

La justicia comunitaria como sustento de la ética aymara

Silvia De Alarcón
Coordinadora General
Instituto Internacional de Integración
sdealarcon@iicab.org.bo

RESUMEN

La aprobación de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, en enero de este año, ha impuesto un giro en la concepción de justicia, toda vez que se ha incorporado la justicia de origen indígena, dando lugar a un régimen plural en el derecho. Pese a esta significativa inclusión de lo que se ha venido a llamar “justicia comunitaria”, hay un profundo desconocimiento de lo que ella significa. En el marco de la ética, aquí abordaremos algunos elementos acerca de lo que se puede entender por justicia comunitaria -caracterizada en el límite de la estructura comunal aymara- con la finalidad de esbozar una conceptualización que permita comprenderla de forma más adecuada y, diferenciarla simultáneamente de prácticas sociales que no corresponden con la matriz social y productiva en la que se inscribe. En este sentido, sostenemos la tesis de que el contenido central de la justicia en el sistema comunitario aymara es la reciprocidad. Sin embargo, el sustento de la reciprocidad no se ubica en la cosmovisión sino en las relaciones sociales de producción que caracterizan la estructura comunitaria. Este enfoque permite comprender tanto las prácticas de administración de justicia como el propio sistema de castigos propio de las comunidades aymaras. La consideración de estos temas abre un abanico de cuestionamientos sobre la construcción social a desarrollar en Bolivia de aquí en adelante y proyecta desafíos ineludibles para la transformación de la educación.

Palabras clave: Ética, Justicia Comunitaria, Comunidad y Reciprocidad

ABSTRACT

The adoption of the new Political Constitution of Bolivia Multicountry in January this year, has shifted the conception of justice, since justice from indigenous communities has been incorporated, leading to a pluralistic system in law. Despite this significant inclusion of what has been called community justice there is a deep misunderstanding of its real meaning. In the context of ethics, we will discuss some elements of what justice can be understood by community justice in the Aymara community structure in order to try to outline an approach that allows to understand and differentiate simultaneously social practices that do not match the social and productive matrix. In this regard, we support the thesis that the core content of justice in the Aymara community is reciprocity. However, the livelihood of reciprocity does not lie in the cosmovision, but in the social relations of production that define the structure of the community. This approach allows us to understand both the practical administration of justice as the proper punishment system itself, in Aymara communities. Consideration in these issues opens up a range of questions about the social construction developed in Bolivia and the henceforth inevitable challenges and plans for transforming education.

Keywords: Ethics, Community justice, Community and Reciprocity.

Introducción

El trabajo que se presenta circunscribe su ámbito temático en la ética y, de manera particular, en la noción de justicia.

Respecto a la ética, la primera precisión que corresponde hacer es que aquí no se la aborda como una reflexión filosófica acerca de la moral. Si bien ésta es una tendencia tradicional bastante marcada en la historia de la filosofía occidental, en esa misma historia existen otras conceptualizaciones que esta investigación recupera y desde las que pretende construir su línea argumentativa. Como punto de partida, se ha construido una definición general de ella, que es la siguiente:

La ética es la manera de gestionar individual y colectivamente la libertad, bajo un criterio de justicia y sobre un fundamento material productivo.

En lo que hace a la justicia, también corresponde una precisión: aquí no se va a entender por justicia el ejercicio de la aplicación de la norma legal o consuetudinaria, sino el núcleo significativo que posibilita el ordenamiento de las relaciones sociales y la interacción humana al interior de una sociedad. La justicia está asociada en ese orden tanto a la política como a las relaciones sociales de producción, por tanto, opera como un elemento articulador del sentido que las personas confieren a sus actos, intercambios, y su propia pertenencia a un conjunto social.

En este sentido, la justicia es el vínculo que une a la ética con la política. Sin ella cualquier gobierno es despótico. La justicia no es una idea abstracta, remite a la distribución de los bienes comunes, los cuales no son meras invenciones de los hombres sino productos de una evolución cultural y política de las sociedades. Tal es el caso de las libertades de pensamiento y conciencia, la resistencia a la opresión y la seguridad de las personas, valores éticos y políticos que constituyen los cimientos de la sociedad moderna. El ejercicio de la política es ético cuando tiene como horizonte la sociedad. La libertad, dice Jaques Roux, “no es un vano fantasma cuando una clase de hombres puede dominar por el hambre impunemente a la otra.... La igualdad no es más que un vano fantasma cuando el rico, por el monopolio, ejerce derecho de vida y de muerte sobre su semejante” (Piñón y Flores, 2000: 15).

Con ese marco, este trabajo intenta articular un discurso explicativo acerca de qué se ha de entender por justicia en el mundo aymara de Bolivia. El ámbito de estudio son las comunidades indígenas altioplánicas. Estimamos que el análisis de sus relaciones sociales, políticas y económicas permitirá visualizar en qué consiste eso que se ha venido a llamar con demasiada frecuencia la *justicia comunitaria*, pero que hasta hoy se ha quedado en la forma sin lograr una visión de fondo¹.

¹ A la fecha, el término *justicia comunitaria* tiene cuando menos dos acepciones: la más común y preconizada por los medios de comunicación es la que la identifica como el justificativo de acciones colectivas de orden

1. Las nociones de ética y justicia en la filosofía

La ética es una de las ramas fundamentales de la filosofía. A lo largo de la historia de la filosofía occidental, la preocupación por la ética ha tenido las más diversas motivaciones y enfoques. A manera de síntesis, Francisco Altarejos clasifica temáticamente la ética según cuatro grandes líneas: 1) la ética de la virtud, expuesta por Aristóteles, orientada a la consecución de la felicidad y el bien común; 2) la ética del deber, desarrollada por Kant, centrada en una moral racional autónoma; 3) la ética del valor, planteada por M. Scheller, cuyo eje es la valoración moral; y 4) la ética discursiva, trabajada por J. Habermas y K.O. Apel, que sustenta la bondad en el diálogo y el consenso (Altarejos, 2002: 135-136).

Si bien la referencia es clara por sí misma, conviene precisar algunos elementos.

En el caso de Aristóteles, interesa llamar la atención sobre el hecho de que si bien su ética puede ser identificada como una ética de la virtud y orientada a la felicidad, es la noción de bien común la que tiene mayor relevancia. Alcanzar el bien común depende, para él, de la realización de la justicia en la polis. Esta es una idea que retomamos como fundamento teórico en este trabajo, porque permite puntualizar que una ética orientada a la búsqueda de la felicidad y el bien común, tiene como contenido sustancial la justicia. Si bien Aristóteles realiza distintas formulaciones sobre qué entender por justicia, identifica dos formas fundamentales de justicia, a saber, la justicia correctiva y la justicia distributiva.

La justicia correctiva es aquella que sanciona y castiga las violaciones a la norma establecida y reconocida por todos los ciudadanos. Desde ese punto de vista, puede afirmarse que así como la norma es intrínseca a la constitución de la sociedad, el castigo también lo es. En este orden, justicia alude a la norma y su administración pero *no* es lo mismo que ellas.

En lo que hace a la justicia distributiva, Aristóteles asume que “una forma de justicia particular y de lo justo correspondiente tiene lugar en la distribución de honores, riquezas y otras cosas” (2003: 101), y construye una compleja forma de calcularla. De la noción de justicia distributiva derivan dos ideas fundamentales. Por una parte, la justicia está asociada al acceso que tienen los ciudadanos a la riqueza socialmente producida, es decir, la justicia se sustenta en un principio material y concreto relacionado con la subsistencia y el reconocimiento social. Por otra, la justicia distributiva lleva implícito el criterio de que se accede a la justicia en tanto se es miembro de un orden social. En el caso específico de Grecia, esa pertenencia se daba a través de la condición de ciudadano pero, como se verá posteriormente, la

delictivo, tales como ajusticiamientos; la segunda, de perspectiva meramente jurídica, la esquematiza como un sistema de sanciones y castigos al interior de las comunidades, sin mayor relieve teórico (el trabajo de Idón Chivi es ilustrativo al respecto), con la finalidad de integrarla en la economía jurídica del Estado.

ciudadanía no es la única forma de acceso a la justicia, toda vez que las estructuras estatales no son la única forma de constitución de lo social.

