y, como antropólogo, me preguntaba cómo podría yo estudiar esa tribu tan exótica llamada “los abogados” (risas)... Para venganza, me llegó una española que vino a Bolivia para estudiar una tribu todavía más exótica, ¿saben cuál

85. RS N° 225461 del 15 de noviembre de 2005, con las atribuciones de “impulsar la realización de la Asamblea Constituyente y el Referéndum Autonómico ordenar el debate público sobre los temas centrales de la agenda constituyente y construir convergencias sobre principios y fundamentos del nuevo Estado” (<http://pdba.georgetown.edu/Electoral/Bolivia/Leyes/Res225461.pdf>).

era? ¡La de los jesuitas catalanes que habían venido a Bolivia! (risas). Éramos un buen objeto de estudio para una antropóloga.

Bien, entonces, frente a eso, el Banco Mundial también apoyaba, para acelerar la administración de la justicia, todo lo de los juicios orales, y en lo oral, entonces, cabía mucho más que simplemente lo escrito. En ese contexto, se añadió y entró también el tema de la justicia comunitaria, apoyada por el Banco Mundial y, ejecutada inicialmente por Blattman y Ramiro Molina Rivero, el que ahora está de director del MUSEF⁸⁶, entonces viceministro de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales. Se armó todo un proyecto que permitió realizar los primeros estudios sobre esta práctica en distintas partes del país y que a la vez hizo y la primera propuesta de ley sobre el tema. Por esa vía, entró la idea de que había pluralismo jurídico.

3.5. La “Declaración” por antonomasia

Participante: Se ha mencionado aquí la Declaración de las Naciones Unidas y de cómo ha sido el proceso de su construcción, cómo han ido llegando cantidad de delegaciones indígenas. ¿Tú has visto este mismo afán entre nuestros pueblos indígenas? ¿Has estado, has sido de algún modo parte de ese proceso de la Declaración de las Naciones Unidas?, ¿qué papel han tenido nuestros pueblos indígenas en todo eso?

Albo: Casi dos décadas después ocurrió la Declaración⁸⁷, esta gran data del año 2007. Yo creo que por una participación muy activa de las organizaciones indígenas, campesinas. De Bolivia no hubo tanto. Indirecta, sí, pero orgánicamente no mucho. Y aquí, es muy típico de Bolivia que muchas cosas nos han ocurrido aquí y, después, recién nos planteamos cómo hacerlo. Pero sí hubo vinculaciones entre lo que allá se estaba discutiendo y lo que en distintos países de América Latina también se hacía.

Yo recuerdo, por ejemplo... Tú has estado en este encuentro (de RELAJU: Red Latinoamericana de Antropología Jurídica), y tú también, en este encuentro que era el séptimo⁸⁸, ¿no? Ya había habido el primero

86. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.

87. Referirse a “la Declaración” es hacerlo a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada en Nueva York el 13 de septiembre de 2007 durante la sesión 61 de la Asamblea General de las Naciones Unidas (Cfr. http://www.un.org/es/events/indigenousday/pdf/indigenousdeclaration_faqs.pdf).

88. Se refiere a dos participantes que asistieron en agosto de 2010, el VII Congreso y Curso

en Arica⁸⁹. Muchos de Bolivia estaban entonces en Arica. Por ejemplo, un Viceministro de Justicia en Derechos Humanos, un banzerista, estaba también allá, aunque se escapó del congreso, se fue a Iquique a buscar un auto [ríe]. Como anécdota, ¿no? (risas).

Y, después, en un nuevo congreso de RELAJU en México [El V, 2006], se había invitado a Rodolfo Stavenhagen⁹⁰. Lamentablemente a última hora no pudo venir, porque por aquellos días tenían el gran debate de Naciones Unidas, a ver si aprobaban o no esta Declaración de Naciones Unidas... El proyecto llevaba ya veinte y tantos años. Había empezado por otros caminos que ya les había explicado Rodolfo Stavenhagen en una charla que tuvo allá y, por lo tanto, no pudo venir. Él siempre ha estado en diálogo con esos grupos, pero como organizaciones. Las de Bolivia no pintaron mucho, en mi opinión. Más bien, a partir de esta Declaración han empezado a pisar fuerte allá adentro, y ahora, por ejemplo, en este grupo que se llama el Foro Permanente de Indígenas en Naciones Unidas, Bolivia sí tiene ahora bastante peso. El presidente actual del Foro es un boliviano Carlos Mamani Condori, aimara que ha sido graduado de FLACSO, etc. Ese es allí el jefe de Bartolomé Clavero, que tantas veces ha venido por acá. El Mamani es su jefe.

Participante: *El Mamani no vino a Lima.*

Albó: No. Debió estar ocupado allá en el Foro.

Internacional de RELAJU, en Lima, Perú.

89. En realidad el II, en 2000. La RELAJU surge en 1997 con su I Encuentro, en el marco del 49° Congreso Internacional de Americanistas realizado en la ciudad de Quito, Ecuador. La Red está vinculada con la Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal, está integrada por activistas, antropólogos, abogados, sociólogos y otros especialistas en ciencias sociales de diferentes partes del mundo que trabajan en Latinoamérica en el estudio y promoción del pluralismo jurídico con una visión crítica, social y antropológica del derecho. Cada dos años se realizan encuentros internacionales de los miembros de Red, con el propósito de propiciar el debate y el intercambio en torno a nuestros temas de interés. El II se realizó en la ciudad de Arica, Chile, en marzo de 2000 bajo el lema "Derecho Consuetudinario y Pluralismo Jurídico: Desafíos en el Tercer Milenio" y coincidió con el, XI Congreso Internacional de la Comisión Falk Law and Legal Pluralism, de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. Sus resultados fueron publicados el año siguiente en dos gruesos volúmenes (Universidad de Chile). El III fue en Quetzaltenango, Guatemala 2002. El IV, de nuevo en Quito, 2004. El V, en Oaxtepec, México 2006. El VI en Bogotá, Colombia 2008; el VII en Lima, Perú 2010. (Cfr. http://www.antropologiajuridica.cl/?page_id=575). El VIII acaba de concluir en Sucre, Bolivia, en noviembre 2012.

90. Entre 2001 y 2008 fue Relator Especial para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas, Organización de las Naciones Unidas.

3.6. Feliz coincidencia: La "Declaración" y el proceso constituyente

Participante: ¿Cuál ha sido la influencia de la declaración de las Naciones Unidas del 2007 en el proceso constituyente para el reconocimiento de los derechos indígenas?

