

Juktawan mana juchachakunaykipaq

(Para que no vuelvas a equivocarte más)

Representaciones sociales de la justicia indígena originaria campesina en contextos escolares de la zona andina de Cochabamba: caso Morochata



Sonia Castro Escalante (Coordinadora)
Jimmy Delgado Villca
Luis Moya Salguero
Mireya Sánchez Echevarría
Marbin Mosquera Coca

Juktawan mana juchachakunaykipaq (Para que no vuelvas a equivocarte más)

Representaciones sociales de la justicia indígena originaria campesina en contextos escolares de la zona andina de Cochabamba: caso Morochata

Sonia Castro Escalante (Coordinadora)
Jimmy Delgado Villca
Luis Moya Salguero
Mireya Sánchez Echevarría
Marbin Mosquera Coca

Universidad Mayor de San Simón

Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Directora: Sonia Castro Escalante
Campus Central, frente a Plaza Sucre
Teléfono 4- 4543013
Correo electrónico: iihce@hum.umss.edu.bo
Página Web: <http://www.hum.umss.edu.bo/instituto>
Casilla: 992
Cochabamba—Bolivia

Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Directora: Ivana Dubravcic Téllez
Campus Central, calle Sucre, entre Av. Oquendo y Plaza Sucre
Teléfono 4227509
Correo electrónico: derecho@umss.edu.bo
Página Web: www.der.umss.edu.bo
Fax: (591-4) 4259278
Cochabamba — Bolivia

© Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
© Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Primera edición, 2013
Depósito Legal: 2-1-95-13P.O.
ISBN: 978-99954-2-724-5

Ilustración de la portada: *"Amor seco"*, de Alejandro Ivar Motiño Ramírez
Diseño de la portada: Bismar Chávez
Diagramación y cuidado de edición: Luis Moya Salguero
Coordinación de la investigación y edición: Sonia Castro Escalante

Reservados todos los derechos. No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Impresión: Talleres de Gráfica "J.V." Editora. Colombia N° 617
Impreso en Bolivia

Universidad Mayor de San Simón

Rector : Lucio Gonzales Cartagena
Vicerrector : Waldo Jiménez Valdivia
Director de la DICyT : Guillermo Bazoberry Chaly

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Decano : Greby Rioja Montaña
Directora Académica : María Kathia Cladera Portugal

Comité editorial:

Patricia Alandia Mercado, lingüista
Mario Barraza Badarán, psicólogo
Silvana Campanini Tejerina, lingüista
Fernando Galindo Céspedes, sociólogo
Teresa Marzana Téllez, psicóloga
Pedro Plaza Martínez, lingüista
Ruth Quintanilla Gonzales, psicóloga
Gunnar Zapata Zurita, comunicador social
Emmanuelle Piccoli, antropóloga. Universidad de Lovaina, Bélgica

Investigadores:

Sonia Castro Escalante
Jimmy Delgado Villca
Marbin Mosquera Coca
Luis Moya Salguero
Mireya Sánchez Echevarría

Auxiliares de investigación:

José Humberto Ávila Uniona
Pedro Bascopé Jaimes
Luisa Bilbao Vignaud
Ronald Cama Crispín
Roly Lázaro Cari
Ana Esther Mamani Colque
Lina Saldaña Rojas

Colaboradores:

Roberto Carlos Callisaya Mamani
Ángela Coro Bolaños
Dennis Peñarrieta Leño
Zaida Román Choque
Edwin Taqui Pacara

Agradecimiento

La Dirección y el equipo del Instituto de Investigaciones, por haber facilitado la realización de la presente investigación, expresan su agradecimiento a:

Directores de la Gestión 2011

- Profesor Joaquín Toco Yucra, Director Distrital de Educación de Morochata.
- Profesor Pastor Ordóñez Aguilar, Director de la UE Gíldaro Antezana, de Chinchiri, a su plantel docente y alumnado.
- Profesor Juan de Dios Salas Rodríguez, Director de la UE René Barrientos, de Piusilla, a su plantel docente y alumnado.
- Al plantel docente y alumnado de la UE 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 UE Mariano Baptista, a su plantel docente y alumnado.
- Profesora Marlen Colque Segovia, Directora de la UE René Barrientos, a su plantel docente y alumnado.
- Profesor Freddy Alegre Triveño, Director de la UE Gíldaro Antezana, a su plantel docente y alumnado.

En especial, a:

- Prof. Benito Gutiérrez, UE René Barrientos.
- 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 Piccolli, Ph. D. Investigadora de la Universidad de Lovaina—Bélgica.

El desarrollo de la presente investigación y la publicación de este libro han sido posibles gracias a la cooperación del Consejo Interuniversitario de Universidades Francófonas de Bélgica/Comisión Universitaria para el Desarrollo (CIUF-CUD).

Las ideas expuestas en los artículos son de responsabilidad de los autores y no expresan necesariamente las opiniones del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Prohibida su venta

Contenidos

Preámbulo	11
Introducción	13
CAPÍTULO 1	21
Contextualización de la región de Morochata (<i>Sonia Castro Escalante</i>)	21
Un necesario escenario territorial	21
Introducción	21
1. Breve descripción geográfica	22
1.1. Geografía que concita interés de propios y extraños	23
1.2. Geografía y recursos naturales	26
1.2.1. Privilegio de la naturaleza	26
1.2.2. Amenazas de la naturaleza y la acción humana	27
2. Reseña histórica	28
2.1. Pasado precolombino (que el presente destruye)	28
2.2. La Colonia: Inicio del despojo	30
2.3. Luchas independentistas en la Republicueta de “Hayopaya”	31
2.4. La República y la estructura hacendal: Consolidación del despojo	33
2.5. La reconquista de la tierra: “Ya nunca jamás pongos”	34
2.6. La República “neoliberal”	38
2.7. El nuevo milenio y las metas incumplidas	38
3. Organización política: Un territorio en proceso de construirse	40
4. Instituciones públicas	40
Conclusiones: Un contexto activo para la construcción de representaciones sociales	42
Bibliografía	43
Anexo	46
CAPÍTULO 2	47
Estudiantes de Morochata: una aproximación socioeducativa (<i>Jimmy Delgado Vilca</i>)	47
Introducción	47
1. Jóvenes en Bolivia	48
1.1. Educación	48
1.2. Salud	49
1.3. Trabajo, ingresos y gastos	50
1.4. Pobreza	51
1.5. Participación política y social	51
2. Jóvenes de las comunidades rurales de Cochabamba	52
2.1. Jóvenes rurales	52
2.2. Jóvenes en situación de moratoria social	54
2.3. Jóvenes y sistema escolar en zonas rurales	55

2.4. Jóvenes y consumo cultural.....	55
3. Jóvenes del municipio de Morochata.....	57
4. Construcciones juveniles identitarias.....	59
4.1. Sistema escolar.....	59
4.2. Escenarios sociales en los cuales se desenvuelven los jóvenes.....	65
4.3. Actividades de tiempo libre de los jóvenes.....	67
4.4. Quiebre generacional: entre lo comunal y lo individual.....	68
Conclusiones.....	73
Bibliografía.....	75

CAPÍTULO 3.....77

Representaciones sociales de los jóvenes del municipio de Morochata sobre la justicia indígena originaria campesina (Mireya Sanchez Echevarría).....77

Campos de representación sobre la justicia indígena originaria campesina.....77

Introducción.....77

1. El campo de representación.....78

1.1. Identificación y organización de elementos de las representaciones sociales sobre justicia comunitaria: enfoques y métodos.....78

1.1.1. Métodos interrogativos: determinación de la organización de los contenidos de las representaciones sociales.....78

1.1.2. Método asociativo: determinación del núcleo central y los elementos periféricos.....85

1.1.3. Identificación del núcleo, dimensiones y elementos periféricos de las representaciones sociales de justicia comunitaria.....87

2. Núcleo central, elementos periféricos y funciones de la justicia comunitaria.....89

2.1. Representación de la comunidad: espacio territorial y simbólico vivencial de la justicia comunitaria.....88

2.2. El sistema normativo. Las normas, reglas y leyes de la comunidad.....90

2.3. El sistema regulador. Sanciones y castigos.....94

2.4. Reflexiones sobre las representaciones de la justicia comunitaria.....98

Conclusiones.....103

Bibliografía.....106

Anexos.....108

Prácticas sociales y significados de la justicia indígena originaria campesina (Mireya Sanchez Echevarría).....109

Introducción.....109

1. Las autoridades: su representación comunitaria.....110

1.1. El dirigente.....111

1.2. El corregidor.....113

1.3. El alcalde comunal.....115

1.4. La Policía.....117

1.5. Procedimientos en la justicia comunitaria.....120

1.6. La denuncia.....120

1.7. Levantamientos de pruebas o “averiguación”.....	120
1.8. Citación por las autoridades a las partes interesadas.....	121
1.9. Reunión o asamblea: relevancia del diálogo.....	121
2. Decisión comunitaria del castigo o sanción.....	124
2.1. Firma del acta.....	124
2.2. Otorgación del castigo o sanción y su agradecimiento.....	125
2.3. Ritual de “perdonamiento”.....	126
Conclusiones.....	126
Bibliografía.....	127

Representaciones juveniles sobre la justicia comunitaria (Luis Moya Salguero).....129

Introducción.....129

1. Realidad psicosocial de la “justicia comunitaria” en los jóvenes.....131

1.1. Unidad Educativa “Gildaro Antezana” de Chinchiri.....133

1.2. Unidad Educativa “Mariano Baptista” de Morochata.....135

1.3. Unidad Educativa “René Barrientos” de Piusilla.....137

2. Lógicas de los niveles semánticos.....139

3. Una teoría popular juvenil sobre la justicia comunitaria.....142

4. “Para que no lo vuelvas a hacer”: conclusiones sobre la reincidencia.....146

Bibliografía.....149

Vertientes de la formación del pensamiento moral (Luis Moya Salguero).....150

Introducción.....150

1. Los emblemas de la autoridad.....150

2. La justicia de los abuelos.....152

3. “Autoridades... más mejores”.....154

4. El pacto.....155

5. El mercado y la comunicación.....156

6. Construcciones en el contexto de la migración.....157

7. Una moral comunitaria: conclusiones.....160

Bibliografía.....161

CAPÍTULO 4.....163

De abuelos a nietos: continuidad y tensiones en las representaciones sociales sobre justicia indígena originaria campesina de los jóvenes del municipio de Morochata (Marbín Mosquera Coca).....163