Para el lineamiento teórico que guía este trabajo, una segunda vertiente relevante es la discusión de los autores llamados contractualistas -principalmente Hobbes, Locke y Rousseau-, desarrollada entre los siglos XVI y XVII en Europa. En el caso de Hobbes, si bien no existe una reflexión específica sobre la justicia como contenido fundamental de la ética, él inicia una discusión de grandes repercusiones referida a la contradicción entre libertad y necesidad. Esta contradicción está indisolublemente asociada a preocupaciones de fondo, como cuál es el fundamento de lo social. Locke y Rousseau profundizarán esta línea de discusión para establecer una idea igualmente valiosa: la contradicción emergente entre libertad y Estado. La idea no era completamente nueva. Ya los griegos, en la famosa tragedia *Antígona*, habían tematizado esa contradicción, pero es con los contractualistas con los que adquiere su mejor expresión al considerarse el papel que juega en ella la propiedad privada. Una vez más, aparece el tema del fundamento material.

Ya en el siglo XVIII, Hegel es un tercer autor que nos interesa considerar en tanto representa la gran síntesis de la discusión iniciada por Kant, esta es, sobre las condiciones de posibilidad de la libertad. Con Kant desaparecen del escenario de la ética las nociones de felicidad y bien común, para dar paso a la construcción de un orden social sustentado en la racionalidad. El principio de la construcción de la colectividad -y del Estado- es la autodeterminación fundada en la razón. Esta idea será duramente criticada por Hegel porque no resuelve en última instancia la contradicción entre libertad y Estado. Hegel percibe que no es posible ignorar en la construcción del orden social el tema hobbesiano de la necesidad, esto es, de las necesidades materiales de los seres humanos. De ahí su conocida reflexión en la *Filosofía del Derecho* acerca de las relaciones que entabla el ser humano con la naturaleza, de suerte que la propiedad privada adquiere una connotación más allá de la satisfacción de las necesidades humanas: es más bien la forma plena y racional de la realización de la libertad humana. Por eso afirma: “Lo racional es que Yo poseo propiedad” (Hegel, 1995: 74, parágrafo 49).

Sin embargo, todavía no queda resuelta la segunda contradicción, la que se presenta entre libertad individual y Estado. Hegel verá en la respuesta kantiana un subjetivismo encerrado en sí mismo, incapaz de dar cuenta de la construcción de lo colectivo. En ese sentido, la libertad para Hegel es autodeterminación, pero también es despliegue universal. Dicho de otro modo, él busca superar la contradicción libertad individual-libertad colectiva asumiendo la libertad como una *condición social* antes que una *naturaleza individual* sustentada en la razón (como para Kant). Aunque responde a otro contexto, para explicitar esta condición social, aquí bien puede retomarse el juego de palabras de Jean-Luc Nancy respecto a que la construcción de colectividad es simultáneamente una *sociación* (una condición coexistente que nos

es coesencial) y una *asociación* (organizaciones e instituciones) (Nancy, en: Esposito, 2003: 13). En ese orden, el Estado bien puede ser entonces “la realización de la idea ética”, como señala Hegel (1995: 210).

Lo que en todo caso interesa recuperar de Hegel es la característica relacional de la libertad: sólo se puede ser libre *con* los otros y *con* la naturaleza.

Marx retoma este criterio para llevarlo hasta su extremo. La relación con la naturaleza (circunscrita al ámbito de la propiedad privada en Hegel) no es una relación *libre* ni tiene la idílica forma del despliegue (objetivación) de la voluntad del Yo libre y soberano. Las relaciones sociales están constituidas como relaciones de dominación, por tanto, la relación que despliega el mundo del trabajo con la naturaleza es una relación enajenada. El fruto del trabajo no es aquél en el que el obrero puede reconocer el despliegue libre de su voluntad, de su creatividad y menos de su autoafirmación. Si acaso, es la objetivación de su sometimiento al capital en toda la crudeza que esto implica: el trabajador no es dueño de nada, ni siquiera de su propio trabajo. No se pertenece a sí mismo sino a otro. Por ello, el trabajo no es el ámbito donde él se construye como idéntico a sí mismo, sino donde se vacía de sí. Su libertad de acción y autoafirmación queda reducida a la satisfacción de la reproducción de la vida fuera del trabajo. De ahí la afirmación de Marx de que “lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal” (1985: 109).

Pero, tampoco el Estado es la realización de la idea ética. Todo el giro hegeliano no alcanza a atenuar lo que los contractualistas ya habían percibido: la naturaleza represiva del Estado. Lo que Marx evidencia, además de ello, es, por una parte, que el Estado no es la forma culminante de una racionalidad histórica aséptica, sino que es el espacio en que la dominación de clase puede configurar un orden social a su imagen y semejanza; por otra, que la propia existencia del Estado tiene como condición necesaria la fragmentación del cuerpo social y la enajenación de la autodeterminación individual y colectiva. La ciudadanía, entonces, no puede ser leída como la realización plena de las libertades individuales y colectivas, sino como la forma en que se consolida el sometimiento de las clases subalternas al orden instituido desde las clases e intereses dominantes, cuya objetivación es el Estado. Lo que es lo mismo, la ciudadanía no supone la socialidad sino la enajenación del poder de decisión y, por tanto, la pérdida de la capacidad de autodeterminación. De ahí que el movimiento revolucionario del trabajo, tendiente a la construcción de una sociedad comunista, busque la destrucción del poder despótico del capital consolidado en el régimen de la propiedad privada y del Estado; ello posibilitaría, en palabras de Marx, la reconstitución de lo social:

La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre social, pues sólo así existe para él como vínculo con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad

humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia natural en su existencia humana, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza. (Marx, 1985: 145-46)

Esta unidad esencial del hombre con la naturaleza en la sociedad es el fundamento constitutivo de la comunidad. Se podría alegar en contra que si bien toda comunidad es una sociedad, no ocurre igual a la inversa, pero esa simbiosis conceptual sólo es posible desde la mirada del liberalismo, no desde la de Marx. La Comuna de París es la referencia más fuerte en este sentido.

Ahora bien, en la época actual los debates en torno a la ética y a los contenidos de la justicia han renacido con fuerza, fruto de las contradicciones emergentes del desarrollo del capitalismo en las sociedades industriales y, particularmente, de la implantación del neoliberalismo como modelo económico dominante en el mundo durante las tres últimas décadas. Es el caso del debate que, con base en la *Teoría de la Justicia* de Rawls (1997), han iniciado los denominados *comunitaristas*. Lo que ese debate aporta a este análisis, entre otros elementos, es la idea de que no es posible pensar la ética únicamente como conducta moral (entonces, como pura libertad individual) sino como el fundamento mismo de la socialidad. Taylor señala al respecto que:

La libertad autodeterminada ha constituido una idea de inmenso poder en nuestra vida política. En la obra de Rousseau adquiere forma política en la noción de un Estado de contrato social fundado sobre la voluntad general, que precisamente porque se trata de nuestra libertad común no puede permitir oposición alguna en nombre de la libertad... Y aunque Kant reinterpretara esta noción de libertad en términos puramente morales, como autonomía, retorna vengativamente a la esfera de la política con Hegel y Marx. (1994:64)

La segunda idea no menos importante es la que plantea Walzer, retomando a Aristóteles, acerca de la justicia distributiva como elemento articulador de lo social.

La justicia distributiva es una idea extensa. Lleva hasta la reflexión filosófica la totalidad del mundo de los bienes... La sociedad humana es una comunidad distributiva. La idea de la justicia distributiva guarda relación tanto con el ser y el hacer como con el tener, con la producción tanto como con el consumo, con la identidad... (2004: 17)

En el fondo de este debate subyace la idea de la necesidad de reconstitución de lo social bajo principios comunitarios -por oposición a la atomización social que caracteriza a las sociedades modernas-; así como el retorno a la búsqueda de un bien común, capaz de crear horizontes de significación colectivos para el ejercicio de la libertad y la toma de decisiones -por oposición al egoísmo.

2. La comunidad aymara

Los aportes teóricos previamente reseñados nos llevan ahora a la pregunta inevitable: ¿qué es la comunidad?