Albó: Paralelo. No fue lo de Naciones Unidas que fue la causa para que se pusiera, sino que coincidió... Es decir, "sin querer queriendo". Por allá, se gestionaba esa Declaración y por aquí se estaba haciendo la cosa. Fíjate que la Declaración esa se aprobó en septiembre del año 2007 y la Constitución, aparte después de los líos y las reuniones de aquí, se aprobó en grande y en chico a fines del 2007. Es decir que hay un plazo, desde septiembre que se aprobó la Declaración y octubre en que la Constitución se aprobó en grande, hay un plazo de un mes. En ese sentido, lo que decía la Declaración era paralelo a todo lo que se había estado trabajando.

Es cierto que esta Declaración ya estaba casi lista un año antes, 2006. En el 2006 ya había una formulación parecida pero que no la llegaron a votar las Naciones Unidas, por las matufias de Estados Unidos, Canadá, los que se oponían, ellos se aliaron con un país de Sudáfrica llamado Botsuana y lograron postergarlo. En el África estaban medio espantados de esta Declaración porque, como son Estados que recién se están haciendo, tenían miedo de que con esta Declaración se desarticularan, puesto que en el interior de cada Estado, tenían siete, diez, veinte grupos étnicos distintos. Entonces, tenían miedo de eso. Estados Unidos, Canadá y Australia y Nueva Zelanda, entre otros, quizás había alguno más, hicieron una alianza con Botsuana para decir: "No. No les conviene. Les vamos a apoyar, pero ustedes niéguese". No se llegó a votar, sino que lograron frenarlo y decir: "Este tema no lo discutiremos este año, se discutirá el año siguiente".

Entonces, es probable que este texto previo del 2006 ya lo conocieran. Pero esto lo debe saber la Rebeca⁹¹ porque era la presidenta de una de las comisiones de allá. De hecho, algún tiempo antes había venido una comisión de Naciones Unidas a Bolivia cuando todavía estaba en discusión. Serían unos meses antes, vino una comisión de OIT o de Naciones Unidas —no me acuerdo de dónde era— que tuvo una reunión con gente de distintas organizaciones campesinas. Los miembros de la

91. Rebeca Delgado, ex constituyente, Presidenta de la Cámara Baja para el período legislativo 2012-2013.

comisión de Naciones Unidas explicaron un poco cómo era el proceso que se estaba haciendo. Yo conseguí de ellos un bodoque que era todo lo que se había escrito y propuesto hasta entonces para la Declaración esa, pero en paralelo a lo que decía la comisión. Es decir que esto ya era asequible de alguna forma. Entonces, es posible que estos borradores hayan coincidido. Pero cuando yo me tomé el trabajo de comparar la Declaración esta y la de la Constitución [art. 31], para ponerlo en paralelo, hay coincidencias, muchas. Pero, en la manera de redacción, se nota que no intenta copiarse sino que se coinciden en cosas fundamentales.

3.7. Entreverados jurídicos comunales, coloniales y sindicales

Participante: *En Santa Cruz nos decían que en Tarata están los archivos de muchos documentos, memorias justamente, por ejemplo, de justicia comunitaria que se ha ido dando en diferentes zonas; que para estudios profundizados se podría visitar Tarata... ¿Chicotazos en la justicia comunitaria?*

Albó: No tengo ni idea de lo que hay en Tarata. Pero lo que sí puedo decir es que uno de los temas más discutidos cuando se habla de la justicia comunitaria, es lo de los chicotazos. Y esto obviamente es una cosa que tiene probablemente un origen local; pero además, ciertamente, un origen muy colonial. En las misiones también había chicotazos. Las misiones donde, por ejemplo, el cura era un poco como la autoridad máxima, después, las otras, todas eran subordinadas. Pues, definían quien tenía que dar los chicotazos. El cura se sentaba nomás allá, sentado y, entonces, alguna de las autoridades indígenas era la encargada de dar los chicotazos. Era parte del sistema español también, como la horca y todas las cosas esas. Entonces, de esto hay constancias en los documentos, de cómo ha sido las misiones.

Participante: *Según su experiencia, ¿hay diferencias entre lo que es el sistema de sanciones de las comunidades aimaras y quechuas?*

Albó: Mira, en realidad, la diferencia entre aimara y quechua, por causa de la lengua, me parece a mí que es un poco artificial, porque la lengua depende de las comunicaciones de un momento y otro, no marca diferencia de una cultura. Yo creo que lo grande aquí es la cultura andina. Lo que te modifica no es lo que se hable aimara o quechua, sino otras cosas, como lo que decíamos de Cochabamba: toda una historia de

haciendas. Cuando decían un nombre *kuraka*⁹², lo único que se recuerda [en Cochabamba] es que el *kuraka* era el *llunk'u* [adulón] del mayor-domo, que a su vez era el lugarteniente de un patrón y que el patrón, entonces, organizaba su sistema de trabajo y que tenía allá al *kuraka*, que era como el cabecilla de cada grupo de trabajo.

Participante: *¿En los ayllus también se les da por los libros de actas? Porque esto es propio de los sindicatos.*

Albó: En todas partes se ven libros de actas. En sindicatos, en *ayllus*. En el fondo, no hay diferencia... El sindicato empezó con el MNR, pues, estaba de moda, y copiaron de las minas. Pero, cuando tú miras al sindicato, ¿cómo es, fue el sindicato al estilo tradicional como en otras partes del mundo? Le llamaban Ligas Agrarias o tienen otros nombres, según el lugar. Los que no tenían tierras, tomaban el nombre que más sonaba localmente para botar al patrón y, bueno, recuperar la tierra. Pero, una vez que habían botado al patrón y habían tomado la tierra, lo que significa y hace el sindicato cambia cualitativamente mucho. El sindicato, entonces, en el fondo, es entonces la asociación de los pequeños propietarios de todo este territorio. En realidad, el sindicato es el nombre moderno de la comunidad en general en Bolivia.