Introducción.....163

1. Construcción de una conciencia social acerca de la justicia indígena originaria campesina en Morochata.....165

1.1. El tiempo de los “patrones”: la (in)justicia “hacendal”.....166

1.2. Visibilización operativa de la justicia indígena.....168

1.3. Evocaciones al tiempo de la justicia hacendal.....171

1.4. Nostalgia paradójica de la severidad de las sanciones.....173

2. La valoración de los jóvenes hacia la justicia indígena originaria campesina.....173

2.1. Transmisión de valores jurídicos como herencia cultural	174
2.2. La participación comunitaria: valor subyacente en la resolución de conflictos	175
2.3. El respeto como valor normativo para la convivencia social	177
3. Tensiones simbólicas en la significación del castigo: "Para que no te vuelvas a equivocar"	180
4. Los principios orientadores de la representación de la justicia indígena originaria campesina	182
4.1. Ausencia, adaptación y emergencia de actores en la justicia indígena	182
4.2. Continuidad y reinención de los problemas comunales	184
4.3. Sanciones como herencia y adaptación intercultural	187
Conclusiones	190
Bibliografía	193
Anexos	194
CAPÍTULO 5	197
Jóvenes en escenificaciones teatrales de justicia indígena originaria campesina (<i>Sonia Castro Escalante</i>)	197
Introducción	197
1. El enfoque procesual en la "narración inductiva"	198
1.1. La escenificación teatral como expresión de representación social	200
1.2. El conflicto moral entre "lo que es deseable hacer" y "lo que no se puede hacer"	201
2. Descripción de los jóvenes actores y sus dinámicas sociales	202
2.1. Conformación etaria de los jóvenes de Morochata	203
2.2. Dinámicas sociales de los jóvenes	204
3. La normatividad social en el ámbito de lo privado	209
3.1. La ruptura del equilibrio por infidelidad conyugal	209
3.1.1. La familia y la ruptura del equilibrio	211
3.1.2. La comunidad frente a la ruptura del equilibrio	212
3.2. La administración del pluralismo jurídico	212
3.2.1. El inicio de las citaciones	212
3.2.3. La sentencia	216
3.2.4. La reintegración (o no) del infractor en el tejido social de la comunidad	216
3.3. Rol protagónico de los jóvenes	218
3.3.1. El rol de los hijos mayores	218
3.3.2. El y la joven ante una contingencia moral	219
4. La normatividad social en el ámbito de lo público	222
4.1. La ruptura del equilibrio de la normatividad por robo de ganado	222
4.1.1. El ambiente familiar	223
4.1.2. El hecho <i>in fraganti</i>	223
4.2. La administración del pluralismo jurídico	224
4.2.1. El interrogatorio preliminar	224

4.2.2. La comparecencia de los padres	225
4.2.3. El resarcimiento de daños, a cuenta de los padres	225
4.2.4. La sentencia: "Un castigo te vamos a dar para que nunca más..."	226
4.2.5. La reintegración del infractor en el tejido social de la comunidad	228
5. ¿Se corresponden las representaciones sociales de los jóvenes con las prácticas de la justicia indígena originaria campesina?	229
Conclusiones	231
Bibliografía	234
Anexos	236

CAPÍTULO 6	237
El sistema de la justicia ordinaria y el pluralismo jurídico (<i>Luis Moya Salguero</i>)	237
Introducción	237
1. Ideológico y epistemológico	237
2. Justicia ordinaria y la justicia indígena originario campesina	239
3. El sistema de justicia	239
4. Dinámica de la justicia indígena y Ley del pueblo	241
4.1. Las transgresiones	244
4.2. Pautas en los procedimientos	246
Conclusiones	248
Bibliografía	249

Una teoría psicosocial de la comunidad (<i>Luis Moya Salguero</i>)	251
Introducción	251
1. Articulación: territorio, colectividad e identidad	251
1.1. Los conceptos previos	251
1.2. Elementos de una definición	252
1.3. Comunidad y metáfora nacionalista	254
1.4. El "otro" como referencia de la realidad	255
2. Comunidad y construcciones subjetivas	256
2.1. Como una inteligencia social	257
2.2. Tiempo subjetivo y acto de justicia	258
3. La comunidad como elemento inseparable de la justicia	259
4. Comunidad y equilibrio	259
4.1. El mito del equilibrio perdido (1er. momento)	260
4.2. Rupturas y procesos de hibridación (2do. momento)	264
A manera de conclusiones: el poder, cosas hechas y cosas dichas	267
Bibliografía	270

Registro fotográfico	273
----------------------------	-----

Preámbulo

La Universidad Mayor de San Simón, consciente de la importancia del aporte académico de buscar las respuestas entre la propia población que es partícipe de las dinámicas sociales tanto regionales como nacionales, se planteó la indagación de qué es la justicia indígena originaria campesina y cómo se la administra desde el accionar de sus protagonistas, los pueblos indígena campesinos. En ese propósito, dos institutos y un centro de investigación se propusieron la culminación de una investigación conjunta que integre la diversidad de sus miradas y vivencias epistemológicas. Esos son, como centro principal, el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas (IIJP) y el Centro de Investigaciones de Ciencia Política (CICP), de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, y como Centro Asociado, el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (IIHCE).

Se tuvo como inicio de partida el año 2010, ocasión en que el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas, en la gestión de Jaroslava Zápotocká de Ballón, y el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en la gestión de Ruth Quintanilla Gonzáles, ganaron la convocatoria promovida por la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica (DICyT), para llevar a cabo a lo largo de un trienio —2010, 2011 y 2012— el Proyecto *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*, en la línea de Interculturalidad. A continuación, se añadiría el Centro de Investigación de Ciencia Política, también perteneciente a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, a cargo de Antonio Mayorga Ugarte.

El desarrollo de la investigación se realizó durante la actual gestión de Ivana Dubravčić Téllez, directora del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas (IIJP), y la gestión de Sonia Castro Escalante, directora del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (IIHCE), encargándose de la coordinación del proyecto, en su fase temprana, Williams Coca Terrazas, y posteriormente Wilson Oliden Zúñiga.

Como punto de partida, los dos institutos y el centro de investigación asumieron el objetivo general que señalaba el norte del estudio: “Analizar la dinámica de los encuentros y desencuentros, tensiones y contradicciones culturales en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina, casos de Tribunales de Justicia y comunidades de la zona andina del departamento de Cochabamba, para proponer lineamientos de una formación intercultural de los operadores de justicia”.

Los objetivos específicos del proyecto conjunto fueron los siguientes:

- Describir el contexto sociocultural relacionado con cada una de las prácticas de justicia.
- Re-conocer los diferentes discursos sociales y de prácticas de justicia, sean formales o indígena originaria campesina.
- Caracterizar la hermenéutica tanto de la constitución de los tribunales de sentencia y de la justicia indígena originaria campesina.

- Analizar la dinámica de grupo que se desarrolla en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina.
- Proponer lineamientos para una formación de operadores de justicia orientada hacia la interculturalidad.

No obstante, en razón de enriquecer la investigación con las diversas miradas disciplinares y epistemológicas, cada uno de los institutos y centros participantes se enfocó en algunos de los objetivos específicos que mejor se adecuaban a sus respectivos campos de estudio, en lo que se denominó *sub-proyectos de investigación*. En concreto, el IIHCE desarrolló el sub-proyecto “Representaciones sociales de la justicia indígena originaria campesina en contextos escolares de la zona andina de Cochabamba: caso Morochata”.

A la conclusión de la investigación, expresamos nuestro agradecimiento al Consejo Interuniversitario de Universidades Francófonas de Bélgica/Comisión Universitaria para el Desarrollo (CIUF-CUD), puesto que sin su apoyo financiero no hubiera sido posible la realización ni publicación de la presente investigación. Asimismo, agradecemos el acompañamiento de Emmanuelle Piccoli, antropóloga de la Universidad de Lovaina, quien, en sus varias visitas a la ciudad de Cochabamba y por vía virtual, nos brindó valiosas orientaciones metodológicas.

Sonia Castro Escalante

Introducción

Los pueblos indígenas, originarios y campesinos, a lo largo del tiempo, habían mantenido sus prácticas jurídicas ancestrales, en apego a la concepción de un orden cósmico como fundamento axiológico o de valores al que debe ajustarse toda conducta individual y social de una determinada comunidad. Concebida de ese modo holístico, la aplicación de la justicia plural e indígena se caracterizó por constituirse en un mecanismo sencillo y ágil para la solución de conflictos, frente a una justicia ordinaria inaccesible y ajena a la cosmovisión indígena, que se erigía además como un monismo jurídico. Como corolario de una larga búsqueda de reconocimiento de la justicia indígena, los movimientos sociales indígenas en Bolivia consiguieron que la Nueva Constitución Política del Estado, de 7 de febrero de 2009, reconozca en igualdad de jerarquía a la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina, con lo que se abrió un nuevo capítulo en la historia de Bolivia.

No obstante, dicho reconocimiento de la justicia indígena originaria campesina levantó la susceptibilidad y el temor entre vastos sectores de la población de estarse aprobando constitucionalmente un retroceso jurídico a tiempos de barbarie y primitivismo, puesto que se la entendía por la aplicación de la justicia por mano propia, del ajusticiamiento sin el debido proceso y de la vulneración de los derechos consagrados en las sociedades civilizadas.

En ese contexto de desconfianza ciudadana, el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (IIHCE) se formuló la necesidad específica de contribuir al debate y discusión del reconocimiento intercultural de la justicia indígena originaria campesina desde el campo de la psicología social y la educación formal, con el propósito de brindar espacios de reflexión que nos acerquen a la comprensión del pluralismo jurídico. Para ello, el sub-proyecto de investigación del campo de las Humanidades, de autoría de la investigadora principal¹, deliberadamente omitió la complejidad del derecho positivo —toda vez que ninguno de sus integrantes procedía del campo jurídico— y se centró en el derecho indígena originario campesino —de igual complejidad o más, si cabe—, a partir de las subjetividades que de él emanan, con el título *Representaciones sociales de la justicia indígena originaria campesina en contextos escolares de la zona andina de Cochabamba: caso Morochata*.

Por tanto, el propósito del presente estudio fue indagar, organizar y analizar qué subjetividades psicosociales circulan entre los adolescentes de la región de Morochata, de la provincia de Ayopaya, quienes, a modo de bisagra cultural, están entre las prácticas comunitarias de sus padres, pero también, entre las prácticas individualistas y posmodernas de un contexto occidental por su inserción con la escuela.

Para aproximarnos a lo que intuíamos como una dualidad vivida por los estudiantes —por una parte, entre su capital simbólico que concibe como vital el equilibrio cósmico entre el ser humano, la comunidad y la naturaleza y, por otra, entre las nuevas vivencias por su acceso a un contexto escolarizado— nos propusimos el abordaje

1. El sub-proyecto de investigación fue presentado por Castro ante un jurado calificador compuesto por Jaroslava Zápotocká de Ballón, Roberto Fernández Terán y Teresa Marzana Téllez, en el marco de la convocatoria para selección para docentes investigadores para el IIHCE en mayo de 2010 y aprobado unánimemente. Fue implementado en su totalidad en el tiempo correspondiente a la presente investigación.

desde la propuesta teórica de las representaciones sociales, propio del enfoque de la psicología social.