En opinión de Nancy, la noción de comunidad alude a la construcción de un *nosotros*:

El *cum* [con] es lo que vincula (si es un vínculo) o lo que junta (si es una juntura, un yugo, una yunta) el *munus* del *communis* cuya lógica o carga semántica Esposito ha reconocido y desarrollado tan bien (...): el reparto de una carga, de un deber o de una tarea, y no la comunidad de una sustancia. El ser-en-común se define y constituye por una carga, y en último análisis no está a cargo de otra cosa sino del mismo *cum*. Estamos a cargo de nuestro *con*, es decir, de *nosotros*. Esto no significa que hay que apresurarse a entender algo como “responsabilidad de la comunidad” (o “ciudad”, o “pueblo”): significa que tenemos que hacernos cargo, para realizar una tarea –pero eso equivale a decir “para vivir” y “para ser”– el *con* –o el *entre*– en el que tenemos nuestra existencia, es decir, a la vez nuestro lugar o nuestro medio y aquello a lo que y por lo que *existimos* en sentido fuerte, es decir, estamos *expuestos*. (Nancy: en Esposito, 2003: 16).

Para establecer cómo es posible ese *nosotros*, Nancy diferencia la *sociación*, de lo que es la *asociación*.

Es evidente que *nosotros* existimos indisociables de nuestra sociedad, si se entiende por ello no nuestras organizaciones ni nuestras instituciones, sino nuestra *sociación*, la cual es mucho más que una asociación y es algo muy distinto de ella (un contrato, una convención, un agrupamiento, un colectivo o una colección), es una condición coexistente que *nos* es esencial. (*ídem*: 13)

La discusión acerca de lo que es la comunidad es la discusión sobre cómo es posible ese ser-en-común, pero abordarla desde la posibilidad de su universalización –al modo de Hegel– es caer nuevamente en un falso dilema. Si la *sociación* es el punto en cuestión, entonces no queda más que abordarla en términos *históricos*, esto es, como *sociaciones*: formaciones múltiples e irreductibles una a la otra. ¿Significa eso afirmar la imposibilidad de pensar que la *forma comunidad* (García Linera, 1995) es imposible de universalizar? Sí y no. En el ámbito de la dominación del capital, la comunidad representa la forma universal de la *sociación* libre, emancipada, autodeterminativa, la tendencia constitutiva implícita en la lucha del trabajo contra el capital. Pero como construcción histórico-material de esa emancipación no puede ser universal: su potencialidad radica precisamente en su irreductibilidad a una forma universal.

Con base en ese argumento, intentemos ahora una aproximación a lo que son las comunidades indígenas en Bolivia –y específicamente a las comunidades andinas por

la densidad de las relaciones sociales que las caracterizan- no sólo para reconstruir la naturaleza de su sociación -y con ella la noción de justicia como fundamento ético- sino para explorar su potencialidad en la refundación del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia, habida cuenta que la nueva Constitución Política plantea recuperar *lo comunitario* para la re-constitución de lo social.

Abordando el tema específico de la comunidad, Van den Berg señala de inicio:

La base de la cultura aymara y de la religiosidad aymara es [está] formada por la comunidad: una comunidad que no se limita a la categoría sociológica de un cierto número de personas humanas que pertenece a un mismo grupo, sino que se extiende al mundo de los difuntos, a la naturaleza y al mundo sobrenatural. (Van den Berg, H. y Schiffers, N., 1992: 293)

La caracterización de Van den Berg respecto a la naturaleza puede llamar a confusión en lo que hace a la comprensión de la comunidad, por lo que son necesarias algunas precisiones. En propiedad, se trata de la articulación de tres “mundos”: el *alax pacha*, el *aka pacha* y el *manq'a pacha* (literalmente, mundo de arriba, mundo de aquí y mundo de abajo).

El *alax pacha* indica a la vez el universo (en sentido astronómico) y el mundo espiritual; el *aka pacha*, el tiempo espacio inmediato (ahora y aquí) y la comunidad humana; y el *manq'a pacha*, la fuerza telúrica de la tierra y los recursos de la naturaleza. En otro ángulo, el *alax pacha* designa el mundo de lo sutil, el *aka pacha* el mundo en transformación y el *manq'a pacha* el mundo de lo denso. (Zaiduni, comunicación personal).

Estos tres mundos se unen en el concepto de *T'aj pacha*, que indica todo lo que *es* (no sólo todo lo que existe), independientemente de que pueda ser percibido o no. El verbo *ser* alude además a la comprensión de la totalidad no como conjunto sino como un ser con voluntad propia. Por esa razón, el *T'aj pacha* no puede ser sinónimo de universo.

Para mayor complejidad, el *T'aj pacha* comprende el *Pächa*, que refiere a la unidad de cuatro componentes: la materia, la energía, el tiempo y el espacio. También abarca a la Pachamama (literalmente la Madre Tierra), que podría definirse como el escenario de la crianza de la vida, y al Pachatata, que indica lo de arriba, lo que *envuelve* a la Pachamama (Zaiduni, comunicación personal). Se trata de un tejido de inter-dependencia en que todos los componentes (la comunidad, la naturaleza y el mundo espiritual) tienen existencia propia pero, además, igual *rango*. Esto explica inicialmente por qué, en el ámbito de la comunidad, no existe un proceso fuerte de individuación.

Para la filosofía andina, el individuo como tal es un ‘nada’ (un ‘no-ente’), es algo totalmente perdido, si no se halla insertado en una red de múltiples relaciones... una

persona aislada y des-relacionada es un ente (socialmente) muerto. Desconectarse de los vínculos naturales y cósmicos (un postulado de la Ilustración), significaría para el *runa/jaqi* de los Andes firmar su propia sentencia de muerte...El verdadero *arjé* de la filosofía andina es justamente la relacionalidad de todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe. No 'existe' (en sentido muy vital) nada sin esta condición trascendental. (Estermann, 2006: 110-111).

La densidad de esta interrelación entre la comunidad, la naturaleza y el mundo espiritual tiene, por cierto, un propósito expreso: la preservación de la vida del todo. Pero esa preservación no puede interpretarse como algo que proviene exclusivamente de una representación cosmológica y filosófica. Existe un fundamento *material* para comprender la densidad interrelacional que caracteriza la estructura comunitaria, y ella reside en la *forma colectiva de producción* y reproducción de la vida.

Cuando la unidad productiva básica ha devenido en una estructura más simple y reducida como la familia nuclear, las actividades productivas susceptibles de ser realizadas son más escasas o menos intensas, por lo que es probable un mayor impulso a entablar relaciones de colaboración productiva o de intercambio con otras comunas y unidades sociales distintas a la suya: *si estas relaciones se realizan con unidades productivas con las que se mantienen antiguas relaciones de parentesco real o ficticio que hablan de un remoto origen e historia común, estamos ante la Comunidad Agraria de esta unidad familiar* en sus distintos tipos, en la que la **producción familiar** se desenvuelve en medio de profundos lazos productivos comunales como la posesión de la tierra comunal por las distintas familias, actividades laborales unificadas, etc., lazos reproductivos materiales como las relaciones de circulación de productos entre las unidades familiares, formas de autogobierno, etc., o físicas, como la circulación de mujeres entre las distintas unidades familiares de la comunidad.

En este caso, la comunidad que engloba a las familias nucleares es un **compacto social**, un entramado complejo de relaciones productivas, asociativas, culturales, imaginativas en las que el trabajo familiar se desenvuelve y **cobra sentido social**. (García Linera, 1995: 262-263).

En ese marco cosmovisual, vamos a priorizar ahora una primera aproximación a las relaciones que se entablan en el *aka pacha*, con la finalidad de caracterizar lo que genéricamente se denominaría las relaciones sociales que hacen a la comunidad humana.

En principio, importa decir no sólo que en el mundo andino la comprensión de la vida y la historia es circular, sino que la orientación existencial del hombre andino tiene como referente el pasado y no el futuro. Figurativamente, el pasado está delante y el futuro detrás. El pasado concentra el sentido de la existencia individual y colectiva, marca la ruta del quehacer, el futuro representa lo incierto, aquello sobre lo cual no es posible decir nada porque todavía no es. Esta característica tiene

particular importancia para la comprensión de los grandes levantamientos indígenas y, en implicación directa, de las movilizaciones sociales campesino-indígenas de este siglo, porque ambos están signados por la *memoria larga* (Rivera, 1987), que alude a la significación del pasado. El hombre andino está situado en el presente pero su acción (productiva, política, etc.) se construye en orden al pasado (por ejemplo, a lo que quedó pendiente, a lo no hecho, a lo que se puede o no hacer, etc.).