Participante: *¿Qué pasa con los sindicatos una vez conseguida la tierra?*

Albó: Una vez conseguida la tierra, se quedaron sin un objetivo claro, sin un enemigo claro. En cierta forma, el enemigo claro, como ocurrió en muchas partes con los años, fue el Estado. Pero fíjense que de cierta forma podría reproducirse ahora, si el gobierno no toma ciertas cautelas con movimientos sociales que hacen bloqueos contra el Estado. Antes el Pacto Militar Campesino era, como se dice, la máxima estructuración de una relación vertical amistosa entre todos los campesinos y el Estado. Y cuando surgió la Confederación Sindical Única, la principal pelea entre los distintos grupos que la conformaron era contra este Estado y por lo tanto: "Abajo, muera el Pacto Militar Campesino". Era lo principal y por eso tenían que ser "independientes". Pero una vez conseguido eso, la organización misma, en sí misma, la base funda-

92. En quechua *kuraka*, históricamente y hasta hoy en zonas de *ayllus*, significa autoridad tradicional comunal o intermedia. En la propuesta de la CSUTCB sobre UNA Ley Agraria Fundamental (1994) se habla de CORACA (Corporación Agropecuaria Campesina), con una pretendida connotación a los *kurakas*. Pero ese nombre en Cochabamba no ayudó.

mental de la organización, eran las comunidades que habían adquirido experiencia por toda esa historia de la Reforma Agraria. Entonces, en otras partes, por ejemplo, en el altiplano, a la máxima autoridad, a veces le llamaban *Jilakata*, *Kuraka*, lo que sea, y en otras partes le llamaban “Secretario General”. Aquí, en los sitios que había los sindicatos, se los llamaba “Secretario General” y al otro “Secretario de Relaciones”, etc. Pero estudiar eso en función de lo que en las minas significaba eso, no lleva muy lejos.

Esta era la organización. Con este sentido, el libro de actas, lo puedes encontrar tanto en los sindicatos como en otras organizaciones. Los libros de sindicato comunales quieren dejar actas de buen acuerdo, actas de reconciliación cuando se han peleado entre ellos, el chicotazo que les ha dado el padrino, lo que sea. Para ser más claro, se van donde la autoridad y ésta escribe un acta. Entonces, yo creo que actas se las encuentran casi en todas partes.

Es interesante que esto lo recogió ya la Ley de Participación Popular y sus reglamentos, para reconocer a las OTB. Supongo que lo recogerá también la otra ley, que dice que no se tiene que escribir todas las normas en todo detalle porque esto sería como ir en contra de la oralidad; pero, sí, las decisiones, que se escriban. Esta es una tradición que ya está bastante extendida en todas partes, me parece a mí.

Por otra parte, uno tiene la idea de que la justicia comunitaria es una cosa como que uno va y que hay una oficina que funciona y que van a ir allí a arreglar. No es eso, nunca es eso. Donde funciona más, así a fondo, regularmente es en la comunidad. Ya hace tiempo esto he visto, siempre que voy por alguna comunidad. Si veo que tienen el libro de actas, lo pido prestadito y a lo mejor, mientras tengan una reunión, me voy leyendo cosas. El libro de actas es de lo que más se parece a darse cuenta de cómo han hecho las cosas que han decidido.

Para mi tesis, me pasé también muchas horas en San Benito y el rancho contiguo de Laguna Carmen escuchando y observando las querellas con que la gente llegaba a sus dirigentes y autoridades: que si se habían peleado, que si otro de borracho había hecho tal cosa... Ahora aquello yo no lo llamaría tanto justicia comunitaria, sino una interculturalidad e inter-legalidad que mezclaba el arreglo de lo que uno sabe, lo legal... y también cierta “inter economía práctica”: se veía, por ejemplo, de vez en cuando, que la señora daba su mano a la autoridad y en la mano había un billetito. Las decisiones entonces se tomaban no sólo en función

de lo que había escuchado sino de lo que era el billetito. Las coimas estaban a la orden del día. Pero ahí no grabé nada.

Cochabamba, yo creo que tiene una característica muy típica. Se entrevera muchísimo lo que es lo local y cultural con lo que es lo estatal. Los pleitos se arreglan por la mescolanza de los dos.

3.8. Jurisdicciones, un tema para rato

Participante: ¿Nos podría hablar de la jurisdicción indígena?

Albó: Un tema fundamental de esta Declaración, y que está aún más explícito en la Constitución Boliviana, es la cuestión del derecho a tener su propio sistema de justicia, ya que en la Constitución se toca el tema del órgano judicial que ya está clarísima, y que tiene que ver con la Ley de Deslinde Jurisdiccional. Ahora, los juristas están ya metidos en hacer las nuevas leyes, y yo he visto que hay una doble tendencia: unos —yo no comparto esto— piensan que esta jurisdicción indígena originaria solo puede ser en aquellos lugares que ya se ha transformado en una autonomía indígena. Que al ser una autonomía indígena tiene una competencia y esta competencia, el art. 304 de la Constitución la da a los pueblos indígenas originarios, pero no a los municipios.

Veán ustedes las consecuencias que pueden tener aquí, en Cochabamba. En el momento actual, solo son once los que han entrado por este proceso, de Cochabamba cero. El que parece que quiere entrar más rápido es Raqaypampa⁹³, pero puede que haya otros también. Pero entonces, ¿quedarán todos aquellos municipios quechuas que no han pasado a transformarse en autonomía indígena sin poder ejercer esta justicia comunitaria? Parece que hay algo que no concuasa allá. Sin embargo, si prevalece esta idea de que solo podrían ser los que pasen a esta autonomía indígena, yo sería el primero que firmaría una resolución de inconstitucionalidad porque un derecho constitucional, esa ley lo reduce a una minoría.

Yo sé que en el caso del estatuto de La Paz, cuando lo estaban haciendo, pusieron que en el departamento de La Paz se consideraba que en todas las comunidades se aplicaba la jurisdicción indígena originaria

93. Raqaypampa es parte del municipio de Mizque, pero ya se ha hecho TCO/TIOC y por ese camino quiere ser Autonomía Indígena desde 2009, con lo que se separaría de aquel municipio. Ver también los resultados de los talleres denominados: “Intercambio de experiencias sobre el proceso de construcción de las AIOC en Bolivia” (Fundación Tierra, 12 de noviembre de 2012) en http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=12699:rair&catid=177:autonomias-indigenas&Itemid=243)

campesina. Lo hicieron quitar diciendo que esto era inconstitucional porque no era competencia del nivel departamental el hablar del sistema de justicia.