A partir de ese abordaje teórico, el desafío fue indagar si los jóvenes campesinos reconstruían en su sistema cognitivo los valores propios de su contexto social e ideológico, plasmados en la aplicación de la justicia indígena originaria campesina. Por lo tanto, nos planteamos desentrañar, desde las aulas, las representaciones sociales alrededor de las cuales los estudiantes han articulado sus opiniones, saberes, creencias, etc., acerca del objeto de estudio, en el entendido de que, cuando las personas hacen referencia a los objetos sociales, los clasifican, los explican y, además, los evalúan, sea negativa o positivamente. Indagar esos procesos y esas estructuras nos aproximaría a su “visión” de mundo y a la construcción de la realidad social.

Del proyecto conjunto que desarrollaron los dos institutos de investigación, el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas y el IIHCE, nos incumbían tres objetivos específicos, a saber:

- Describir el contexto sociocultural relacionado con la justicia indígena originaria campesina.
- Re-conocer los diferentes discursos sociales y de prácticas de justicia indígena originaria campesina.
- Analizar la dinámica de grupo que se desarrolla en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina.

En procura de buscar las respuestas a estos objetivos, se eligió como unidad de estudio la región de Morochata, segunda sección de la provincia de Ayopaya —por ser representativa de la zona andina del departamento de Cochabamba—, y como unidad de análisis se dirigió la mirada hacia las jóvenes generaciones quienes, como queda dicho, están entre las prácticas comunitarias de sus padres, pero también, entre las prácticas posmodernas de un contexto occidental por su inserción a la escuela. De modo específico, se seleccionaron tres unidades educativas en razón de su factibilidad, debido a la existencia de servicio de transporte público y relativa cercanía de los centros urbanos². El alcance espacial fue de dos años de trabajo de campo, durante las gestiones escolares de 2011 y 2012.

La cuestión que nos planteamos fue: ¿Qué representaciones sociales circulan entre los adolescentes pertenecientes al ciclo de secundaria de la región de Morochata con relación a la aplicación de la justicia indígena originaria campesina en base, por una parte a sus propias vivencias y la de sus padres y, por otro, a las prácticas individualistas y posmodernas de un contexto occidental por su inserción con la escuela?

Para intentar buscar las respuestas a esa interrogante, el objetivo general del presente estudio fue: “Analizar qué representaciones sociales circulan entre los adolescentes escolares de la región de Morochata de los procesos de comunicación de tradición oral y del pensamiento social con relación a la justicia indígena originaria campesina”.

Los objetivos específicos fueron los siguientes:

- Describir el contexto sociocultural relacionado con los sujetos de estudio.
- Analizar el fondo cultural acumulado en el grupo a lo largo de su historia familiar y los mecanismos de anclaje y objetivación de la dinámica de las representaciones sociales.
- Relacionar y jerarquizar el campo de representación de justicia comunitaria, identificando el núcleo central determinando qué se sabe, qué se cree, cómo se interpreta y qué se hace.
- Reconocer las condiciones de producción en que emergen; las condiciones de circulación y las funciones sociales que cumplen las representaciones sociales entre los jóvenes.

En cuanto al diseño metodológico, cabe señalar que el estudio de las representaciones sociales no privilegia ningún método ni técnica en particular, debido a que la complejidad del fenómeno representacional legitima combinar enfoques o perspectivas teóricas, de un modo complementario que permita su articulación y su abordaje metodológico multidimensional. Por tanto, los métodos que se han utilizado en el presente estudio han sido el enfoque estructural y el enfoque procesual —en ese orden—, pertenecientes al Interaccionismo Simbólico. Aunque ambos enfoques significan una manera diferente de apropiarse de la realidad social, se ha intentado evitar una falsa dicotomía entre ellos, pero, colocando el énfasis en la investigación cualitativa.

Si bien el presente sub-proyecto de investigación partió de un diseño de autoría individual, la elaboración de los instrumentos contó con la riqueza de la construcción colectiva de todo el equipo de investigadores del IIHCE³. Sin perder de vista en ningún momento la brújula del diseño metodológico previamente establecido, el enfoque estructural nos permitió aproximarnos con un cuestionario elaborado a partir de otro previamente aplicado en inicio a una población que nos sirvió de elemento validador: de tercero a sexto grado de secundaria de una de las unidades educativas⁴. Con la debida reformulación y ajuste, el cuestionario nos permitió delimitar con mayor precisión a nuestros actores, que finalmente fueron los estudiantes de los dos últimos cursos del ciclo secundario, de las unidades educativas “Mariano Baptista” de la central regional de Morochata; “René Barrientos”, de la subcentral regional de Piusilla, y “Gildaro Antezana”, de la central regional de Chinchiri, todas pertenecientes a la segunda sección de Morochata. En razón de no haber un número excesivo de estudiantes, se optó por la técnica del muestreo por conveniencia, consistente en la participación de todo el alumnado de los cursos quinto y sexto de secundaria de las tres unidades educativas mencionadas, en un número de 89 jóvenes, varones y mujeres.

El cuestionario se lo organizó en cinco ítems de preguntas de selección múltiple de una o tres opciones, en círculos concéntricos que partieron de lo personal a lo social: el ámbito personal; colegial; familiar, comunitario y la pluralidad jurídica⁵.

3. En la fase correspondiente al trabajo de campo, el equipo de investigadores estuvo compuesto por la investigadora principal, David Aranibar, Jimmy Delgado, Marbin Mosquera y Mireya Sánchez, como docentes investigadores, y Pedro Bascope, Dennis Peñarrieta, Lina Saldaña y José Ávila como auxiliares de investigación o adscritos.

4. De tercero a quinto de secundaria de la UE “Mariano Baptista”, de Morochata.

5. Los cinco ítems fueron:

Tu persona, indagándose los datos generales como edad, sexo, comunidad de procedencia, movilidad territorial a centros urbanos, motivos de viaje y entretenimiento personal.

Tu colegio, preguntándose si se vivía en el mismo lugar donde estaba emplazada su unidad educativa o no; el tiempo de recorrido hacia su establecimiento educativo; las dificultades halladas en el camino; el círculo de amigos; el idioma de preferencia utilizado entre ellos; la autopercepción del rendimiento escolar y finalmente sus planes futuros para el año

2. En una reunión de socialización de los objetivos de la investigación con los directores tanto de Morochata como de Cocapata, las autoridades manifestaron el interés de participar del presente estudio; sin embargo, debido a la dificultad de transporte público y la lejanía de la zonas (hay unidades educativas a las que se accede en camión de transporte de carga o bien a lomo de burro), hubo que restringir únicamente a tres establecimientos educativos, que resultaron ser más próximos.

Otra técnica cuantitativa, esta vez no estadística, fue de asociación libre de palabras. Como resultado de las pautas brindadas en las entrevistas por los propios jóvenes, se extrajeron las ideas más reiteradas por ellos y se elaboró un listado de diez términos inductores⁶, que era una suerte de devolución, en categorías preestablecidas, de sus propias subjetividades. Adecuándonos a su lógica de participación comunitaria antes que individual, se les invitó a organizarse en grupos de cinco o seis integrantes, dándoseles la consigna propia de las asociaciones libres, para que produzcan todas las palabras, expresiones o adjetivos que se les ocurran con relación a los términos inductores⁷. Al respecto, se tuvo 17 grupos que elaboraron 34 papelógrafos con la producción total de 712 elaboraciones de asociación libre (con una variación entre las 10 y 25 tarjetas por papelógrafo).

No obstante, puesto que el estudio de las representaciones sociales resulta insuficiente de abordar con las técnicas tradicionales de investigación, el enfoque procesual precisa de una investigación epistemológicamente cualitativa, ajustada estrictamente a criterios ontológicos no positivistas que impliquen la recuperación, como categoría activa, del sujeto y su subjetividad. En el entendido de que los cuestionarios probablemente no logran captar toda la riqueza de las emociones (configuraciones de sentido subjetivo), tanto singular como compartida de los sujetos, el equipo del IIHCE se planteó técnicas tradicionales de la investigación cualitativa como la realización de entrevistas en profundidad, elaboración de historias de vida y organización de grupos focales, pero también técnicas participativas populares como las escenificaciones teatrales, que permiten recuperar toda la nueva frescura de las metodologías cualitativas no positivistas, dado que buscan comprometer al sujeto y a su subjetividad, haciendo interesarse y participar activamente en acciones que poseen sentido para él.

Así, para la realización de entrevistas, grupos focales y escenificaciones teatrales, la población estuvo compuesta por estudiantes de cuarto, quinto y sexto de secundaria de las mencionadas unidades educativas, en un número de 164 estudiantes⁸, a fin de indagar cómo estaban constituidas sus representaciones sociales desde edades tempranas de la adolescencia. Se efectuaron entrevistas en profundidad a trece estudiantes y en procura del equilibrio en cuanto al número por sexo, se contó con la participación de seis muchachas y siete muchachos entrevistados por autoselección o por su participación

activa⁹. Cabe resaltar que, en reemplazo de los nombres verdaderos de los jóvenes, se han utilizado seudónimos en resguardo del anonimato¹⁰.

Para triangular la información dada por los jóvenes, asimismo se entrevistó a profesionales de la educación, como ser el técnico de la Dirección Distrital de Educación de Morochata, profesores y directores, sin olvidar a funcionarios de la Defensoría de la Niñez y Adolescencia. A fin de completar la información del mejor modo, se tuvieron conversaciones incidentales, en el marco de la informalidad y espontaneidad, con vecinos, vendedores ambulantes y policías del lugar, los mismos que no fueron grabados pero que posibilitaron hacerse una idea más precisa del objeto de estudio.

No solamente se recurrió a la realización fría de las entrevistas, sino que se planteó a los estudiantes, a partir de unas narraciones inductivas, imaginar situaciones conflictivas que requieran de la simulación de administración de la justicia indígena originaria campesina, mediante escenificaciones teatrales en grupos de un número variable que se correspondía con la cantidad de actores que el hecho requería. Esta técnica posibilitó, más que las otras, la construcción de datos significativos con sentido subjetivo, a lo que se agregó que varios grupos optaron por la utilización de la primera lengua, el quechua (con gran carga emotiva y fluidez discursiva) para las escenificaciones.

Las teatralizaciones fueron puestas en escena por elencos improvisados de estudiantes entre los 15 y 20 años, en las aulas o el patio de las unidades educativas, a partir de esos relatos cortos que introducían una situación que los jóvenes debían encarar con la aplicación de la justicia plural e indígena. Las narraciones inductivas¹¹, en un número de seis, fueron entregadas en pequeñas tiras de papel a cada grupo actoral y replicadas en dos o tres unidades educativas (según las preferencias de los estudiantes), de modo tal que se lograron doce escenificaciones.

También, fueron organizados siete grupos focales en las tres unidades educativas, esta vez solo con estudiantes de quinto y sexto de secundaria. Se exhibió ante ellos los videos resultantes de las escenificaciones teatrales, para, a partir de su visionado, provocar comentarios y explicaciones complementarias o aclaratorias.

Por último, se pidió a los estudiantes que elaboren ellos mismos la redacción de una historia de vida, a partir de una conversación con un familiar mayor, acerca de experiencias vividas acerca de la justicia, sea ordinaria o indígena¹².