En segundo lugar, el eje articulador de la convivencia social está en la filosofía del *vivir bien*, concepto y práctica a la vez que precisamente la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia retoma como noción directriz del Estado y la re-constitución de lo social. En el marco del Estado, la noción del vivir bien es todavía un significante que precisa de un significado porque no parte de una realidad existente, sino que es una realidad a construir. Esta peculiaridad no resulta tan confusa si se considera que el vivir bien quiere ser el *punte* entre un mundo occidental, capitalista, urbano, blanco-mestizo, centrado en el individuo, y un mundo no occidental, no capitalista, rural, indígena originario, y centrado en la comunidad; el puente que viabiliza la construcción del nuevo Estado Plurinacional. Por contraposición, en el ámbito de la comunidad, el vivir bien es el principio sobre el que se estructura la producción material de la vida y la regulación de las relaciones sociales y la propia normativa: la concreción de una visión y acción circular que actúa a la vez como criterio de redistribución de la riqueza socialmente producida y de reproducción del sentido de pertenencia de cada quien en la comunidad.

En tercer lugar, en lo que hace a la organización social, cabe precisar que la comunidad es la unidad social mínima dentro del mundo andino, como la célula lo es respecto a la vida. A partir de la comunidad podríamos pensar en forma “ascendente” las otras formas de articulación social en el mundo andino. Pero desde el punto de vista de la forma y el contenido de la sociación, la comunidad no es el origen del sentido de la vida individual y colectiva, sino el *ayllu*. Los *ayllus* son estructuras asociativas integradas por comunidades y ellos, a su vez, integran estructuras mayores que son las *markas*². Desde el punto de vista del territorio, los *ayllus* tienen una ocupación espacial discontinua. Murra (2004) explica que esta ocupación discontinua del espacio obedecía al principio del acceso a distintos pisos ecológicos, al modo de un *archipiélago vertical*, con la finalidad de posibilitar la producción y el intercambio de productos necesarios para la satisfacción de necesidades. Desde el punto de vista de las relaciones parentales, los *ayllus* constituían complejas redes de familias extensas, organizados por linajes. La colonización española y posteriormente la formación republicana de lo

2 Señala Yampara: “El *Ayllu* y la *Marka* son toda una institucionalidad sistémica andina, es la casa cosmológica andina, que interacciona fuerzas y energías materiales e inmateriales (espirituales), cuyos cuatro componentes básicos son: a) ordenamiento territorial, b) ordenamiento de la producción-economía, c) ordenamiento cultural-ritual y d) ordenamiento sociopolítico, dentro de ella la jerarquización de sus autoridades... los cuatro hacen la institucionalidad del *ayllu*” (Yampara, 2001: 67). Las *Markas* se dividen a su vez en dos parcialidades: *aransaya* y *wirinsaya* (Yampara, 2001; Fernández, 2000).

que hoy es Bolivia, tendieron sistemáticamente a su desestructuración, con el fin de restringir los desplazamientos geográficos de los indígenas en el mundo andino y el intercambio de productos, para consolidar la *tributación zonificada* de las comunidades, parte de la cual era la disponibilidad de mano de obra.

A la fecha, en algunas zonas de Bolivia como Potosí, Oruro, Sucre, y en menor medida La Paz, todavía existen ayllus y markas, pero la forma organizativa más extendida es la comunidad. No se puede desconocer que el proceso de 1952 -que, dicho en breve, significa la consolidación del capitalismo como modo de producción dominante- desestructuró en gran medida a las comunidades, tanto por la otorgación de títulos de forma individual (propiedad privada de la tierra)³, como por la oferta de ciudadanía⁴. Pero lo que en 1952 pudo ser percibido como una instancia de liberación, pronto mostró sus límites: el crecimiento poblacional pronto dio lugar a una acelerada fragmentación de la propiedad individual, de suerte que la autosubsistencia se convirtió en algo cada vez más difícil⁵, dando lugar a procesos migratorios a los centros urbanos, en unos casos de carácter temporal como una estrategia de sobrevivencia, y en otros de manera permanente, por tanto, de abandono de la comunidad. A la vez, el carácter colonial del Estado -que no por haber ofertado una ciudadanía de primera dejó de estar atravesado por una visión excluyente y discriminadora- hizo que los esfuerzos estatales se concentraran en apoyar la creación de una gran burguesía industrial en el oriente del país, antes que en impulsar la pequeña producción campesina. La imposibilidad práctica de la autosubsistencia condujo entonces al mundo indígena a la recuperación de algunas de las antiguas prácticas de solidaridad y reciprocidad de la comunidad ancestral, para enfrentar su cada vez más aguda pauperización. En ese marco y a lo largo de los años 60, la recuperación de la memoria larga (tener el pasado al frente), impulsada por y expresada en el discurso katarista⁶, posibilitó construir un eje de

3 Desde el punto de vista productivo, las comunidades comprenden distintas áreas: las *sayañas*, que son propiedades de uso familiar y a las que se accede en tanto se cumple un amplio y complejo sistema de obligaciones; las *aynoqas*, que son tierras productivas de uso comunal y que en el pasado podían ser asignadas a las familias en forma rotativa, y las tierras de pastoreo, que son de uso colectivo. Más adelante se desarrollarán con mayor precisión estas formas de uso de la tierra. La otorgación de títulos individuales condujo a la fragmentación de este sistema de distribución y de acceso a la tierra de la comunidad.

4 Hasta 1952 los indígenas no eran ciudadanos porque no cumplían con los requisitos establecidos por las distintas Constituciones, como ser propietarios, saber leer y escribir, tener residencia fija, etc. (Fernández, 2000). La oferta de la ciudadanía del Estado del 52 implicaba no sólo poder sufragar, sino la eliminación del pongueaje (la condición de colono al interior de las haciendas latifundistas), la propiedad de la tierra, el acceso a la educación, es decir, ser parte de una comunidad de *iguales* en los hechos. De ahí que no resulte extraño que el mundo andino, tradicionalmente sometido a una política de exclusión, discriminación y explotación (bajo el régimen de hacienda), se sumara en gran parte a la nueva oferta estatal, dando lugar a lo que se conoce como el proceso de *campesinización* del mundo indígena.

5 Esta fragmentación dio lugar a la aparición del minifundio y, posteriormente, a lo que se ha venido a llamar el surcofundio, fenómeno que alude a que las nuevas generaciones sólo tienen un surco (una línea de tierra) en una pequeña parcela para autosubsistir.

6 El katarismo surge a fines de los años 60 como una corriente político-ideológica que reivindica la lucha del mundo indígena por su liberación (DEL CAPITAL?) y revaloriza la organización económico-política del

lucha y resistencia en torno a la revalorización de la comunidad como un símbolo que, posteriormente, dio pie a una rearticulación política del mundo indígena⁷.

Un elemento central para comprender las reemergencias de la entidad étnica indígena aymara sea el estudio de las construcciones discursivas, de los relatos performativos que politizan la lengua, la cultura y la historia con capacidad de desencadenar y de articular esas condiciones de posibilidad estructural acumuladas a lo largo de décadas o siglos, y de dotarlas de sujetos políticos con capacidad de movilización. Precisamente ese es el papel que han jugado las formaciones discursivas y organizativas del indianismo-katarismo. (García Linera, 2002: 10-11)

Con base en lo expuesto, interesa llamar la atención ahora sobre esas relaciones productivas que caracterizan a la comunidad. De manera muy escueta, mencionemos dos: a) el acceso a la tierra y b) las formas de cooperación entabladas en el proceso productivo. Sobre la primera, dice Yampara:

El uso de las tierras del *ayllu* está clasificado en varias formas. Entre ellas tenemos, por una parte, la *SAYAÑA* y la *SARAQA* y, por otra, la *AYNUQA* y la *QALLPA*. Las primeras son formas de usufructo familiar, más o menos comparables con el “solar campesino” donde estaría ubicada la *JIPHINA*. Allí se encuentra la vivienda de las familias y el establo de sus ganados. El tamaño depende, sobre todo, del sector del altiplano en que se encuentre el *ayllu* y la comunidad. La *sayaña* es más familiar, aunque no deja de pertenecer a la comunidad, mientras que la *saraqa* es parcialmente comunitaria; sería sinónimo de lo que hoy se conoce como “estancia”, pero tampoco deja de ser familiar. La *aynuqa* y la *qallpa* pertenecen más al orden comunitario, pero tampoco dejan de ser del conjunto de las familias. Estas, a su vez, pueden ser: agrícolas y de pastoreo. Casi normalmente el conjunto de las *qallpas* forma las *aynuqas* agrícolas. Si éstas están temporal y transitoriamente en un período de descanso, también serán *aynuqas* de pastoreo. Esto ocurre allí donde aún no hay problema de tierras y donde se aplica el sistema rotativo de cultivos y se conoce el descanso de las *qallpas*... Esta forma de estructuración interna es diferente de la propiedad privada parcelaria y de la propiedad cooperativista estatal. Las propiedades andinas presentan una combinación mixta y asimétrica, entre lo familiar y lo comunitario, lo comunitario y lo familiar... Este sistema de combinación y de distribución mixta... también exige cumplir obligaciones, como ser la de prestar servicios al *ayllu*, a través del sistema jerárquico de turnos de distintos cargos (autoridades, presteríos, trabajos), la de cuidar y defender la integridad físico-territorial de la comunidad y el bienestar de

mundo andino. Tupaj Katari es su símbolo. Por lo demás, si bien se habla de “el katarismo”, es preciso decir que hay distintas corrientes kataristas.

⁷ Durante los bloqueos de caminos de 2000 y 2001, el núcleo denso de la movilización campesino indígena estuvo en la provincia Omasuyos del Departamento de La Paz. Desde el punto de vista político, entonces, la comunidad es una reinención. En el caso de Bolivia, el punto más alto de esa reinención fue la reivindicación de la *nación aymara* como expresión de una voluntad estatal, en el mismo período.

sus habitantes, así como la solidaridad con los *ayllus* colindantes y similares. (Yampara en: Van den Berg y Schiffers, 1992: 158-159).

Las formas de uso de la tierra varían de una zona a otra dependiendo de la cantidad de tierras que posee una comunidad. A esto hay que añadir que la distribución de la tierra no se hace por igual y, que el proceso de diferenciación interna entre las familias que integran la comunidad depende del sistema de prestación de servicios al que alude Yampara. Mencionando el caso específico de la *marka* Yaku, ubicada en el Departamento de Oruro, Fernández diferencia las siguientes categorías: a) *originarios*, quienes poseen la mayor cantidad de tierras por la prestación de servicios de sus antepasados y pertenecen de antiguo a la comunidad⁸, b) *agregados*, que son comunarios cuyas familias no hicieron una mayor prestación de servicios y por tanto no tienen mucha tierra, y c) los *forasteros* (divididos a su vez en sobrantes ó arrimantes) y *wajchas* (del quechua, sin familia ó, en este caso, sin ascendientes en la zona), integrados por gente venida de otros lugares que se estableció en los márgenes territoriales de la comunidad (Fernández, 2000: 130-131). Tal diferenciación tiene utilidad para establecer que la comunidad no es un escenario de *igualdad de hecho*. Como se puede observar, la condición de igualación presente al interior de la comunidad depende del trabajo y la prestación de servicios que cada quien brinda a la comunidad.

En lo que hace a las variadas formas de cooperación en el trabajo, es común encontrar la referencia al *ayni* y la *mink'a* entre las y los autores que investigan acerca del mundo andino. Siguiendo el trabajo de Yampara, existiría la siguiente diferenciación:

Ayni: Ayuda, cooperación sino por otra, que se paga con otra ayuda, normalmente idéntica [se desarrolla en actividades agrícolas, ganaderas u otros pero únicamente a nivel familiar].

Mink'a: Ayuda con retribución en especie, en los últimos tiempos incluso dinero [corresponde a actividades exclusivamente agrícolas o ganaderas en el ámbito familiar o comunitario].

Jayma o Phayna: Trabajo matinal; normalmente en épocas de siembra y cosecha se trabaja desde las 4 hasta las 8 a 9 de la mañana, puede ser con *Ayni* o *Mink'a* [se cumple en el ámbito familiar en actividades agrícolas, ganaderas u otros, y en el ámbito comunal en actividades agrícolas u otros, mas no ganaderas].

⁸ Es el caso de la *mita*, que Rostworowski define así: “es un concepto muy andino que se empleó para efectuar trabajos ordenados cíclicamente en un determinado momento... Esta forma andina de prestación de servicios se realizaba a diversos niveles en un mismo ayllu: para las faenas comunales, para labrar las tierras del *curaca* [autoridad] y de la *buaca* [espíritu] del lugar, pero también en ayuda del jefe de la macroetnia. Durante la hegemonía inca las tierras del Estado y las del Sol se trabajaban por medio de la *mita* y de la *minka*” (1999: 259-260). La autora diferencia, además, la *mita* agraria, la pesquera, la *mita* guerrera y la minera; también especifica la existencia de la *mita* seca y lluviosa, según las estaciones, y la *mita* diurna y nocturna.

Cbuqu: Varios trabajan para uno, este puede adoptar las formas de *Ayni* o *Mink'a* como también de la *Phayna*; la forma de retribución difiere en cada caso [procede como en el caso de la *Phayna*].

Umaraga: Todos trabajan en *Aynuqa*, pero en forma rotativa [en el ámbito familiar, corresponde a actividades agrarias y ganaderas; en el comunal, exclusivamente a la actividad agrícola].

Yanapa: Ayuda eventual al que la necesita, con retribución en especie, sobre todo en época de siembra y cosecha, también en fiestas [en el ámbito familiar, abarca actividades agrícolas, ganaderas u otros].

Sataqa: Sembrar llevando semilla en terrenos de vecinos o familiares, porque no tiene yunta [de bueyes] o porque su terreno no es suficiente ni adecuado para cierta variedad [de cultivo] [tanto en el ámbito familiar como comunal, se refiere estrictamente a la actividad agrícola]. (Yampara en: Van den Berg y Schiffers, 1992: 233).

Este conjunto de formas de cooperación constituyen lo que se ha venido a llamar la *reciprocidad* que, en el marco de la comprensión de la justicia, tiene el lugar central. Conviene aclarar sin embargo que el punto de vista con que aquí se asume ese concepto no es *esencialista*, es decir, no trata de ver la reciprocidad como un núcleo inmutable a lo largo de la historia, fundado en la naturaleza “buena” del indígena o en una comprensión puramente cosmovisiva. La reciprocidad actúa como un conjunto de relaciones sociales productivas que posibilita:

- La construcción de un horizonte común de *significación* de las relaciones desarrolladas por el individuo y la colectividad para con los otros individuos y la naturaleza.
- La construcción de una noción de bien común.
- La delimitación de la conducta en tanto establece lo que está permitido y lo que está prohibido.

Este último punto es el que interesa ahora explorar.

De acuerdo con la investigación de Fernández, en materia de delimitación de la conducta, los ayllus aymaras tienen un código riguroso que rige la conducta individual y colectiva, y en particular para juzgar y castigar la inconducta de cualquiera de sus miembros. Si la reciprocidad es el contenido fundamental de la justicia, la violación del principio -en cualquiera de sus formas- conduce al juzgamiento y posterior aplicación de una sanción. Fernández diferencia tres tipos de sanción: la moral, la social y la jurídica.