Hay varias cosas de esas que podría ser un argumento interesante para que en Cochabamba se pensara también en promover qué creen que les gustaría ser: simplemente municipio o transformar su municipio en una autonomía indígena originaria. En este caso sería quechua; Tapacarí está un poco en el aimara. Pero no importa, puede ser quechua-aimara. No son naciones distintas por ser de habla quechua o aimara. Esta es una casualidad de la ubicación del lugar. Pero creo que sería un argumento sólido para pensarlo, porque la autonomía indígena aquí proviene mayormente de un municipio. En el caso de Raqaypampa más bien parece que se quisiera “salvar” de Mizque, porque los de Mizque les llaman: “Esos salvajes. Nosotros somos cristianos, esos son salvajes”, dicen. Los que están en vinculación con esa ex hacienda conocen este detalle, bastante. Uno que ahora es senador —¿cómo se llama?, el Adolfo Mendoza— ha estado trabajando en esta zona. Entonces, según esta ley, por definición, las Autonomías Indígena Originaria Campesina (AIOC) tienen los recursos y todas las competencias que tenía como municipio —no pierde ninguna—, pero al hacerse autonómico, además de esto, tienen la yapa de los AIOC. Eso es, no pierde nada de lo que tenían pero tiene una yapa. Lo único que puede pesarles es: “Phucha, ¿cómo me van a hacer indígena si ya soy campesino?”. Pero si ven ventajas, los negociantes cochabambinos, entonces, lo piensan. Entonces, es un tema que yo creo que vale la pena que le den vueltas.

Tienen dos antecedentes, que son dos sitios andinos que están yendo como autonomía indígena en Chuquisaca. Los dos, fundamentalmente, son sindicatos campesinos y les puedo contar que no tienen nada de *ayllu*. Son Tarabuco y sobre todo Mojocoya. Tarabuco tiene un grupito pequeño allá, un grupito que por la influencia de CONAMAQ⁹⁴, ahora, empieza a llamarse *ayllu*. Son algunas exhaciendas dentro de las que persistieron pequeñas parcelitas que eran “de comuna” y, ahora, más que todo la incidencia de CONAMAQ, trabajan para que toda la comunidad sea *ayllu*. Pero yo creo que es importante darse cuenta que cuando se dice “Indígena Originaria Campesino”, implica también a los que se llaman “campesinos” siempre y cuando no son sólo unos forasteros que se han venido, unos polacos que se han establecido aquí,

94. Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

o unos menonos⁹⁵, ¿no? Mientras tengan raíces pre-coloniales, ya califican. Esto yo les quería contar.

Participante: *Hablabas de una doble tendencia de los juristas. En una nos mencionabas, por ejemplo, que algunos pretenden que la justicia indígena solamente pueda ser aplicada en autonomías indígenas, por una parte. ¿Y cuál sería la otra?*

Albó: La otra, es que en rigor es un derecho de todo indígena. Por lo tanto, hay que buscar cómo poderlo hacer, sea o no la autonomía indígena.

Participante: *¿Donde sea el territorio?*

Albó: Donde sea que haya indígenas. Primero, voy a leerles lo que dice aquí la Constitución (busca entre sus objetos)... A ver, ¡ah, phucha! ¡Me he traído otro ejemplar! Pero está en la parte segunda de la Constitución cuando habla del órgano. Es a partir del número 178⁹⁶, nadie ha traído, ¿no? (se impacienta ante la falta de un ejemplar de la CPE).

Dice, allá, que hay todo un sistema de justicia nacional pero que tiene tres jurisdicciones. La ordinaria, la indígena originaria campesina y, después, la jurisdicción agroambiental, esto para que el agrónomo tenga algo que hacer (Risas).

Es un tema muy debatido; yo estoy de acuerdo con la formulación de que la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originaria campesina gocen de igual jerarquía, porque, ¿qué pasaría si no fuera así? Me paso a una u otra, según me convenga. Es un poco lo que intentó hacer el Patzi. Decía: “Me voy a mi comunidad y hago mil adobes”⁹⁷.

95. Menonitas, grupo religioso de origen en el norte de Alemania y Países Bajos durante la Reforma Protestante el siglo XVI. Se estima unos 60.000 - 150.000 menonitas en Bolivia.

96. Albó hacía referencia al Art. 179: “I. La función judicial es única. La jurisdicción ordinaria se ejerce por el Tribunal Supremo de Justicia, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces; la jurisdicción agroambiental por el Tribunal y jueces agroambientales; la jurisdicción indígena originaria campesina se ejerce por sus propias autoridades; existirán jurisdicciones especializadas reguladas por la ley. II. La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originaria campesina gozarán de igual jerarquía.

97. Félix Patzi, ex ministro de Educación y uno de los ideólogos más influyentes del MAS, por conducir su vehículo al influjo del alcohol, perdió su licencia de conducir, su carrera política ascendente y la oportunidad de ser el primer Gobernador paceño de la historia, en febrero de 2010. Para evitar la renuncia a su candidatura a la gobernación, cumplió el “castigo” de la fabricación de mil adobes en su comunidad de origen (Cfr. <http://www.fmbolivia.com.bo/noticia22630-presidente-ordena-renuncia-de-patzi-por-conducir-ebrio.html>. 5/02/2010).

... ¡Ahí está la Constitución! (lee):

“Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios” (art. 190, I).

Por tanto, lo que aquí dice es que tienen que ser sus autoridades las que definan. Pongamos cualquier municipio, el de Tapacarí del que tanto hablábamos o si quieren, hasta pueden poner el de... el de Morochata. ¿Hay autoridades? Sí, las hay. ¿Cómo se llaman? Secretario General del sindicato, es la autoridad originaria que ahora tiene este nombre. El nombre que tengan otros; en otro será corregidor —que es bien español— son ellos los que nombran por su sistema..... Pues, entonces, son autoridad y aplicarán sus principios y valores. Si tienen autoridad, valores culturales, principios y normas de procedimientos, califica el principio, sea o no ya una autoridad indígena; pero si además sabiendo que hay estas peleas jurídicas y nos hacemos autonomía indígena, tienen todo el derecho de serlo y si hacen un referéndum, eso probablemente varía. Hasta El Alto, yo creo, podría ser AIOC, porque veo muchos aimaras allá, pero en fin, esto es otra cosa. Dice:

“La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución” (Art. 191-I).

Dice: “No, no tienen carta blanca, tienen que estar en este contexto correcto”. Por lo tanto, se acabaron los muertos y achicharrados. Esto sí, ya el propio Estatuto lo dice, no hay la pena de muerte. Después, dice el mismo artículo:

“La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino”.

Se preguntó en el censo y la pregunta era: “¿Usted se siente miembro de algunas de estas naciones o pueblos? (quechua, aimara, etc.)” Dijo: “Sí, quechua”. Era su auto identificación como miembro de este pueblo, por lo tanto, aquí se aplica. Sea o no, mejor si además, lo dice con conciencia. Allí, lo que entra de por medio es: “No. Ya somos civilizados, ya no somos eso”. Pero, esto va cambiando a medida que ven que esto puede ser útil. Pero aquí sigue otra cosa, esta es lo importante, en el 191. II: “La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los

siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial”. Estas son las palabras clave: personal, material y territorial.