Con todo ese abundante material recogido, se estructuró el presente libro, dividido en seis capítulos de autorías diferentes, pero que hacen un documento integrado. En el primero, se describe el contexto geográfico que ocupan nuestros actores sociales, el territorio de la segunda sección de la provincia de Ayopaya, que es Morochata.

El segundo capítulo realiza una contextualización y análisis de la situación actual de los jóvenes de Morochata. En el abordaje metodológico, se utiliza el cuestionario estructurado, considerando frecuencias porcentuales y gráficos estadísticos comparativos por colegio y sexo.

9. En la aplicación de los instrumentos cuantitativos, quedaba en evidencia la activa participación de algunos de ellos, quienes fueron invitados a ser entrevistados.

10. Aunque los jóvenes manifestaron no tener ningún inconveniente en ser citados con nombre y apellido, en atención a su minoridad, preferimos mantenerlos en el anonimato.

11. Las narraciones inductivas plantearon las siguientes situaciones: "Pelear entre marido y mujer"; "Pelear entre vecinos: daño de cultivo"; "Asesinato"; "Adulteño"; "Robo de ganado"; y "Pleito entre familias".

12. Por imponderables imposibles de superar, no se pudo recoger los testimonios de los estudiantes de la UE "Gildaro Antezana", de Chinchini, por lo que la aplicación de la técnica se reduce a los otros dos establecimientos educativos.

inmediato.

Tu familia, en el que se preguntó acerca de con quiénes vivía, la composición familiar, el idioma usado en el contexto familiar, la religión, la escolaridad del padre y de la madre, la ocupación de ambos, los conflictos familiares, etc.

Tu comunidad nos sirvió para conocer acerca del suministro de servicios básicos, servicio de transporte y, principalmente, acerca de qué autoridades existen en la comunidad.

Las normas y sanciones en tu comunidad fue un último ítem que nos permitió aproximarnos al tema de estudio, indagando acerca de los procedimientos de la justicia indígena originaria campesina; qué faltas eran más frecuentes y qué sanciones se aplicaban. Para recabar mayor información, se optó por preguntas tanto de selección múltiple como abiertas, planteándole hipotéticas situaciones personales de infracciones a las normas o bien responsabilidades como futuras autoridades comunales. Al cierre del cuestionario, se les planteó qué opción preferirían en caso de quebrantar ellos la norma, si la Justicia Ordinaria o la justicia indígena originaria campesina, pregunta clave para analizar los encuentros y desencuentros.

6. Los términos inductores fueron: justicia comunitaria; corregidor; dirigente; alcalde; Defensoría; normas de la comunidad; delitos en la comunidad; Policía; sanción o castigo y *llantur*. Con dicho material, se elaboraron dos papelógrafos organizados en columnas que contenían sendos cinco términos inductores impresos en la parte superior. Se entregó a los estudiantes 50 tarjetas a ser llenadas y pegadas en las columnas correspondientes. Como dato importante, se observó mayor dinamismo y riqueza verbal en los grupos que en forma individual.

7. "¿Si les decimos tal término, qué es lo primero que se les viene a la mente?"

8. La distribución de los estudiantes de cuarto, quinto y sexto por cada una de las unidades educativas fue la siguiente: 67 estudiantes de "Mariano Baptista"; 49 de "René Barrientos"; y 48 de "Gildaro Antezana".

El tercer capítulo contempla cuatro acápites. En el primero se analiza las representaciones sociales de los estudiantes del Morochata sobre la justicia indígena originaria campesina. Es decir, cómo estos jóvenes, insertos en un medio socio cultural rural y andino, se apropian, vivencian y reconstruyen el concepto de justicia comunitaria, cómo interpretan y dan valor a esta práctica y cómo esta percepción rige y orienta su conducta y su estar en la comunidad.

El segundo acápite atañe a las prácticas sociales y los significados de la justicia indígena originaria campesina. Para ello, se identifica las creencias, los saberes y las actitudes de los jóvenes respecto a esta justicia ancestral, y cómo con este conjunto de elementos ellos organizan y estructuran sus conocimientos respecto a las autoridades y los procedimientos de la justicia indígena. Triangulando datos cualitativos y cuantitativos, se analiza las producciones simbólicas de los jóvenes y cómo organizan y estructuran sus conocimientos respecto a las autoridades y los procedimientos de la justicia indígena.

El tercer acápite se centra sobre las representaciones juveniles sobre la justicia indígena y propone una elaboración de una teoría popular de la realidad psicosocial que les toca vivir a los jóvenes, sirviéndose de los métodos auxiliares de los “términos inductores”. Retoma los hallazgos más importantes del estudio con los jóvenes y establece las asociaciones de significantes que permitan esclarecer los significados y el sentido oculto, introduciendo elementos analíticos del psicoanálisis.

El último acápite de este capítulo discurre por las lógicas de la construcción de las representaciones sociales de los jóvenes, articuladas con algunos procesos sociales desde sus verbalizaciones y a partir de los elementos de su contexto. Se reflexiona que el pensamiento moral de los individuos y los grupos procede de una formación social compleja, cultural, simbólica, histórica y discursiva; por tanto, las representaciones se construyen asimismo desde diversas fuentes y se estructuran a través de diversidad de procesos subjetivos y cognitivos.

El cuarto capítulo, a partir de relatos de vida (elaborados por los jóvenes a su entorno familiar), aborda el conocimiento de sentido común acumulado en la memoria colectiva del entorno familiar de los jóvenes (abuelos, padres y tíos) y compara qué elementos aún siguen presentes en los estudiantes, sea como continuidad o entrando en tensión. En otro orden, se analiza en particular la noción del castigo, tema polémico y de debate, a la vez que se intenta reflejar la valoración que hacen los jóvenes con relación a tal práctica, cerrando con la reflexión de las adaptaciones de la justicia indígena a las nuevas condiciones actuales.

El quinto capítulo se centra en los hallazgos de una de las técnicas aplicadas en el desarrollo de la investigación: escenificaciones teatrales a cargo de los estudiantes. Dicha técnica permitió comparar, por cada una de las unidades educativas estudiadas, cómo reproducen los jóvenes en la ficción la administración de la justicia indígena originaria campesina, y con ellos intentar formular su correspondencia con la cosmovisión que regula la vida de los habitantes de la zona andina.

El sexto capítulo está organizado en dos partes. La primera, está dedicada, por una parte, a incursionar en los fundamentos ideológicos y epistemológicos de los respectivos sistemas de la justicia ordinaria y la justicia indígena originaria campesina, lo cual supone al menos identificar los dos campos discursivos y separar las aguas entre una justicia ordinaria, estatal, académica, y una justicia indígena y propia de la cultura

de la oralidad. Por otra, se arriesga a comparar las principales características que han encontrado los estudiosos del pluralismo jurídico en cuatro ámbitos identificados, con las representaciones sociales de los jóvenes morochateños, estableciendo las similitudes.

La segunda parte, a partir de las nociones aportadas desde la sociología y la psicología social, se propone desarrollar una “teoría de la comunidad”, articulando tres elementos: territorio, colectividad e identidad. Como parte de esa reflexión, se plantea dos elementos centrales: el poder de la comunidad sobre el cuerpo y las acciones, y el poder de la comunidad sobre lo que se dice, poder al que no se sustraen los jóvenes, en tanto hacen parte de dicha comunidad.

En suma, consideramos que el conjunto de la presente investigación aporta a hacer visible la presencia de los jóvenes¹³ y las vivencias que ellos elaboran con relación a la justicia indígena originaria campesina, las cuales —en este orden que privilegia lo adulto— habían quedado al margen con respecto a la profusión del debate y estudio de la pluralidad jurídica. El tema de género y otros han sido abordados por diversos autores, pero no así la población joven. Pretendemos contribuir a llenar este vacío.

Asimismo, esperamos que este documento se constituya en un aporte para profesionales que intervienen con jóvenes, maestros y trabajadores de ONG que operan en comunidades indígenas, expertos del campo jurídico, y, desde luego, para la Universidad, que cuenta con estudiantes procedentes de las zonas andinas, que traen consigo sus subjetividades que hacen a las representaciones sociales y que pueden contribuir a enriquecer la pluralidad de miradas y saberes locales.

Expresamos nuestra gratitud a la DICYT y a la cooperación del Consejo Interuniversitario de Universidades Francófonas de Bélgica/Comisión Universitaria para el Desarrollo (CIUF-CUD), que hicieron posible la realización del proyecto conjunto; a las autoridades de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; y, desde luego, a todo el equipo de investigadores, auxiliares¹⁴ y adscritos del IIHCE, por su dedicación y entusiasmo. No podemos obviar toda la colaboración recibida desde la Dirección Departamental de Educación-Cochabamba; la Dirección Distrital de Educación de Morochata y las unidades educativas donde se realizó la presente investigación.

Finalmente, la investigadora principal, en nombre suyo y de todo el equipo, agradece a los y las jóvenes que aceptaron cálidamente nuestra presencia y participaron entusiastamente de todo el proceso. En medio de su timidez ante gente extraña, los estudiantes confiaron en nosotros principalmente por ser de la Universidad Mayor de San Simón. Nos dedicaron su tiempo y nos dieron información honesta y sin tapujos. Esperamos haber correspondido con igual honestidad intelectual y ética.

Sonia Castro Escalante
Investigadora principal y co-autora del libro

13. Se deja establecido que en el presente documento se usa la forma genérica empleada por la Real Academia Española para hacer referencia, en un sentido amplio, a la humanidad en general, sin distinción entre mujeres y varones, entretanto no se realicen las modificaciones lingüísticas que omitan el sexismo en el lenguaje.

14. Particular agradecimiento a Pedro Bascope Jaimés, quien, en su condición de auxiliar, trabajó a la par de los investigadores durante la elaboración de los instrumentos, la fase del trabajo de campo y la reflexión teórica.

CAPÍTULO 1

Contextualización de la región de Morochata

Un necesario escenario territorial¹

Sonia Castro Escalante*

... se ofreció a mis ojos un panorama inmenso y de lo más hermoso. A la izquierda, una garganta cubre un bosque sombrío; más abajo, un gran valle cultivado, que va a desembocar más lejos en otro valle cuyo curso no podría ver; por encima de las altas colinas, todo terminado en el horizonte con una vasta cadena de montañas, cuyos picos, alto y contados, estaban entonces cubiertos de nieves de una blancura brillante, contrastado con la región de los pastos que se perdía a lo lejos...

Alcides D'Orbigny, en su tránsito por Morochata *Viaje por la América Meridional*

Introducción

El Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, para la realización del proyecto “Interculturalidad en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina: Caso de los Tribunales de Sentencia en la zona andina del departamento de Cochabamba”, en la línea de Interculturalidad, eligió la zona andina de la segunda sección de la provincia de Ayopaya, con el sub-proyecto “Representaciones sociales de justicia indígena originaria campesina en contextos escolares: caso Morochata”. Por múltiples razones, no pudo ser una elección más acertada.