[Respecto a la sanción moral] En el derecho indígena la comunidad hace sentir a la persona tan culpable que la lleva al reconocimiento de su falta, e incluso a su arrepentimiento; es una justicia que controla hasta los espacios más íntimos de la subjetividad humana. En este sentido, si en vez de responder sólo ante la propia conciencia, se responde ante un colectivo, que exige arrepentimiento y reconocimiento de culpa, la norma moral se transforma en jurídica. (2000: 52)

[Respecto a la sanción social] En el caso de la justicia de Yaku, al igual que otras *markas*, el grupo social nuclear o extendido también se constituye en una instancia delegada de la ley; por ello, ante la transgresión de cualquiera de sus miembros, la culpa habrá de recaer sobre el conjunto, por lo que ellos mismos habrán de ser los directos responsables de la efectivización de las sanciones, pues el bien jurídico protegido es la familia, el grupo social y, en segundo plano, la persona. (*Ídem*: 53)

[Respecto a la sanción jurídica] La justicia está de esta forma institucionalizada en la asamblea comunal, especializada en conocer los “delitos mayores” o *jach'a jucha*, tales como el robo, el asesinato, el adulterio u otros, con la correspondiente aplicación de la sanción mayor. Esta institución mayor va a delegar competencias a las autoridades individuales, quienes habrán de conocer asuntos más puntuales y de índole particular o privada, conceptualizados desde la misma comunidad o *ayllu* como “delitos menores” o *jisk'a jucha*. (: 55)

La diferenciación que establece Fernández permite apreciar algunos puntos fundamentales:

- La comunidad es la instancia que vigila permanentemente la conducta de sus miembros. No se trata de alguien en particular, sino de una colectividad (que incluye el mundo de los difuntos) que sigue el quehacer diario. El principio es la observancia de las normas establecidas, lo que explica el llamado recurrente a observar una buena conducta. La justicia es un principio de orden y convivencia social.
- La finalidad de la justicia en la comunidad es reconducir la conducta a lo socialmente aceptable. El principio consiste en la recuperación del equilibrio (con la naturaleza o con la sociedad), de ahí que aún cuando se apliquen castigos y/o multas, es recurrente la firma de actas de buena conducta (Fernández, 2000: 189-211). La justicia es esencialmente restauradora.
- La administración de justicia es un acto colectivo, no de alguna autoridad en particular. Si bien es cierto que las autoridades nombradas y reconocidas por la comunidad tienen competencias de juzgamiento, *toda* la comunidad es la que juzga, sanciona y castiga, de suerte que, primero, las autoridades están subordinadas a la decisión colectiva y, segundo, la sanción en cualquiera de sus formas es de cumplimiento generalizado. La justicia es una responsabilidad colectiva.

Con estos elementos y por contraste, veamos ahora lo que en el ámbito urbano occidental se entiende por justicia comunitaria.

3. El debate en torno a la justicia comunitaria

En junio de 2004, la población pacaña se enteró con asombro del linchamiento⁹ del Alcalde de Ayo Ayo, a través de los medios de comunicación (Cfr. Periódico La Prensa y Periódico La Razón). Ayo Ayo es una localidad cercana a la ciudad de La Paz, ubicada en el altiplano pacaño. El Alcalde de esta población, Benjamín Altamirano, había sido acusado por esa época de actos de corrupción y de ejercer una política en contra de la población. La hostilidad hacia él era evidente, sin embargo, al parecer el Alcalde hizo caso omiso y persistió en su actitud, posiblemente bajo el criterio de estar amparado por las instancias legales y gubernamentales. El 15 de junio, sin embargo, fue primero secuestrado, luego torturado y, finalmente, muerto. Su cuerpo apareció en la plaza central del pueblo, al amanecer. Si bien la Policía y el Ministerio Público iniciaron investigaciones y detuvieron a presuntos autores del hecho, fue altamente llamativo que no contaran en absoluto con ayuda de la población: nadie sabía nada, nadie había escuchado nada, nadie había visto nada.

Lo insólito del acontecimiento desató por entonces una vasta polémica en torno a la justicia comunitaria¹⁰. El evidente, aunque silencioso, apoyo de la población al linchamiento del Alcalde puso en el escenario del debate el tema de si una población tenía derecho a tomar la justicia en sus manos y dar muerte a una autoridad con antecedentes de corrupción. Las distintas opiniones vertidas en ese momento podrían dividirse en tres:

1. Aquellos que apoyaron la acción de la población ante la evidencia de: a) la imposibilidad de demostrar la corrupción¹¹, b) el encubrimiento usual de las autoridades gubernamentales que cometen actos de corrupción¹², y c) la imposibilidad real de acudir al Poder Judicial pues usualmente los juicios quedan en nada o simplemente tardan tantos años que jamás se puede encarcelar a una autoridad corrupta.

⁹ El linchamiento hace referencia a la acción violenta de un colectivo social (barrio, comunidad) en respuesta a la agresión perpetrada contra ese colectivo por una o más personas. La acción violenta designa a golpes, maltratos, insultos y muerte del agresor.

¹⁰ Se habló entonces de *justicia comunitaria* en alusión a las prácticas de sanción que ejercen las comunidades aymaras en contra de sus autoridades cuando éstas incumplen con el mandato de la comunidad. Al ser Ayo Ayo una población rural -formalmente designada como ciudad intermedia-, se aplicó por extensión el término debido al origen aymara de la población del lugar.

¹¹ “La corrupción no deja factura” es un dicho frecuente en la sociedad, para indicar que quienes protagonizan actos de corrupción no suelen dejar pruebas que luego puedan inculparles.

¹² Este encubrimiento tiene sus raíces en el hecho de que, durante el período neoliberal en Bolivia, los mismos partidos que llegaban al gobierno central promovían a los candidatos a alcalde en los pueblos, de suerte que bajo el criterio de que todos eran integrantes del mismo partido, se solía ser “tolerante” con los “errores” de las autoridades menores. En el fondo, se trataba de una lógica política tradicional y perversa que establecía una complicidad mutua.

2. Aquellos que repudiaron tajantemente el hecho, bajo el argumento de que nadie puede ejercer justicia por mano propia, pues eso significa poner en entredicho el poder del Estado y el ordenamiento vigente.
3. Aquellos que si bien reconocieron los motivos legítimos de la población, y en tanto ello su derecho a sancionar a una autoridad corrupta, rechazaron el acto del linchamiento.

Cabe destacar que, después de los acontecimientos de Ayo Ayo, en una vertiente totalmente diferente, acaecieron -y aún acaecen esporádicamente- otros linchamientos en distintas ciudades del país. Se trataba ahora de vecinos pertenecientes a barrios donde habían ocurrido asaltos o violaciones. En más de una oportunidad, los vecinos organizados atraparon al agresor, lo golpearon y después lo ahorcaron o simplemente lo mataron a golpes. La Policía, en algunos casos, logró rescatar al presunto delincuente, pero en otras o llegó tarde¹³, o contempló impotente los acontecimientos ante la violencia de la gente¹⁴. Las opiniones a propósito de estos hechos fueron similares a las que surgieron acerca de Ayo Ayo.

A la fecha, el término justicia comunitaria tiene cuando menos dos acepciones: la que la identifica como el justificativo de acciones colectivas de orden delictivo y la que intenta rescatar el contenido original que la justicia pudo haber tenido en las comunidades indígenas, para integrarla en la economía jurídica del Estado. En el primer caso, se afirma:

Ante la tolerancia de la Administración actual, cuyo mandato expira el 6 de agosto del 2006, se están produciendo excesos en la conducta ciudadana. Se habla ahora de Justicia Comunitaria como si se tratara de una praxis consagrada por los usos y costumbres, como si fuera algo saludable y hasta digno de tomarse en cuenta, cuando en resumidas cuentas, al menos en el caso de Ayo Ayo, se trata de un crimen execrable con todos los agravantes y cometido con premeditación y alevosía, a mansalva y sobreseguro, es decir tipificado como un vulgar asesinato por cuestiones económicas y por el control del poder municipal en aquel malhadado *ayllu*, de tan tristes y penosos antecedentes, cuyo pasado está manchado de sangre, incluyendo la de un sacerdote católico cuyo delito fue interceder por las víctimas que iban a ser degolladas.

13 Se ha dicho con frecuencia que la Policía suele hacer la “vista gorda”, pues un delincuente menos representa para ella un problema menos. También se afirma que los policías sienten un profundo desprecio por los delincuentes. De hecho, hay denuncias de Derechos Humanos sobre los “métodos de investigación” que emplea la Policía -que van desde golpes, tortura y asfixia, hasta muerte- para lograr obtener “confesiones” cuando no pueden resolver un caso. Sin embargo, aunque existen denuncias, no existen investigaciones que corroboren y expliquen esta actitud de la Policía.

14 Los vecinos de los barrios suelen acusar frecuentemente a la Policía de “tener tratos” con los delincuentes, es decir, de que los delincuentes actúan en complicidad con los policías pues luego se reparten las “ganancias”. Esto se corrobora por los testimonios de los delincuentes, varones y mujeres, presos en las cárceles de La Paz (registro personal en la Cárcel de Mujeres de Obrajes, 1992-1997). Tal situación explica la agresividad de la gente frente a la Policía.