Son tres ámbitos en los que hay que analizar. Entonces, lo que más desarrolla, aquí, es lo personal. Y, ¿qué dice de lo personal? Sigue el artículo: “Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino...”. Por lo tanto, no están sujetos, por ejemplo, dos gringos que se van al Chapare, se chupan, se drogan y, después, se matan o uno mata al otro. Allá, no están sujetos porque no son miembros de ese pueblo.

De lo otro, no dice mucho sobre lo del territorio pero podría ser importante. Vuelvo a poner de ejemplo...: ¿Quién estaba por aquí, quién estaba mucho por Vacas? Tú, ¿no? Pues, supongamos que allá hay una querella o un lío. Ahora hay ONGs, hay la policía y un policía que era camba, que estaba allá, pues, ha violado a una chica, ¿no? Y, entonces, lo agarra la asamblea comunitaria. Y, entonces él se quiere zafar: “No me pueden juzgar, yo no soy de aquí”. Pero la víctima sí es de aquí, por lo tanto, ella tiene derecho que se utilice eso y por lo tanto, “aquí, nosotros te juzgaremos según a eso”. — “No vale, yo tengo que ir a un juzgado” y supongamos que gana él y logra que lo juzguen fuera de Vacas.

Y va el contraejemplo: Aquí, en la ciudad, ocurre exactamente lo contrario: un policía que es nacido allá, en Vacas, que ha violado a una niña de un colegio de pago⁹⁸. Y, entonces, le dicen: “Tú, aquí te vamos a juzgar”. Y él replica: “Ah, es que yo no soy de aquí, yo soy de Vacas, soy de una comunidad originaria de Vacas”. Por *ayni* con el caso anterior, tendría que ser juzgado en Vacas. Al de allá, que violó en Vacas, le aceptan el recurso de que vaya a otra parte; a este de aquí: “Vete”. Esto es lo que tiene que hacer la propia Ley del Deslinde, precisar.

La aproximación que yo he tenido, ha sido cuando hemos participado en estatutos de algunos lugares. Yo he estado en Jesús de Machaca, he participado en el de Mococoja, he participado en uno que ahora de momento no es nada, y he visto otros varios. En cierta forma, ya empiezan a tocar este tema aunque no hay una ley del deslinde y van viendo lo que ellos mismos dicen. Y, entonces, es interesante porque ellos dicen: “Claro, esto sí, lo arreglaremos nosotros. Esto no, ya no nos meteremos en eso. Lo pasaremos a la ordinaria. Sí, no...”.

98. Colegio privado. Albó intenta poner de relieve la alta posición de la supuesta agraviada.

Simultáneamente hay otro subtema allí, con todo un Estado monolítico, monolítico occidental, que venía con el derecho romano y todo eso cuando... Yo recuerdo cuando, hacia 1984, en tiempo de la UDP, la flamante CSUTCB y otros trabajaban en su propuesta de Ley Agraria Fundamental, varias veces, escuché la frase: "¿Por qué lo del derecho romano será mejor que lo de aquí?"

Pues, el único reducto que ha quedado de toda la época colonial y la época republicana han sido las comunidades, las pequeñas comunidades. Porque cuando iban a la feria o iban a un pueblo, allá, ya estaba un juez y si se enojaban más —un pleito, entre ellos—, llegaban hasta el Tribunal Supremo de Justicia de Sucre, pero el reducto que quedaba era la comunidad. En el resto, ya se encontraban con autoridades que probablemente eran más, menos quechua o lo que sea, o al mismo tiempo había quizás policías llegados de cualquier parte del mundo, para tres meses en este lugar para hacer su plata. ¿Había alguno de ustedes que estaba de constituyente aquí, ¿no? ¿O nadie?

Participantes: Se quedan en silencio.

Albó: Nadie ha sido constituyente. La imagen que yo percibí cuando andaba en la Asamblea Constituyente era la de un consenso entre todos esos que venían del campo, de que la administración de la justicia ordinaria, allá, era siempre: "Gana el que paga más". La decisión no está por la cabeza ni por los libros, sino por el bolsillo. Esta es la impresión general que casi todos han tenido.

Ahora, de aquí, pensar que ellos no hagan lo mismo, allí, pongo el ejemplo de San Benito. "A ver, compañero, compañera: ¡poniendo!". Y allí llegan a botar la plata. Es probable que esto pase también con la justicia indígena. Pues, evidentemente es verdad que la corrupción puede pasar en cualquier pueblo y cultura. Pero, estamos en un momento en que hay que *cranear* un poco y pensar qué ocurre cuando la justicia indígena no se aplique solo en la pequeña comunidad, sino que suba también a un nivel o piso superior. Puede ser todo un grupo de la comunidad, por un conflicto de comunidades. Se sube un piso superior, puede ser un municipio, y subimos a otro piso aún superior, puede ser un conjunto de municipios que son semejantes. Esta subida a pisos superiores es la recuperación de algo que es solo latente y, entonces, hay que imaginar cómo puede ser o cómo no puede ser.

Entonces, hay dos problemas generales que ocurren tanto aquí como en Cochabamba. En Cochabamba, como en otras partes, la subida de niveles, el debido derecho puede llegar hasta un nivel mayor. Y segundo que en todos esos casos hay interlegalidad. Ahí tienen tela para tejer durante años. Quizás, por diseño, sería bueno que no solo pongan lugares rurales, será que pongan, por ejemplo, Villa Pagador, por decir algo...

3.9. Los mil entreveros de la interlegalidad y de la identidad

Participante: ¿Cuál es su criterio sobre la administración de justicia comunitaria en comunidades campesinas que son nuevas, tipo Chapare?

Albó: Bueno, ¿de donde son ellos?

Participante: Pues, son de todas partes....

Albó: Sí. Pues allí hay un típico caso de interlegalidad. Yo lo he visto. Por ejemplo, un caso muy típico y que ocurre en comunidades, es que si uno no cumple con las obligaciones comunales, pierde su derecho a la tierra, lo van a botar. Tú pasas eso a los de INRA del Estado Monocultural y ellos se fijan no más en la letra de la ley, este tiene derecho; tú lo pasas a consideración de la comunidad, así que si uno no cumple con las obligaciones comunales, no tiene derecho de seguir agarrando tierra. Es que la comunidad piensa de otra forma. Es un ejemplo que yo le he visto en varias partes de allá, en Caranavi. Supongo que pasa lo mismo en el Chapare.

Participante: Digamos, otros casos, casos de familia, casos de violencia, intrafamiliar, casos, digamos...que no están relacionados con tierra.