En el presente capítulo se da cumplimiento al objetivo específico del proyecto conjunto: *Describir el contexto sociocultural relacionado con la justicia indígena originaria campesina*, del que deriva el objetivo específico de nuestro sub-proyecto: *“Describir el contexto sociocultural relacionado con los sujetos de estudio”*.

A través de un estado del arte, se presenta un panorama contextual de la región que se constituye en la unidad de estudio. Se hizo una revisión de la literatura existente sobre Morochata, principalmente de estudios de ONG que trabajan en la región y de tesis universitarias de posgrado, además de publicaciones como corresponsalias de guerra,

1. La autora agradece a Patricia Alandia Mercado y Gunnar Zapata Zurita por las valiosas correcciones y sugerencias que realizaron al borrador del presente capítulo, contribuyendo a mejorar y enriquecer el contenido final.

* Licenciada en Psicología. Docente de la materia Historia de la Comunicación-Mundo en la Carrera de Comunicación-UMSS y Psicología Social en la Carrera de Trabajo Social. Investigadora del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación desde 2007.

novelas, diarios de viajes, reportes coloniales, etc., a los que se suman recorridos por la zona y periodos cortos de residencia.

De todo ello, se desprende que Morochata posee una de las diversidades ecológicas más ricas del departamento, con una fuerte vocación agrícola y, en menor medida, ganadera.

En el primer acápite, se realiza una descripción de la geografía de Morochata, a partir de los testimonios y relatos de eminentes visitantes o funcionarios de la Colonia, que permitan al lector hacerse una idea del portentoso paisaje que ha sido desde siempre el escenario físico de los jóvenes morochateños, nuestros actores sociales. A continuación, se traza un esbozo de la riqueza de los recursos naturales de la zona, amenazados por la acción humana y también por el embate de la naturaleza misma.

En el segundo acápite, se reseña la historia de Morochata, escenario de asentamientos precolombinos e incluso preincaicos; la presencia temprana de los encomenderos de la Colonia que se hicieron dueños mediante despojo o compra a los indígenas, deteriorando la lógica andina de organización social; las luchas independentistas en las que la República de Ayopaya fue un privilegiado pero como ensangrentado teatro de guerra de guerrillas; las luchas por la recuperación de la tierra que tuvo como corolario la Reforma Agraria.

En el tercer acápite, se muestra la organización política de Morochata, ora ganando relevancia, ora perdiéndola, como ha sucedido en el último tiempo con la creación de la Tercera Sección Cocapata, que ha reducido a Morochata en extensión y la ha limitado como centro de poder político.

Ese es el territorio que habitan los jóvenes y donde ellos reciben, reproducen y resignifican las representaciones sociales sobre Justicia Indígena Originaria Campesina, que les han sido transmitidas por las generaciones anteriores, cuyas huellas se han perdido. Son esas huellas las que en este capítulo se ha intentado recuperar.

1. Breve descripción geográfica

La provincia de Ayopaya tiene una extensión total de 9.620 Km², constituyéndose en la tercera más grande del departamento de Cochabamba, después de Carrasco y Chapare. Está conformada por tres secciones: los municipios de Independencia, Morochata y el de reciente creación, Cocapata².

Morochata, municipio objeto del presente estudio, limita al norte con la tercera sección de Cocapata; al este con la provincia Quillacollo, del departamento de Cochabamba; al oeste con la primera sección de Independencia y al sur con Quillacollo e Independencia (cfr. Vásquez y Peñaloza, 2012:117).

Luego de la creación del municipio de Cocapata, posee a la fecha dos de tres eco-regiones: la altoandina oriental y los valles y montañas interandinas (ya no cuenta al

norte con la eco-región de los Yungas) (cfr. CENDA: 7). Precisamente a causa de la diversidad de pisos ecológicos, Morochata tiene una variedad fluctuante altitudinal, “lo que explica su variedad climática y configuración territorial” (*ibid.*).

En cuanto a la extensión territorial de las tierras altas, hasta el año 2009, el municipio de Morochata ocupaba el cuarto lugar en extensión a nivel nacional, pues “aparte del municipio de Apolo, los otros cuatro municipios que completan la lista de los cinco más grandes de los valles son Villa Tunari, Tomave, Morochata y Cotagaita que se encuentran en un rango de 6.000 a 10.000 Km²” (Colque, 2009: 30). Concretamente, Morochata contaba con 7.614 Km². Hoy, convertida en el Benjamín de las tres secciones de la provincia Ayopaya, posee apenas 832 Km².

En el Censo 2001, Morochata tenía una población (incluido Cocapata) de 17.891 varones y 17.785 mujeres, haciendo un total de 35.676. Para el 2011, se tenía una proyección de 21.321 varones y 21.169 mujeres, con un total de población de 42.490 personas (INE, 2005: s/p)⁴.

1.1. Geografía que concita interés de propios y extraños

Al margen de estos datos, es de nuestro interés destacar —más bien— las subjetividades que esta diversidad ecológica provoca en todo visitante. Para el viajero que abandona la ciudad y parte hacia Morochata, el paisaje que de pronto se ofrece a los ojos es sobrecogedor por el contraste entre el verdor de la vegetación y la nieve de las montañas de la cordillera Oriental de los Andes.

Una de las primeras descripciones que se tiene de la región de Morochata fue hecha por Francisco de Viedma, Gobernador de Cochabamba⁵, por encargo del Virrey de Buenos Aires:

El terreno es de mucha serranía, casi la más elevada de toda la provincia: forman unas quebradas bien estrechas y profundas, por las que corre la mayor parte de los ríos de que se hará mención, con mucha rapidez. Por un lado le atraviesa la Cordillera real y otras ramas de esta en las que hay nieve todo el año [...]. Los ríos [...] se forman de varias quebradas y pequeños ríos que tienen su origen la mayor parte de ellos en lo más elevado de la Cordillera, y son Piusilla, Morochata, Punacachi, Palca-chiquito, Calchani y Palca-grande ([1787] 1836: 22).

Por otro lado, insignes investigadores que recorrieron por la región nos dejaron nota de sus impresiones. Alrededor de 1798, el científico austriaco Tadeo Haenke⁶, en su obra “Introducción a la Historia Natural de la provincia de Cochabamba y circunvecinas”, dirigió su atención hacia la región de Ayopaya por la importancia de los camélidos como medio de transporte de los “ricos minerales extraídos del centro aurífero de Choquecamata, cuyo auge e impacto en las comunidades vecinas duró por mucho tiempo” (Pereira en Barnadas, 1984: 5).

2. Para que nuestro lector se haga una idea de la inmensidad de territorio, la provincia de Ayopaya es similar en extensión a países como Puerto Rico, por ejemplo, con 9.251 Km²; o bien a un equivalente a cuatro veces Japón, con 377,915 Km².

3. Hasta el 6 de febrero de 2009, Morochata abarcaba el actual municipio de Cocapata (mismo que fue creado por Ley 4007) y sus límites eran radicalmente diferentes: limitaba al norte con la provincia Gualberto Villarroel del departamento de Beni; al este con la provincia Chapare del departamento de Cochabamba; al sureste con la provincia Quillacollo; al suroeste con el municipio de Independencia (de la misma provincia de Ayopaya) y al oeste con Sud Yungas del departamento de La Paz (cfr. CENDA, 2005: 5 y Gobierno Municipal de Morochata, 2006: 4).

4. Los resultados del Censo 2012 aún no están a disposición del público.

5. Don Francisco de Viedma fue “Gobernador Intendente de la Provincia de Santa Cruz, que abarcó a Cochabamba, Mizque, Moxos y Chiquitos entre los años 1784 a 1809, con sede en Cochabamba” (Oficina Superior de Cultura de Cochabamba: 2012).

6. Murió en 1817 (o según otros datos en 1818) en Cochabamba. La histórica casa donde pasó sus últimos años (próxima a la plaza San Sebastián) estuvo a punto de ser demolida por razones comerciales de uso de suelo. Una importante avenida de nuestra ciudad lleva su nombre.

En septiembre de 1830, a cinco años de la Independencia de Bolivia y todavía frescos los estragos de la larga guerra de guerrillas librada contra el poder español, en su tránsito desde La Paz con rumbo a Cochabamba, el científico francés Alcides D'Orbigny⁷ atravesó la provincia de Ayopaya y anotó sus impresiones en lo que sería parte de su famosa obra "Viaje por la América Meridional". El científico francés se sintió tan arrobado por el paisaje que se le ofrecía ante sí, que sus bestias de carga y el guía lo dejaron atrás en su ingreso hacia Palca:

Serpenteando por senderos tortuosos y pintorescos, abandoné esos bosques por la región de las gramíneas⁸, de las que todas las cumbres están cubiertas, y llegué al punto más alto, de donde se ofreció a mis ojos un panorama inmenso y de lo más hermoso. A la izquierda, una garganta cubre un bosque sombrío; más abajo, un gran valle cultivado, que va a desembocar más lejos en otro valle cuyo curso no podía ver, por encima de las altas colinas, todo terminando en el horizonte con una vasta cadena de montañas, cuyos picos, altos y contados, están entonces cubiertos de nieve de una blancura brillante, contrastando con la región de los pastos, que se perdía a lo lejos.

Mientras observaba así todo lo que se me presentaba, mis bestias de carga y su conductor tomaron la delantera... (1847:1036).

La hermosura de la región y los contrastes de los pisos ecológicos, según D'Orbigny, se acrecientan al enfilarse hacia Chinchiri (hoy central regional del municipio de Morochata):

Estaba frente a un brazo de los Andes cubierto de nieve y solo separado por el río Panacache. Al día siguiente me dirigí hacia Morochata [...]. El aspecto de las montañas es allí realmente imponente. Desde el lecho del río [...] veía sucederse a las zonas de vegetación: las del cactus en el bajo, luego los zarzales, reemplazados más arriba por un césped que se extendía hasta el pie de las nieves, que dividen los picos diseminados sobre la cadena, tan lejos como la mirada puede extenderse hacia el norte. Después de haber cruzado los cantos de la playa, tomé la ladera de las montañas nevadas, remontando hacia los Andes orientales, atravesando lugares sembrados de campos de maíz y trigo, hasta el caserío de Chinchiri (ob. cit.: 1039).

Al atravesar frente a las cumbres nevadas, el científico, frente a la portentosa naturaleza, no pudo evitar traslucir su vena poética: "Cuando se llega a la zona tórrida, hasta el nivel de las nieves permanentes, es imposible no experimentar, ante el aspecto de esa naturaleza salvaje e inanimada, una fuerte emoción por así decirlo independiente de la voluntad"⁹ (ob. cit.: 1040).

Ante la vista de los colosales peñascos que penden de las cumbres y que parecen a punto de desprenderse en cualquier momento para rodar hacia el abismo, D'Orbigny escribió:

En lo que a mí respecta, sea que a esas masas, de aspecto grandioso, atribuyera ideas de catástrofes grandes, de dislocaciones de la corteza terrestre, sea que me inspiraran un alto grado de respeto, al mismo tiempo que una viva satisfacción

causada por la vista de una vegetación muy peculiar, me sentía animado de una gran exaltación... (ibid).