(Mauricio Aira en: <http://noticiasbolivianas.com/ensemble/read.php?f=1&i=6052&t=5884>)

En el segundo caso, se plantea:

“La justicia comunitaria es una manera de reconocer y poner a la práctica la justicia comunitaria, viendo las diferencias y lo positivo que es, porque es la manera de hacer conocer nuestras comunidades y pueblos que ancestralmente se ha practicado pero que ha sido discriminado”, fueron las palabras de la Ministra de Justicia Casimira Rodríguez, quien apoya la justicia comunitaria y la promoverá desde el viceministerio de justicia comunitaria, porque para la autoridad es darle la importancia a ambas justicias tanto la comunitaria como a la ordinaria, y deben de tener el mismo valor. Para la ministra, la justicia comunitaria se resuelve en pocas horas, y cualquier caso es resuelto por las máximas autoridades de la comunidad dando su sanción inmediatamente, los castigos van dependiendo de la infracción cometida y las mismas van desde un chicote o trabajos al interior de la comunidad. Según Casimira Rodríguez, es necesario distinguir la justicia comunitaria con los sucesos de Ayo Ayo, que lamentablemente no es justicia comunitaria ya que lo ocurrido en esa localidad fue un crimen.

(www.elmundo.com.bo/Secundaria.asp?edicion=24/05/2006&Tipo=Politica&Cod=4342)

De las posiciones reseñadas, es posible derivar que la justicia comunitaria, en el discurso social, está fundamentalmente vinculada con la práctica de la *administración* de justicia. En segundo lugar, identificada prioritariamente como castigo y, para mayor precisión, como castigo físico y violento que, en determinados casos, puede dar lugar al linchamiento.

Como se ha intentado demostrar en el apartado anterior, nada de esto es evidente y lo único que muestra es la enorme brecha de desconocimiento que separa al mundo urbano del mundo indígena. En el imaginario urbano, la “justicia comunitaria” es una práctica casi bárbara por dos razones: una, porque se aplica sobre el cuerpo (desde el chicotazo hasta la muerte, prácticas prohibidas en el derecho penal) y dos, porque está al margen del Estado. No resulta difícil reconocer en esa identificación la matriz discriminadora de lo indígena que atraviesa la configuración societal boliviana y que revive, en cada linchamiento, el miedo a lo indígena, identificándolo como muerte y barbarie. La alternativa a ello, por lo menos hasta la aprobación de la nueva Constitución, era incorporar al sistema jurídico estatal esta práctica.

Al respecto, corresponde puntualizar lo siguiente:

1. La justicia es un concepto mucho más amplio que el de *administración* de justicia. Si del mundo aymara se trata, la justicia tiene más bien como núcleo el concepto de *reciprocidad*, que implica un principio ordenador y significativo

de convivencia humana con la naturaleza y la sociedad, sustentado en la materialidad de relaciones sociales productivas de cooperación. Sobre esto, es imprescindible enfatizar que la justicia comunitaria no está sustentada en el principio de igualdad, tan caro a la justicia occidental, sino en la prestación de servicios. El trabajo a favor de la comunidad es el criterio que determina la pertenencia, y por ello el medio fundamental para la adquisición de derechos. Por esa misma razón, el sujeto de derechos no es el individuo sino la familia. Ella es la unidad mínima de la estructura social comunal que garantiza no sólo la subsistencia de todos y cada uno de sus componentes, sino la reproducción de una ética de solidaridad y responsabilidad colectiva.

2. En el marco de la administración de justicia al interior de las comunidades aymaras, el acento está en la reconducción de la conducta, en la superación del desequilibrio. El control social que ejerce la comunidad y la familia sobre los individuos tiene, en ese sentido, una función fundamentalmente preventiva respecto a cualquier posible inconducta. La socialidad se refuerza con esa función en la medida en que representa una voluntad individual y colectiva, puesta en juego para encauzar el libre albedrío bajo criterios de pertenencia y responsabilidad.
3. Si bien la comunidad se sustenta en el principio de reciprocidad, ello no significa la ausencia de contradicciones (por ejemplo, el robo o la violencia intrafamiliar). La existencia de tipificaciones delictivas al interior de las comunidades destruye cualquier mitificación apresurada de la vida comunal (como un orden armónico *per se*). En tanto microsociedad, habría más bien que percibir a la comunidad como un continuo crearse y recrearse, un esfuerzo permanente por mantener la cohesión frente a las tendencias disgregadoras que genera la proximidad de las ciudades y las necesidades existentes. Eso explica por qué la justicia no puede ser una función exclusiva de las autoridades comunales sino un quehacer de todos.
4. En materia de justicia correctiva, tomando el término que utiliza Aristóteles, llama la atención la importancia que tienen las actas de buen comportamiento y la búsqueda de soluciones integrales, muy por encima de la mera aplicación del castigo. También llama la atención el alcance de esa aplicación pues, en particular la sanción social, moral y eventualmente económica, llega tanto al individuo como a su familia. Esto pone en evidencia la dimensión social de la práctica de la justicia, a la vez que su carácter político puesto que lo que está en juego es la preservación del sustento de las relaciones sociales, en este caso, el principio de la reciprocidad.
5. El tema de si la muerte es parte de la justicia comunitaria tiene, por ello, una importancia relativa. No sólo porque la muerte es una práctica que también

está incluida en muchas legislaciones, sino porque no es lo que define a la justicia comunitaria. Aunque existen elementos para afirmar que esta no es una práctica ajena a las comunidades (Fernández, 2000: 221-223), también es cierto que está extraordinariamente restringida¹⁵. Por otra parte, la pena de muerte tiene como condición previa el juzgamiento público, con derecho a defensa. Nada más ajeno por esto al linchamiento, que suele estar atravesado por reacciones impulsivas y poco propensas a la argumentación. Precisamente porque en las comunidades existe una cosmovisión defensora de la vida -común en sociedades de economía agrícola- la pena de muerte es un recurso extremo que, además de aplicarse en contadas ocasiones, sólo surge ante la necesidad de preservar la vida del *todo* que es la comunidad.

A manera de conclusiones

De manera inevitable, por razones de espacio, aquí se ha hecho apenas un trazo grueso de lo que puede conceptualizarse como justicia comunitaria. Como se ha intentado demostrar a lo largo del análisis, el principio que guía esta justicia es sustancialmente opuesto a la visión liberal, moderna y occidental que caracteriza buena parte del derecho estatal. Por ello, su inclusión en la nueva Constitución Política del Estado plantea un sinnúmero de preguntas y preocupaciones acerca de la reglamentación específica que guiará su ejercicio a futuro, porque allí descasarán sin duda sus posibilidades de reproducción en mayor o menor medida.

Para la educación, y en particular para la educación superior, la justicia propia de las comunidades aymaras plantea algunos desafíos insoslayables, entre los cuales nos parece necesario destacar tres:

1. La necesidad de redimensionar la ética en la perspectiva de la transformación del Estado. Esto significa repensar la educación en sus proyecciones políticas, bajo un nuevo principio de *sociación*, una reconstitución de un *nosotros* legítimamente diverso y plural. La filosofía occidental, que es en la que se inscribe nuestra tradición académica, ha pensado la unidad del ser. Toca ahora pensar la pluralidad como principio ético, lejos de la perspectiva del contrato social, cerca más bien de la pertenencia.
2. Repensar el discurso de los derechos que atraviesa el sistema educativo. Las lecturas del mundo proyectadas en las aulas centran su construcción en el individuo como sujeto de derechos por el solo hecho de su condición de individuo nacido en una colectividad. Las éticas indígenas, y la aymara en particular, hacen del trabajo a favor de la comunidad el mecanismo generador de derechos pero también de diferenciación social, creando con ello otro principio de socialidad. Pedagógicamente, este criterio abre infinitas

¹⁵ De acuerdo con la investigación de Fernández, la pena de muerte se aplica en casos de brujería y robo.

posibilidades de formación social -principio que con frecuencia elude el sistema universitario- pero también de significación del conocimiento y el aprendizaje.