Albó: Más fáciles. Cuanto menos relacionados estén con tierra más fáciles, porque son aquellos en los que se han peleado entre borrachos, cosas de esas.

Participante: ¿Casos de colonización, donde hay de uno y otro grupo, collas, cambas, chapacos...?

Albó: Sí, por ejemplo en las colonias de San Julián, Santa Cruz, hay un porcentaje altísimo de collas, pero tienen algunos chiquitanos. Sí. Entonces, me da la impresión que funciona mucho de la lógica del otro

lado. Ahora, ellos, si probablemente quisieran ser una “autonomía indígena San Julián”, en seguida, saltarían los cambas de allá: “¡Están fuera de su hábitat!” – “Ah, bueno, ustedes son también croatas”... Es más difícil defender ahí jurisdicciones indígenas porque están trasladados de otra parte. Pero interiormente, dentro de un municipio, las comunidades verán cómo se arreglan, creo que es posible.

Aquí, en la ciudad de Cochabamba, en Wayrak'asa, en Villa Pagador son orureños, casi todos son orureños. Es legítimo que quieran arreglar sus cosas a lo orureño. En mi opinión, probablemente sin llegar a tenerlo formalmente, el barrio de Villa Pagador quizás es una autonomía aimara urbana. Tal vez no pueden llegar a formalizarlo. Para empezar, la gente va de un sitio a otro. En todo eso, puede haber interlegalidad. Entonces, yo creo que se tiene que tener la oreja muy atenta a una forma urbana y a una forma rural; o mejor dicho, más que urbana/rural, a una forma occidental escrita y una forma oral, me parece.

No puede haber una división tajante: esto es de este lado, esto del otro lado. La palabra “deslinde” la encuentro inapropiada⁹⁹. “Deslinde” significa hasta aquí es una cosa, hasta acá es esta... Entonces, va uno al artículo siguiente de la Constitución (192-III) que dice que la función de esta ley tiene que ser, asegurar cómo se hace la coordinación y complementariedad. Esto de la coordinación y la complementariedad me parece muy importante.

Participante: Quizá en Cochabamba suele estar por separado justicia indígena y justicia originaria. Sabemos que, probablemente, en el caso de La Paz, por decirle algo, las comunidades existen y de alguna manera tienen sus sistemas de autogobierno, entre comillas, y de justicia. En el caso cochabambino, solo lo somos los pequeños de las alturas. ¿Qué dice usted de eso?

Albó: Y, ¿por qué me ustea con tanto respeto, mi querido doctor?

Participante: Porque es padre p'ajla... (risas)

Albó: Bien. En rigor, en ninguna parte. En todas partes es entreverado.

Participante: Pero, aquí, es más fuerte. En Cochabamba muchísimo más porque son contornos pequeñísimos donde hay comunidades. Aquí,

no hay comunidades... más que en las alturas. Así que comunidad, comunidad no hay.

Albó: Ah, ya. Pero depende de cómo definas la comunidad. Para mí un punto clave es qué poder sigue teniendo la asamblea comunal para tomar qué decisiones. Aun siendo así, esto, el tema de la materia, la Constitución no lo ha tocado en detalle. Ha tocado el tema de personas e implícitamente ha tocado territorio, pero, no ha dicho nada de la materia, salvo el inciso ese que decía “no a la pena de muerte”, “los derechos fundamentales”. Esto sí toca la materia, ¿no? Pero, después, no ha bajado a más detalles.

Yo creo que es muy posible que la propia jurisdicción indígena, precisamente por ser oral y ser asamblearia —que eso es la característica—, es mucho más abierta a cambios rápidos; es mucho más abierta que la escrita.

De todos modos, yo creo que la llamada jurisdicción indígena no tiene por qué pensarse que tiene que ser al margen total de la otra. Puede incorporar lo que le dé la gana de la otra justicia, pero lo hacen por su sistema originario, lo hacen con sus autoridades, lo hacen con su asamblea, pero lo que les parece que es bueno.

En Chiapas, creo que esto ha ocurrido hartito, es cuestión de los derechos de los hombres y las mujeres, en todo hay notables cambios en la administración de la justicia, ya toman en cuenta este derecho igualitario de hombres y mujeres.

Entonces, yo creo que habrá mucho de interlegalidad. El punto no es qué hace una jurisdicción o la otra, sino más bien si todo pasa a un individuo que ha estudiado tanto y es un individuo con autoridad, él decide en función de estas leyes escritas; o si esta colectividad con sus mecanismos comparan todo lo que les parezca oportuno del otro sistema, ¿no? Eso es lo que hace la diferencia, me parece a mí.

Participante: La idea que me parece muy cargada antropológicamente y tras un contexto constitucional, es lo indígena y eso lo contraste con la realidad sociológica, pongámoslo así. Es decir, sociológicamente hablando, ese criterio cultural hay que atenuarlo, es necesario atenuarlo. Pero ¿qué es lo que pasa? Se está tratando de reconstruir el Estado a partir de una base ético cultural y eso puede tener problemas muy diversos y de gran profundidad y no sé si lo entendí bien.

Hace un momento usted, por ejemplo, planteaba que no sería una mala idea que en Cochabamba se haga un ejercicio de declarar

99. El tiempo le daría la razón. En el VIII Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica/Relaju-Bolivia, los participantes fustigaron duramente la Ley de Deslinde Jurisdiccional, principalmente los representantes indígenas (Sucre, 22 al 26 de octubre de 2012).

[algunos partes] autonómica indígena originaria campesina[s]. La realidad sociológica, en el marco de este texto constitucional de declaración de autonomía originaria indígena campesina, les podría facilitar este tópico de gestiones. Pero eso se contrasta con la realidad, ese es el problema.

Es decir, si tú ideológicamente estás trabajando en un proyecto político que trata de construir las instituciones a partir de una base étnico cultural y lo haces, a ver, con experimentación, los resultados son muy impredecibles... el grado de capacidad es [para] rearmar estos asuntos tan complicados. Esto puede tener muchos problemas...

Yo siempre he considerado y he planteado en algunos tipos de discusión que recuperar la cuestión hereditaria puede servir para niveles de movilización política y... para una lucha de especificación política. Pero ya cuando eso trata de humanizarse en términos de organización de todo un Estado, puede traer problemas....

Eso que está planteado de manera general como dos mundos, uno occidental y lo occidental, que sirvió bien, mucho, para la lucha política y para las siguientes victorias políticas... si se [lo] trata de reutilizar como base para rearmar el Estado las complicaciones son: primero, que la realidad se va por otro lado y la realidad cochabambina es efectivamente una realidad de los dos mundos; no solo eso, son mundos compartidos, entremezclados y no se puede ver la separación.