Ya casi se estaba próximo a Morochata:

Me hallaba delante de altas montañas, formadas de asperón siluriano rojo y violeta, dispuesto en capas casi horizontales cuyo corte, hecho perpendicularmente arriba de la quebrada, presenta el aspecto más pintoresco [...], donde los campos de trigo se suceden, así como muchos molinos de agua, alimentados por el derretimiento de las nieves, que forma muchas quebradas que caen, en pendiente muy rápida, desde la cumbre de los Andes. [L]uego al pie de una alta cadena de asperón, cortada a pico en el valle, vi finalmente el burgo de Morochata, objetivo de mi viaje del día (ibid).

Un recorrido en sentido inverso, desde Cochabamba hacia Covendo, fue realizado por el explorador sueco Erland Nordenskiöld: "La ruta que utiliza es la de Quillacollo-Independencia-Morochata, luego recorre la cuenca del río Catacajes hasta llegar a la unión de dicha corriente con el río Beni" (CENDA, 2005: 134).

En la década del 80 del siglo anterior, David Pereira, arqueólogo del Instituto de Investigaciones Arqueológicas de la Universidad Mayor de San Simón, llevó a cabo una de las primeras prospecciones con interés científico¹⁰ a lo largo de la cuenca del río Cotacajes, provisto "con tan solo cinta métrica y brújula, deficiencias que traen implícita la posibilidad de modificaciones futuras" (Pereira en Barnadas, 1984: 3). De ese recorrido realizado, se desprende, nuevamente, el asombro generado por la variedad de la naturaleza ahí existente:

A medida que las aguas bajan, los procesos de erosión ensanchan los cauces provocando que se formen terrenos aluviales en cuya superficie durante largas épocas se han acumulado nutrientes que hacen muy fértiles estos terraplenes. La parte alta de las cabeceras tiene clima de puna, frío¹¹ de poca vegetación, pero muy útil para pastoreo de camélidos y la agricultura alto andina de tubérculos. Las quebradas, más protegidas, tienen climas templados aptos para cultivos variados o producción simultánea (ob. cit.: 4).

Finalmente, el escritor Claudio Ferruffino Coqueugniot, cuyos antepasados habían sido hacendados en la región de Ayopaya, describió sus evocaciones:

En Cochabamba, más allá de las montañas, se abre la tierra de Ayopaya, extraña y rezagada en la historia. Otra suerte de "mundo perdido" cuyo acceso está en las quebradas. Una de ellas, La Llave, se inicia cerca del poblado de Anocaraire. Es el antiguo camino de herradura que, bordeando el Tunari por su lado oeste, lleva a Morochata (Los Tiempos, 30.1.1992).

Ante tales descripciones, resulta ser pobre cualquier añadido a la admiración que despierta esta región geográfica.

10. Desde luego, mucho antes ya estuvieron otros por la zona: "Al iniciar el estudio del horizonte precolombino de la Cuenca del Río Catacajes en 1973 lo hicimos a raíz de una serie de informaciones y descripciones que nos hicieron campesinos y algunos turistas, los cuales sabidas las cosas, resultaron ser expertos huaqueros que saquearon ya varios sitios, que, como ocurre [...] en general en todo el mundo, llegan siempre antes que los arqueólogos a los monumentos y yacimientos del pasado" (Pereira en Barnadas, 1984: 2).

11. D'Orbigny refiere que padeció mucho frío a causa de que los lugareños, por verle desconocido, no le quisieron dar hospedaje: "El corregidor del cantón [de Santa Rosa] llevó la grosería al extremo de no querer darme ni un techo bajo el cual descansar [...] Me establecí en un galpón, donde pasé mucho frío por la noche" (1847: 1039).

7. Se le ha puesto su egregio nombre a una avenida y al Museo de Historia Natural.

8. En lenguaje coloquial, son las "espigas" silvestres.

9. Las negritas son nuestras.

1.2. Geografía y recursos naturales

1.2.1. Privilegio de la naturaleza

El Gobernador Viedma, quien, además de mencionar lo que realmente interesaba a la Corona, “vetas de metales de plata y bronce, y aun dicen las hay de azogue” ([1787] 1836: 23), aludía a la feracidad de la región:

Los terrenos son muy fértiles, y producen mucho trigo, cebada, papas, ocas y anís en los altos y laderas de los cerros, poco elevados pero pendientes, lo que hace muy trabajoso y difícil su cultivo. En las quebradas y bajos, principalmente a la parte del N, se cría maíz, jucas, ají, camote, algodón de color blanco y de color canela, que llaman *moyado*, maní, y cuanto se quiere sembrar. Los más de estos terrenos son de riego (*ibid.*).

Por su parte, al arribar a Morochata, en la citada expedición que realizó D'Orbigny en 1930, el resultado fue decepcionante para el científico: “La mayor pobreza parecía reinar en ese villorio, donde solo se cultiva la papa y la cebada, tan elevado y próximo está a las cimas nevadas y frías” (1847: 1039).

En realidad, las palabras de D'Orbigny no hacían justicia del todo a Morochata; sin embargo, este se puso a avizorar el potencial de la región, aun considerando que la provincia no se había recuperado de la lucha independentista:

La población es poca en relación a la extensión de las tierras agrícolas, que no solo podrían alimentar a cien veces más habitantes, sino también ofrecer las mayores ventajas a las explotaciones de todo género, por medio de sus aguas corrientes y de la variedad de temperatura de que gozan, desde la de las nieves eternas hasta la de regiones más cálidas (1847: 1037).

Sus cálculos iban más allá: “El gusano de seda daría, según creo, amplias cosechas” (*ibid.*)

Dejando atrás a estos importantes escritores del siglo XIX, el presente encuentra a Morochata rica en diversidad, que, a su vez, se traduce en multiplicidad de recursos naturales, tanto de fauna como de flora¹².

La fauna va acorde al piso ecológico. En la puna, dominan los cóndores y las águilas, así como zorros, vizcachas, perdices, flamencos y víboras. Entre los domésticos, se tiene rebaños de llama¹³, alpaca y ganado vacuno. Abundan los caballos y mulas, como también cerdos.

En los valles, vuelven a aparecer los zorros y víboras. Los pobladores crían, entre los animales domésticos, vacas, caballos, mulas, cerdos, etc.

En el subtrópico, hay venados, chanchos de monte y pumas, además de parabas.

La flora, igualmente, varía según el piso ecológico. En la puna, se tiene desde la kewiña hasta la yareta y paja brava. En los valles, prosperan los eucaliptos, molles y

12. “... el municipio de Morochata presenta una diversidad de climas, tanto por la influencia de la Cordillera del Tunari, que marca estaciones diferenciadas, como de inviernos secos y veranos lluviosos. El valle presenta clima húmedo y temperaturas altas, en contraste a la puna donde su clima se generaliza por el frío” (Gobierno Municipal de Morochata, 2006: 6-7).

13. Los bofedales camino a Morochata se ven llenos de colonidos rebaños de multitud de llamas, que dan la nota de color a esa monocromía terrum. En ocasiones, invaden la carretera con su parsimonia (Diano de campo, 28.7.2011).

algarrobos. En el subtrópico, se tiene pacay y maderas como el nogal y el tajibo (cfr. Gobierno Municipal de Morochata, 2006: 9-11).

Pero, lo verdaderamente importante es la producción de papa. De hecho, para los habitantes de las ciudades de Quillacollo y Cochabamba, “Morochata” es sinónimo de región productora de la mejor y más apetitosa “papa”, el tubérculo infaltable en la mesa de los cochabambinos.

Tan importante es su producción, que ha inspirado varias tesis de maestrías que versan alrededor de la socialización de sus habitantes en torno a la producción de la papa. La descripción siguiente corresponde a la comunidad de San Isidro Piusilla (Subcentral Regional), pero que podría ser aplicada con igual precisión a otras regiones de Morochata:

La producción de la papa no es solo una actividad comercial, es el escenario articular de las relaciones sociales que construyen un particular mundo de vida, una construcción ideal de la realidad con la que interactúan los individuos [...]. A partir de su intervención en la práctica del cultivo de papa, los niños [...] son introducidos en la realidad cultural, o mundo de vida, de su comunidad (Zambrana, 2007: 3).

Incluso, a decir de funcionarios de educación, la producción de papa condiciona la emigración (en tiempo de malas cosechas) o la permanencia en la zona (buenas cosechas), por ende, mayor o menor alumnado en las unidades escolares de la zona (Sánchez, entrevista 27.10.2011).

1.2.2. Amenazas de la naturaleza y la acción humana

Del mismo modo que la producción de la papa es un “articulador de las relaciones sociales”, igualmente impacta negativamente la aparición de plagas¹⁴, heladas, sequías, etc.

Al contrario de tiempos de inicio de la República en que había un notable despoblamiento, al presente:

El crecimiento demográfico y la limitada disponibilidad de tierras han provocado en Morochata que las generaciones jóvenes y las generaciones venideras no cuenten con tierra suficiente para satisfacer sus necesidades y conformar sus propias familias. En algunas centrales regionales, la situación es más crítica. En general, la escasez de tierras es un problema evidente (CENDA, 2005: 44).

Incluso la vasta extensión, comparable a países completos de otro lugar del orbe, no es tan real: aunque bien es cierto que la densidad (Censo 2001) era del 3,55 personas por Km², “la población está concentrada en la parte sur de la provincia, lo que agudiza la escasez de tierras” (ob. cit.: 19), provocando intensos fenómenos migratorios, sean temporales o definitivos.

A tal punto llega la presión sobre la tierra, que a las familias sin tierra o con tierra insuficiente, se las denomina “sobras” (cfr. ob. cit.: 45). La presencia cada vez más

14. Una pesadilla para los agricultores es el llamado “tizón”, un polvillo en el envés de la hoja, que la Fundación Proimpa documentó de modo esclarecedor en un estudio de caso. Las plagas, estudiadas en cuatro comunidades, ocasionan a los agricultores una “pérdida del rendimiento que varía entre casi 5 y 7 toneladas de papa por hectárea, que representa entre el 36 y 50% de la producción” (Guzmán *et al.*, 1999, resumen), o dicho en otras palabras, se pierde más de la cuarta parte o la mitad misma de la cosecha. En algún caso, hubo pérdidas del ciento por cien.

numerosa de “sobras”, “presiona a los sindicatos para habilitar tierras y destruir los mecanismos y normas de control y seguridad comunal” (ob. cit.: 46) mediante la disminución de los tiempos de descanso habilitando las parcelas para cultivo (forzando a la naturaleza); eliminación del sistema de *aynugas*; ampliación de la frontera agrícola habilitando los montes (bosques) y habilitación de tierras de pastoreo para la agricultura (cfr. ob. cit.: 46). En suma, precipitando un desastre ecológico¹⁵, en razón de que “la cobertura vegetal del Municipio de Morochata se caracteriza por [...] el tipo de material perteneciente a la última glaciación poco consolidado, fácilmente deleznable. La alta presión sobre el recurso suelo, pendientes fuertes donde la cobertura vegetal es poco densa, influyen a acelerar los procesos erosivos” (Gobierno Municipal de Morochata, 2006: 9) o a iniciar dichos procesos.