3. La recuperación de la noción de justicia comunitaria en el proceso de aprendizaje-enseñanza es un potencial para la formación democrática y de pertenencia social. El complejo de responsabilidades que implica viabilizaría el ser-en-común.

Bibliografía

Albó, X. (2003). *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA.

Albó, X. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.

Altarejos, F. (2002). *Dimensión ética de la educación* (2ª ed.). Pamplona: Universidad de Navarra.

Apel, K.O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Aristóteles (2003). *Ética Nicomaquea*. México: Editorial Tomo.

Bautista, J.J. (2007). *Hacia una Crítica Ética del Pensamiento Latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. La Paz: Filigrana.

Bautista, R. (2006). *Octubre, el lado oscuro de la Luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento*. La Paz: Tercera Piel.

Bauman, Z. (2005). *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI.

Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.) (2006). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Camps, V. (1995). *Ética, retórica y política*. Madrid: Alianza Universidad.

Chivi, I. (2007). *Justicia comunitaria. Propuestas para su tratamiento con equidad de género*. Uru Uru Marka.

Choque, R. (2005). *Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la pre-revolución nacional*. La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas PAKAXA.

- Colombres, A.** (2007). *América como civilización emergente*. La Paz: Tercera Piel.
- Condarco, R.** (1982). *Zárate, el temible "Vilca"*. La Paz: Renovación.
- Conill, J.** (2004). *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid: Tecnos.
- Del Valle, M.E.** (1990). *Historia de la rebelión de Tupac Catari 1781-1782*. La Paz: Don Bosco.
- Dussel, E.** (2008). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. Biblioteca Indígena. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Dworkin, R.** (2005). *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*. Barcelona: Gedisa.
- Echeverría, B.** (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- Esposito, R.** (2003). *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Estermann, J.** (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Estermann, J.** (2008). *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Farrel, M.** (2003). *Ética en las relaciones internas e internacionales*. Barcelona: Gedisa.
- Fernández, M.** (2000). *La ley del Ayllu. Práctica de la jach'a justicia y jisk'a justicia (Justicia Mayor y Justicia Menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.
- Foucault, M.** (1987). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI.
- Gamio, G.** (2007). *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- García Linera, A.** (1995). *Forma Valor y Forma Comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Chonchocoro-Bolivia: s/e.
- García Linera, A.** (2002). "La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aymara" En: *Fe y pueblo desde los movimientos indígenas/campesinos*.

Revista teológica y pastoral del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, N° 2. La Paz: ISEAT/Plural Editores.

García Linera, A. (2005). *La lucha por el poder*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

García Linera, A. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo Libros.

Guamán Poma de Ayala, F. (1992). *El Primer nueva corónica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI.

Hegel, G.W.F. (1987). *La Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.

Hegel, G.W.F. (1995). *Filosofía del Derecho*. México: Juan Pablos Editor.

Hurtado, J. (1986). *El Katarismo*. La Paz: HISBOL.

Inca Garcilaso de la Vega (1958). *Comentarios Reales (Selección)*. Lima: Ediciones del Ministerio de Educación Pública.

Kant, I. (1939). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Perlado.

Katz, M.S., Noddings, N. y Strike, K.A. (2002). *Justicia y cuidado. En busca de una base ética común en educación*. Barcelona: Idea Books.

Kern, L. y Müller, H. (comps.) (2000). *La justicia: ¿Discurso o Mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*. Barcelona: Gedisa.

Klein, H. (1993). *Haciendas y Ayllus en Bolivia, ss. XVIII y XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Tres Tomos.

Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.

Locke, J. (2000). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.

Lozada, B. (2007). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: CIMA.

Mackie, J.L. (2000). *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa.

Mariátegui, J.C. (1969). *Defensa del marxismo*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J.C. (1987). *Ideología y Política*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J.C. (1988). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

- Marx, K.** (1978). *La Guerra Civil en Francia*. Pekín: Ediciones Lengua Extranjeras.
- Marx, K.** (1982). *Progreso técnico y desarrollo capitalista*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 90.
- Marx, K.** (1985). *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K.** (1989). *Cuaderno Kovalevsky (Extractos)*. s/l.: Ofensiva Roja.
- Marx, K. y Engels, F.** (1977). *Líneas fundamentales de la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Barcelona: Grijalbo. Dos Tomos.
- McAdam, D., McCarthy, J. y Zald, M.** (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*.
- Milla, C.** (2003). *Ayni. Semiótica andina de los espacios sagrados*. Lima: Asociación Cultural Amaru Wayra.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos** (1997). *Los aymaras de Machaca, Provincia Ingavi, Cantón Jesús de Machaca. Comunidades Sullcati-Khonkbo*. Colección Justicia Comunitaria, N° 1. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos/Banco Mundial.
- Molina, R. y Albó, X. (coords.)** (2006). *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz: Sistema de las Naciones Unidas en Bolivia-PNUD.
- Montes, F.** (1999). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Armonía.
- Murra, J.** (2004). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Nicolas, V., Fernández, M. y Flores, E.** (2007). *Modos originarios de resolución de conflictos en oueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: Fundación UNIR.
- Observatorio Social de América Latina** (2007). *Debates: ¿Refundar el estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios. Análisis de casos: El proceso de la Asamblea Constituyente en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ollman, B.** (1975). *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ortiz, A.** (1973). *De Adaneva a Inkarrí*. Lima: Retablo de Papel.
- Pacheco, D.** (1992). *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: HISBOL/MUSEF.

- Peña, A.** (2004). *Poder judicial comunal aymara en el sur andino*. Colombia: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- Pérez, E.** (s/d). *Warisata*. (s/d).
- Piñón, F. y Rentería, J.** (coords.). (2000). *Ética y política: entre tradición y modernidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Platt, T.** (1976). *Especios y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: CIPCA.
- Platt, T.** (1982). *Estado boliviano y Ayllu andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Platt, T.; Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O.** (2006). *Qaraqara – Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV – XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural Editores/ University of St Andrews/University of London/Inter American Foundation/ Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- Prada, R.** (2008). *La subversión indígena*. La Paz: PISTEUMA.
- Rawls, J.** (1997). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Rivera, S.** (1986). *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: HISBOL.
- Rostoworowski, M.** (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostoworowski, M.** (2005). *Ensayos de Historia Andina I*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rubel, M.** (1970). *Páginas escogidas para una ética socialista*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Dos Tomos.
- Salmón, J.** (1997). *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*. La Paz: Facultad de Humanidades de la UMSA/PLURAL Editores.
- Sandel, M.** (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Stern, S.** (1990). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Szeminski, J.** (1993). *La utopía tupamarista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.
- Tapia, L.** (2008). *Una reflexión sobre la idea de un Estado plurinacional*. La Paz: OXFAM.

Tejeiro, J. (2007). *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico cultural aymara en Bolivia*. La Paz: Plural Editores/PIEB.

Temple, D. ((2003). *Teoría de la reciprocidad. La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos*. La Paz: Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra la Pobreza/Cooperación Técnica Alemana. Tomo I.

Temple, D. ((2003). *Teoría de la Reciprocidad. La Economía de reciprocidad*. Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra la Pobreza/Cooperación Técnica Alemana: La Paz. Tomo II.

Temple, D. ((2003). *Teoría de la reciprocidad. El frente de civilización*. Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra la Pobreza/Cooperación Técnica Alemana: La Paz. Tomo III.

Thompson, D. (1999). *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*. Barcelona: Gedisa.

Thomson, S. (2007). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Van den Berg, H. y Schiffers, N. (comps.) (1992). *La cosmovisión aymara*. La Paz: UCB/HISBOL.

Vargas, J. (2003). *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. La Paz: CIDES-UMSA/CIPCA/Fundación Tierra/CEJIS/G-DRU/Ayuda en Acción/AIPE/Secretariado Rural Perú Bolivia/DANIDA/DFID/PLURAL Editores.

Walzer, M. (2004). *Las esferas de la justicia*. México: FCE.

Yampara, S. (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*. El Alto: UPEA/INTI-ANDINO/CADA.

Yampara, S. y Temple, D. (2008). *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto: Qamañ Pacha/Fundación Qullana Suma Qamaña.

Zavaleta, R. (comp.) (1983). *Bolivia, Hoy*. México: Siglo XXI.

Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.