Albó: Sí, estoy de acuerdo en que es mucho más complicado. Por eso aquí, yo ya he dicho hace un rato que el nombre “deslinde” no me gusta, porque el deslinde parecería muy bajo. Aunque es verdad que en aimara, por ejemplo, han empezado a llamar en varios sitios a sus autoridades judiciales *jaljas*; el *jalja* es el que separa lo bueno de lo malo. Una opción siempre se tiene que hacer en cierta forma. Pero *deslinde* da la impresión de que: de aquí, por aquí, todo es negro; de aquí, por aquí, todo es rojo; y de allá, por allá, todo es amarillo.

Yo también añadiría una cosa. Creo que es bueno que se hable de un Estado Plurinacional, porque quiere decir que no lo diluye todo, no lo mete todo en la coctelera. Esto es bueno, pero, por otra parte, tanto como *pluri*, tiene que ser *inter* y conviene que el *inter* esté muy bien definido. Solo en una parte de aquí está muy bien definido, que es al nivel

de la educación¹⁰⁰; creo que es el número 98, al principio del capítulo de Culturas. A ver si lo encuentro:

Artículo 98: “La diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario”. —Y en seguida dice:— “La interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones”. Yo creo que aquí y la mayoría de las veces que usa la palabra intercultural, hay que respetarla. “

En un solo caso que se repite en varias partes, *intercultural* tiene un sentido distinto y en mi opinión malo, y es cuando distingue entre las “naciones y pueblos originarios indígenas”, por un lado, y las *comunidades interculturales*, por el otro. Como si no tuvieran que ser también interculturales las primeras, en su sentido general. Pero esto tiene su explicación histórica, chistosa, si quieres tú, pero para que haga una novelita el Umberto Eco. ¿De dónde nació este sentido de comunidades interculturales? Los colonizadores dicen: “¡Phucha!, ¿cómo vamos a decir ‘colonizadores’ si ahora es un Estado descolonizador? Nos van a decir que tienen que acabar con nosotros, porque somos colonias”. Entonces, buscan otro nombre y no se les ocurrió otra cosa mejor que decirse “comunidades interculturales”. Quizás tendrían que decir “pluriculturales”, porque “interculturales” tienen que ser tanto los unos como los otros, pero como “intercultural” dice que es una característica de todo Estado, se salvan.

En lo demás, este entrevero será cada vez más fuerte. Pero hay el riesgo que tú dices, si se toma mucho lo de indígena. El riesgo que se adoptó en el tiempo pasado era que se dijo: “Todos se interpretará en torno a lo que está ha escrito”. Y lo que estaba escrito era lo exacto. Es lo mismo pero al revés. No tiene que ser la vuelta de la tortilla. Simplemente, con todos los peligros que había allá, sea una cosa o sea la otra, lo *inter* tiene que pesar muchísimo.

Entonces, la pregunta se reduce a, diríamos, ¿Quiénes son indígenas originarios? Los que se autodefinen como tales. El art. 1 inciso 2 del convenio de la OIT viene a decir que lo que uno dice de sí mismo pesa mucho. Ahora, cuando el censo le pregunta, “Usted, se auto identifica con algún pueblo originario? ¿Con cuál?” y digo: “Sí, yo soy quechua; sí, yo soy aimara”, se aplica lo de la OIT. Por si acaso, si hubieran

100. Sección III. Culturas. Art. 98. I (CPE, 2009).

preguntado, tal vez, “¿cómo se identifica?”, con respuesta abierta, a lo mejor unos hubieran dicho: “Yo soy chicheño”. Yo he hecho estos ejercicios en Potosí, hace varios años ya, con médicos y enfermeras. Les ponía la opción de boliviano, peruano, etc., etc. Ponía la de potosino, cochabambino, etc. Les ponía lo de blanco, mestizo, indígena. Les ponía lo de quechua, aimara. Les ponía varias cosas, hombre, mujer, ¿no? Hice esto y me llamó la atención una cosa: la inmensa mayoría de los profesionales me dijeron “potosino”, menos unos cuantos que dijeron “chicheño” (ríe). “Boliviano” me lo dijeron pocos. En cambio, los y las auxiliares de salud del campo optaron más por “quechua”.

Participante: *Aurorista...* (risas)

Albó: En cambio, otra me dijo “cristiana”. Cada vez más, tendremos siete, ocho identificaciones y, entonces, estratégicamente o apuntamos a una o apuntamos a otra o a lo que convenga. Tenemos que darle mucho énfasis a esto de la interculturalidad y pensar que cuando se afirma una identidad, no quita la otra.

Mucho se escuchó: “Y, ¿por qué no han puesto mestizo?”. Digo: ‘Más que “mestizo”, es mejor decir que somos “interculturales” o lo que tú quieras. Pero, mestizo, como una identidad de pueblo, no la tenemos tampoco. Hay mil maneras distintas de ser mestizo. Hubo una que me lo dijo: “Es que yo soy mestiza porque mi abuelo era serbio, el otro era árabe, y el otro no sé qué. Entonces, yo soy mestiza. Claro, y además tengo por el lado materno un abuelo que viene de Cochabamba, entonces, es mestizo también” (ríe). Pero, esto no lo puedes comparar con quien se dice mestizo, porque vino del campo y está en la ciudad y habla castellano. Es una categoría.... ¿cómo le llaman cuando juegan? ¡Comodín!, que se acopla a todo y por tanto no se acopla a nada. Por ejemplo, yo te he añadido un caso de Villa Pagador, pero, para el caso, podríamos poner también ver las Torres Sofer...

Esta Ley del Deslinde —yo he visto el borrador— no me convence. Empezamos a ver casos y será mucho más difícil que la Ley Marco de Autonomías, por lo que tú dices; hay que trabajarla. Tampoco podemos quedarnos pensando: “olvídense de todo eso y seguimos con lo que teníamos antes”.

4. Algunas pistas para el trabajo de campo

Participante: *¿Qué precauciones habría que tomar cuando se quiera tocar el tema de justicia comunitaria? ¿Existe la posibilidad de observar la administración de justicia comunitaria, o no existe? ¿Depende del grado del encuentro que se pudiese tener con la comunidad?*

Albó: Si ustedes aparecen allá como llovidos del cielo: “Estamos haciendo un estudio, por favor, ¿nos dejan entrar?” Es la peor forma, en mi opinión. Creo que lo que tendrían que hacer, sería entrar en contacto con las organizaciones. Y si se éstas se interesan por el tema, propónganles investigar ambos juntos: co-investigar o inter-investigar. Porque llegar como llovidos del cielo, yo creo que no. Que no les pase lo que me pasó a mí, allá, en San Benito, cuando, para analizar matices sociolingüísticos muy sutiles la lengua, el dirigente les dijo: “Compañeros, es una orden: todos le hablan en quechua al padre”.