Esa es la realidad presente de Morochata: sus recursos naturales están siendo presionados al límite.

2. Reseña histórica

2.1. Pasado precolombino (que el presente destruye)

En el extenso territorio que es la provincia de Ayopaya, se asentaron antiguos moradores desde hace milenios, en razón de ser una apetecible frontera ecológica y cultural, puesto que es un área de transición de los Andes a la Amazonia. “Como toda zona de frontera —se nos dice en el libro más completo sobre Morochata que hallamos— se encuentran áreas de fuerte interrelación de diferentes pisos ecológicos, climas y grupos étnicos (CENDA, 2005: 123). Precisamente por ello, por la enorme variedad ecológica en apenas un área, se encuentran vestigios de grupos étnicos andinos y grupos moseñ, por ser “frontera oriental del Estado Inca” (Rojas, 2001: 23).

La presencia temprana de grupos humanos pertenecientes a culturas precolombinas, anteriores incluso al Incaico, se advierte en el área intermedia de la cuenca del río Cotacajes, que fluye por la región de Morochata. A decir del arqueólogo David Pereira, en una expedición a lo largo de la cuenca del río Cotacajes, fue hallando en su recorrido varios asentamientos precolombinos¹⁶,

...conformados por unidades rectangulares y cuadrangulares, con puertas y ventanas muchas de ellas trapezoidales, hornacinas, terrazas de cultivo con andenería, canales de irrigación y/o desagüe, etc. Algunos de estos asentamientos combinan todos estos elementos constituyendo núcleos que tienen ya un alto grado de complejidad y organización interna (en Barnadas, 1984: 6).

Lo que encontró el investigador no fueron simples vestigios, sino importantes restos de lo que habían sido sólidas edificaciones:

Los muros son de piedra tipo laja plana muy frágil, pegadas internamente con argamasa; las hornacinas son cuadrangulares y rectangulares achatadas con dintel de una sola pieza ya sea de piedra o madera [...] Y finalmente los canales de

irrigación de diferentes tamaños y formas destinados a provisión de agua potable y regadío para las terrazas (*ibid.*)

La mayor relevancia radica en que, a juicio de Pereira, “el complejo precolombino [tiene] características especiales (puede decirse únicas) que no se repiten en ninguna otra área del departamento de Cochabamba” (ob. cit.: 7). Para llegar a esta conclusión, el arqueólogo recorrió nada menos que doce comunidades, encontrando que en ese tiempo (1982) eran rancheríos aislados del acontecer nacional y flagelados por males tales como la malaria, la desnutrición, la pobreza extrema. En cuanto al interés arqueológico, fue hallando, además de restos de material cerámico, conjuntos de terrazas de cultivo que permitían (incluso en la década del 80) el regadío todo el año y que estaban protegidos por muros de contención, así como canales de irrigación. También constató que, lo que habría sido muros de probables patios precolombinos, estaban siendo sometidos a cultivos intensos. Observó, asimismo, edificios ya totalmente destruidos.

Mayor deterioro había ya en ese entonces en la comunidad de Cotacajes, pues “el camino de acceso al actual poblado pasa exactamente por la mitad del sitio [arqueológico], de manera que los campesinos y visitantes obligatoriamente deben pasar a través de él antes de llegar al río” (cfr. Pereira, 1982: 8-17).

Pereira, consultado acerca de quiénes fueron los habitantes que ocuparon estos asentamientos, señala que probablemente fueron colonos de la etnia aymara Sora, cuya metrópoli estaba en Paria-Oruro, siguiendo la lógica andina de control vertical de pisos ecológicos¹⁷. Pero, en este mosaico ecológico, también hubo mosaico étnico, como los Ica Yungas¹⁸, mitinaes quechuas trasladados desde la costa peruana (probablemente Ica) hasta lo que hoy es Sipe Sipe, movilizándose luego ellos hacia la región de Morochata (Pereira, entrevista 1.2.2013).

En este sentido, coincide Héctor Rojas: “Fuentes secundarias y documentación colonial afirman que básicamente dos grupos étnicos poblaron la zona: los Soras y los Ica Yungas, dentro la lógica de ocupación multiétnica por parte del Estado Inca” (2001: 32).

Ampliando la anterior información, hacia 1594, por la documentación de un largo pleito que duraría 50 años en contra de los indígenas de Mohosa, interpuesto por Fernando de Zárate, heredero de un encomendero, por la posesión de unas tierras que los primeros tenían por suyas, puede constatar que la filiación étnica de los indígenas que habitaban en la región de Ayopaya eran los Soras (cfr. ob. cit.: 33-34). Otra fuente citada para corroborar la presencia de diferentes grupos de Soras es la investigadora Mercedes del Río, quien hace referencia a las explicaciones detalladas de los kurakas acerca de “la ubicación de las parcelas de soras, casayas y uros” en Palca (hoy Independencia) (CENDA, 2005: 126).

En cuanto a los Ica Yungas —mitinaes quechuas como queda dicho—, se nos señala que “aunque hayan sido extraños en la zona, como etnias andinas, es difícil

15. “La presencia del hombre ha afectado a la fauna llegando al extremo de que muchas de las especies se encuentran en proceso de extinción” (Gobierno Municipal de Morochata, 2006: 11).

16. David Pereira expresó sus dudas de que dichos asentamientos sigan en pie. Probablemente un nuevo recorrido por la cuenca del río Cotacajes evidenciaría un mayor deterioro o desaparición de los canales de irrigación, andenes, muros de contención o restos de antiguas edificaciones que constató en su oportunidad el investigador, que en ese entonces ya acusaban destrucción por la acción humana y del tiempo (Entrevista 1.2.2013).

17. Otros autores ratifican lo señalado por Pereira: “Los Soras poseían un extenso territorio que abarcaba la actual provincia de Paria, llegando hasta Sipe Sipe y Tapacari en Cochabamba” (Gisbert *et al.*, 2005: 37).

18. Pereira amplió la información señalando que los Ica Yungas fueron unos eximios plateros, destacándose así como orfebres en la Colonia (entrevista 1.2.2013).

pensar que existía una predisposición voluntaria a enajenar sus tierras” a favor de los encomenderos que vendrían con la colonia española (ob. cit.: 127). Los Ica Yungas continuarán elevando, un siglo después, reclamaciones infructuosas de las tierras que se les había arrebatado a favor de los españoles.

2.2. La Colonia: inicio del despojo

En ambos casos, con la llegada de la Colonia, tanto los Soras como los Ica Yungas, fueron despojados o reducidos de sus tierras por los conquistadores españoles. Particular relevancia tiene un nombre que aparece con frecuencia (y mencionado líneas arriba): Fernando de Zárate, “señor de Ayopaya, muy poderoso y rico, de sus haciendas y encomiendas”, por haberse casado con la viuda del encomendero Gómez de Soliz y sus posesiones fueron importantes tanto por la extensión de sus territorios como por la fuerza de trabajo indígena con la que contaba. No obstante, sus herederos se vieron perturbados por “el despojo violento que les hicieron los indios de la chacra y tierras de [...] Hayopaya y sus molinos”, tal como consta en un documento de 1646 (ob. cit.: 129-130).

Con el correr del tiempo, aparecieron en la región de Ayopaya nuevos hacendados, producto de herencias o compras. “Me vendieron [...] unas tierras en Cotacaxas en precio de tres mil pesos de plata corriente [...], los cuales estoy entregando y me doy por contento”, suscribiría un nuevo hacendado de la región, Gaspar de Morales Aponte (Expedientes Coloniales de Cochabamba, 1622: 385, en ob. cit.:130). Otros hacendados, por su lado, como el caso de viudas, solicitaron la división de grandes haciendas (cfr. *ibid.*), lo que muestra que las haciendas llegaron a ocupar diversidad de recursos y pisos ecológicos.

Además del despojo que sufrían los indígenas de sus tierras, también regía sobre ellos la presión de la carga tributaria. Con la llegada del Duque de la Palata al Virreinato de Perú, se instruyó que todos los indígenas, sin excepción, debían cumplir con la mita en las minas de Potosí, contrariando las disposiciones toledanas que eximían de esta obligación a los indígenas de haciendas de la región de Cochabamba. Entre 1683 y 1686, este virrey realizó un censo que es de interés histórico, porque “permite una visión general en cuanto a número de haciendas, chacras y cantidad e indígenas tributarios en Ayopaya [...] y muestra] una ocupación del territorio que abarca desde las serranías y el valle de Palca, hoy Independencia, hasta sitios que por los toponímicos pueden ser ubicados al norte de Morochata...” (ob. cit.: 131).

El nuevo Virrey, Conde de la Moncloa, regresó a las disposiciones que había dictado en su oportunidad el Virrey Toledo, que “deja[ba] libre de la obligación de sacar la séptima para el servicio de la mita a ocho curatos de la provincia de Cochabamba, entre los que se [encontraba] Ayopaya” (Zavala, 1979: 178-179, en ob. cit.: 132). Estas disposiciones dejan ver la importancia de la región de Cochabamba como proveedora de alimentos en el engranaje económico de la Colonia, toda vez que tanto conquistadores como colonizados debían comer.

Por otro lado, el citado Viedma no pudo evitar advertir sobre las durísimas condiciones de sobreexplotación a las que eran sometidos los indígenas por los hacendados:

Los indios llevan todo el peso de la agricultura, los cuales sirven en calidad de arrenderos en las haciendas, con unas pensiones más duras que en los demás

partidos, en cuya posesión tiránica se hallan a título de entable. He tenido que disimular por evitar mayores inconvenientes¹⁹... ([1787] 1836: 23).

Acaso por la desnutrición y las malísimas condiciones de vida a la que eran sometidos los indígenas, así como por la ausencia de yodo en la tierra:

...los que se crían y habitan en las inmediaciones de algunos ríos, son débiles, muchos de ellos sordos, mudos, contrahechos, y de una estatura muy chica: lo que se atribuye a las aguas fiemosas, y lo muy cálido del temperamento. Se les cría en el pescuezo una bolsa de fiemas, que generalmente se llama coto²⁰, cuyos parajes son muy perseguidos de la terciana, y este es el motivo del poco fomento de la población (ob. cit.: 23-24).

A las enfermedades endémicas, por tanto, había que sumar la explotación de los encomenderos y terratenientes españoles. No debe extrañar que sea esta región la que más abrazó la causa de la independencia.

2.3. Luchas independentistas en la Republiqueta de “Hayopaya”

Por sus características geográficas, la región de Ayopaya, entre ella Morochata desde luego, fue el escenario privilegiado de las acciones guerrilleras independentistas. Pero, como lo anota Marie-Danielle Demélas, mucho antes, en 1782, las fuerzas realistas tuvieron mucho trabajo en erradicar:

...los últimos rezagos de la revuelta indígena [...], cuando en el Perú las tropas de Tupac Amaru ya habían sido derrotadas o sometidas, y cuando, en la Audiencia de Charcas Tupac Catari [sic] ya había sido ejecutado [...], millares de indios controlaban aún la región de los valles y se negaban a rendirse. Se necesitó dos meses de una difícil campaña para derrotarlos (2007: 36).