Rosario León, la Charito, había hecho su tesis de una manera comparable a lo que yo les he contado, pero mucho mejor. Se puso de pollera, se mezcló con las rescatiris¹⁰¹ de la provincia de Tapacarí, las alturas de Tapacarí, y vivió un tiempo siendo rescatista. Así era su trabajo, entereverarse con la gente.

Años después ella misma hizo la descripción de cómo era el sistema de justicia en Tapacarí para los volúmenes del Ministerio de Justicia. Con toda esa experiencia previa que tenía, mezclándose en tal y cual, y con muchos estudios de caso muy bonitos, lo que sale de este estudio bien claro es que ni es 100% una cosa ni es 100% la otra, sino que se podría no solo decir que es una cuestión de justicia intercultural, sino también de interlegalidad: la mezcla de una legalidad con la otra legalidad.

En general, retomando la primera parte de esta tertulia, quizás lo que es más claro es el que el entereverarse con la gente es fundamental, más que hacer todo un sofisticado muestreo de muchas cosas en abstracto. Y si ustedes no han tenido esa oportunidad, *impepinablemente* tienen que hacer equipos duales, mano a mano con alguien que sí tenga esa vivencia. Es decir, tienen que asegurar co-investigadores locales. Los lingüistas les llaman el “informante”. Pésimo nombre, ¿no? Más bien tienen que pensar ustedes en que sean co-investigadores locales, que permitan ir desarrollando el estudio siempre conjuntamente con gente

101. Comerciantes intermediarias entre el productor y el consumidor.

del lugar y no esclavizarse simplemente a una hipótesis prefabricada en el escritorio. Hay que abrirse a lo que pasa en el contorno y a sus necesidades. Eso me parece clave.

Participante: *¿Se podría ir a la zona de investigación sin saber quechua?*

Albó: Si realmente se quieren meter en esto y en el área rural, hagan una inversión fuerte para aprender lengua y por lo tanto, busquen un camino eficaz de hacerlo. Como les dije, yo me arrepiento de haber perdido mi tiempo en mil cosas, pero nunca, nunca, nunca de haber aprendido el quechua, el aimara (risas)...

Cochabamba tiene mucho bilingüismo. El Valle Central efectivamente tiene mucho bilingüismo, es quechuañol y allí es más fácil avanzar aun sin quechua. Pero, sorprende a la vez que tanta gente siga expresándose mejor en quechua pese a la escuela y todo eso. En Anzaldo, a dos pasos de Cliza y Ucureña, el censo del 2001 todavía muestra dos tercios de la población que es monolingüe en quechua. Impresionante, ¿no? Tú pasas al norte, al lado ya de Potosí, mucho más todavía. Por el lado de Tiraque, Colomi, un poco menos. Pero es un salto brutal por el lado de Ayopaya, Morochata y todo eso, ¿no? Entonces, sigue siendo verdad que se habla mucho quechua en Cochabamba...

Si ustedes, sin saber quechua, llegan a una reunión y a cada rato preguntan: “¿qué dice?, ¿qué es eso?”, la mitad se entiende, la otra mitad no se entiende. El intérprete también reinterpreta de alguna otra forma... Entonces, tal vez, digo yo, una primera cosa, una aproximación que pudiera ser interesante, es que ustedes intenten seducir para ese tema a gente que sabe ya el quechua, que se conoce los lugares. A ver, ¿qué les parece eso?

En cierta forma, es lo que hizo Silvia Rivera con el grupo que llamó Taller de Historia. Tener a gente joven, pero que sean de estos mismos orígenes, que se entusiasmen por eso y que entonces dicen: “yo podría ir a tal lugar, yo podría al tal otro”. Macanudo. Por ese camino podría ser interesante. Otra posible aproximación podría ser libros de acta; al menos, les da algunas pistas.

Participante: *Sí. De hecho, algo así estábamos pensando como estrategia. Tener gente en las comunidades que puedan trabajar.*

Albó: Y bueno, basta, ya acabamos... Y perdón que haya empezado explicando cuentitos de mi juventud (risas).

* * *

Coordinador: Yo quisiera decir unas palabras al brillante expositor... De verdad, muchísimas gracias. Para nosotros ha sido un enorme placer poder contar con todas sus experiencias. Ha sido un honor que usted considerara que somos interlocutores para compartir estas experiencias. Entonces, yo le quiero agradecer a nombre de todos los que estamos presentes aquí. Esperamos, que conforme vayamos analizando el marco de nuestra investigación, usted pueda darle una ojeada o lo que sea, para que diga: “Uhh, están lejos, se están acercando, está más o menos”. Es decir, pueda retroalimentar el trabajo para nosotros. Bueno, muchísimas gracias y un fuerte aplauso.

(Aplausos).

Participantes

Docentes investigadores:

Williams Coca Terrazas (coordinador, abogado)

Harold Albornoz Vargas (psicólogo)

Sonia Castro Escalante (psicóloga)

Antonio Mayorga Ugarte (sociólogo)

Jimena Salinas Valdivieso (comunicadora social)

Jaime Delgadillo (agronomo)

Richard Andrade Vallejos (abogado)

Universitarios:

Lizbedt Villarroel

Jacqueline Escobar Otondo

Rocío Beatriz Tirado Soliz

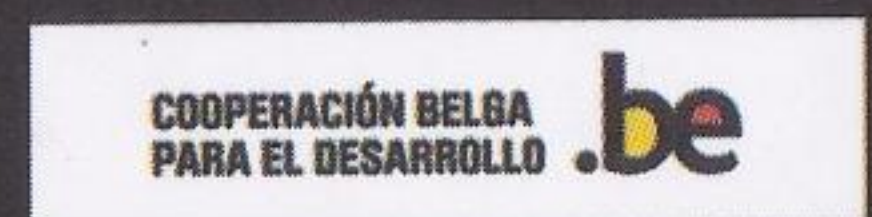
Andrea Cecilia Tórrez Montenegro

Diana Ericka Manrique Mercado

Mauricio Aramayo Salinas

Diego Andrés Gonzales Rioja

La presente edición
se terminó de imprimir
el mes de febrero de 2013
en los talleres de Gráfica "J.V." Editora
Cochabamba - Bolivia



Universidad Mayor de San Simón
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Instituto de Investigaciones



Prohibida su venta