Comentando que a un ejército realista con fuertes contingentes le resultó complicado aplastar del todo la rebelión iniciada por Tupac Katari, la autora destaca que “se puede intuir que esta expedición revela un terreno propicio a la resistencia y tácticas indígenas de las que otros rebeldes podrán más adelante sacar partido” (*ibid.*).

Tanto fue así posteriormente que, de hecho, de 57 batallas en territorio del departamento de Cochabamba, “la región que registró la mayor cantidad de luchas, entre ejércitos indígenas, mestizos y criollos, contra tropas realistas fue Ayopaya, donde tuvieron lugar un total de 16 batallas” (*Los Tiempos*, 20.6.2010), distribuyéndose el restante en las demás provincias.

En ello coincide el escritor Claudio Ferrufino: “Ruta de ingreso a la republiqueta de Ayopaya; las cuevas de los guerrilleros continúan abiertas al cielo. Por allí bajaba Martín Lanza a Quillacollo. Canciones en quechua lo recuerdan” (en *Los Tiempos*, 30.1.1992), aseveración que antes ya había señalado D’Orbigny: “Fue[ron] catorce años seguidos, desde 1810 hasta 1824, durante las últimas luchas de la independencia. El valiente general Lanza²¹ se acantonó ahí y resistió todos los ataques de los españoles” (1947: 1035).

19. Lo que muestra cómo las autoridades de la Corona preferían hacerse de la vista gorda para evitarse inconvenientes con los hacendados de la Colonia.

20. Enfermedad del bocio, por suelo pobre en yodo, que ocasionaba grandes protuberancias en el cuello.

21. José Miguel Lanza, uno de los pocos guerrilleros que sobrevivió a la lucha, pertenecía a una acomodada familia de Irupana (hoy departamento de La Paz). Presidió la Asamblea Constituyente el 6 de agosto de 1825 y es revelador de su carácter su advertencia ante la dilación de los doctores: “Señores asambleístas, os doy treinta minutos para declarar la

Intentar reseñar ese escenario de guerra se hace imposible en el presente espacio²², tomando en cuenta las densas páginas del diario que escribió a lo largo de su vida el Tambor Vargas²³, acerca de su propia participación y de la de sus camaradas de armas, principalmente en el territorio de Morochata, el cual cuenta con nada menos que 72 menciones a lo largo del manuscrito. No es menos importante señalar que las cinco restantes republiquetas fueron cayendo una a una bajo el poder realista. En cambio, Ayopaya no fue derrotada, “1825 la encontraría invicta” (Arnade, 1964 en Rojas, 2001: 92).

José Santos Vargas, ya casi al cerrar el diario²⁴, creyó conveniente agregar una “Lista de los señores Jefes y Oficiales que han servido a la Patria bajo las órdenes de diferentes jefes en los valles de Sicasica y Hayopaya” (1982: 462, Mendoza, ed.), en la que figuran 109 oficiales, de los cuales dos son morochateños.

Uno de ellos, Pedro Álvarez, “uno de los mejores capitanes de la guerrilla”, recibe una muerte cruel a manos de los enemigos que “lo masacran a sablazos” (Demélas, 2007: 240). Tan destacado es este comandante morochateño que sus acciones atraviesan el Diario de Vargas²⁵, principalmente por su carisma entre los indígenas, sobre todo de Chinchiri.

El segundo, Manuel Delgadillo, fue hecho prisionero de muy joven y obligado a servir en las tropas realistas. Huyó y se pasó a las tropas guerrilleras, sirviendo “en las de la libertad con mucho entusiasmo”. El general Lanza lo hizo alférez de caballería y pudo sobrevivir al nacimiento de la República (cfr. Tambor Vargas, 1982: 479).

No obstante, mencionaremos una acción épica de las que la provincia Ayopaya ha sido testigo, y que es recogida en la historia novelada de Ramón Rocha²⁶:

Éramos 26 hombres [27, a decir de Tambor Vargas] y caminábamos en fila por el sendero estrecho cuando sentimos voces del enemigo que nos gritaban desde una patilla ubicada sobre nosotros, de modo que éramos presa segura. Ofrecían la piedad del Monarca invicto y el indulto a Lira (2012: 127).

Ante la dramática situación, uno de los patriotas tomó súbitamente la decisión de lanzarse hacia el fondo del precipicio, acción que quería imitar el comandante Lira

independencia de las provincias altas o disuelvo la asamblea”. Fue herido mortalmente en el motín contra Sucre en 1928 (cfr. en línea <http://semanarioeltunani.com/2012/02/25/gral-jose-miguel-rudesindo-garcia-de-la-lanza-aparicio/>)

22. Un rico hacendado de la provincia de Ayopaya es el protomártir Pedro Domingo Murillo. Sus descendientes, los Murillo, fueron propietarios de la hacienda de Sanipaya y otras, como lo relata el escritor Claudio Ferrufino Coqueugnot: “La hacienda tenía tres climas: de montaña, valle y semi-tropical. Se extendía veinte kilómetros por un lado por treinta del otro. Había formado parte del Marquesado de Montemira, conjunto de cinco haciendas de la región [...], que pertenecieron a cinco hermanas, entre ellas la madre de mi padre, Neptalí Murillo, descendiente en línea directa de Pedro Domingo Murillo, mártir e incendiario” (en Los Tiempos, 30.1.1992).

23. José Santos Vargas, conocido como El Tambor Vargas, comandante de la Independencia Americana 1814-1825, escribió el único diario de campaña del proceso independentista en el continente, según la historiadora Marie-Danielle Demélas. El diario fue encontrado, estudiado y publicado por Gunnar Mendoza (Rocha, 2010). Su diario “... se presenta bajo la forma de dos manuscritos diferentes, uno de 108 folios, el otro de 320” (Demélas, 2007: 20).

24. El “Cronista de la Ciudad”, Ramón Rocha Monroy, cumpliendo “el mandato de rescatar del olvido a quienes realmente construyeron la patria en que vivimos” (2010), escribe una novela sobre la base de la obra de Demélas, recogiendo la invitación de la investigadora: “...apostamos que un descubrimiento comparable, que se habría producido en México o Argentina habría suscitado muy pronto una abundante producción científica” (2007: 20).

25. Cfr. Tambor Vargas: 1982: 81-417.

26. El comandante Vargas reseña esta acción a lo largo de varias páginas no exentas de humor negro: “Las cartucheras quemadas [de los realistas que huían del fuego del pajonal] parecían chicharrones que estaban volando por los aires” (cfr. ob. cit.: 132-136).

juntamente con todos sus hombres. La misma geografía que les acorralaba, con el enemigo en lo alto de ellos y abajo el profundo barranco, les ofreció la salvación. Dispararon pólvora hacia arriba, provocando un incendio en los pajonales y los realistas huyeron y (cfr.: 128) “Lira daba gracias a Dios con lágrimas en los ojos, feliz de que nos salváramos todos. Se secó las lágrimas y me pidió que tocara zafarrancho” (*ibid.*).

De esta y otras innumerables acciones guerreras —muchas llenas de crueldad—, fue protagonista Morochata, impregnando a la región de historia épica, que desgastó al ejército realista y preparó la victoria del ejército colombiano.

2.4. La República y la estructura hacendal: consolidación del despojo

A los cinco años de la creación de la República y arrojado del territorio el poder de la Corona, el citado D’Orbigny encuentra que la región de Ayopaya, en sus aguas engañosamente cristalinas, ocultaban “influencias pestilentes, fiebres violentas [...], mortales en pocos días. Evitadas por los habitantes y hasta, se diría, abandonadas de los pájaros, esas alegres orillas, entonces embellecidas por la actividad de la primavera, estaban tristes y silenciosas” (1930: 1034). Pereira conjetura que “[p]robablemente el autor se refería a las constantes epidemias que flagelaron esta zona como la malaria que motivó un descenso demográfico notable y el abandono de sus pobladores originales” (en Barnadas, 1984: 5). Pero, no solo males tropicales, sino que los pobladores también “están afectados por grandes bocios” (D’Orbigny, 1847: 1037), una enfermedad que ya había observado Viedma en tiempos de la Colonia.

Pero sus habitantes no estaban únicamente azotados por enfermedades, sino también que la larga guerra los había hundido en la miseria: “Los habitantes perdieron, en ese conflicto, todo lo que poseían, lo que se resienten hasta hoy. Carentes de ganado, se ven obligados a consumir sus productos, por no tener medios de comunicación hasta la capital” (1847: 1036). Al proseguir en el recorrido ya mencionado, el científico francés continúa viendo el mismo panorama de pobreza y disminución demográfica:

En general, la provincia de Ayopaya sufre las consecuencias de las guerras; la población es poca en relación a la extensión de las tierras agrícolas, que no solo podrían alimentar a cien veces más habitantes, sino también ofrecer las mayores ventajas a las explotaciones de todo género (*ibid.*).

Y, no era de extrañar que la región hubiera quedado tan castigada, pues, hemos visto que fue el territorio donde, al final de cuentas, se definió qué “opinión” (a decir del Tambor Vargas) iba a prevalecer: la Corona o la República.

Con la victoria del bando de los patriotas, la situación hacendal no cambió en la región de Morochata y, en general, en la naciente Bolivia. La fundación de la República no destruyó la estructura colonial:

El país salía de un sistema colonial predominante [...] que había marcado en los habitantes y en la forma de gobierno una impronta que no desapareció del todo con la independencia. Las instituciones políticas y religiosas creadas por el imperio español: la iglesia, el virreinato y la audiencia; las cargas económicas, como el tributo, así como la fuerte obligación del quinto real en todo lo que fuese generación de riqueza, decretaron usos y costumbres [...] que influyeron a lo largo de los dos primeros tercios del siglo XIX (Mesa *et al.*, 2005: 373).

El viejo sistema se reprodujo mayormente en el agro, manteniéndose el tributo indígena “como una fuente muy importante de ingresos saneados para el presupuesto nacional” (ob. cit.: 374). En tanto, los hacendados de la región de Morochata —al igual que otros en el valle de Cochabamba— continuaban destruyendo no solamente la lógica andina de las comunidades indígenas, sino también hasta la dentadura de los indígenas al obligarles al triturado del maíz para la elaboración de la chicha, como con sorpresa pudo comprobar D’Orbigny:

A ese efecto, los pobres indígenas están obligados, como los que veía, a emplear días enteros en ese trabajo [...] Nada más raro que ver a ocho o diez personas tomar constantemente un puñado de granos de maíz, metérselos en la boca, triturarlos hasta aplastarlos y mezclarlos con la saliva. Lo escupen después y lo colocan a su lado... [...] Logré, como simple broma, que algunos me mostrasen la boca. Todos tenían los dientes gastados hasta las encías, y presentaban una superficie lisa, sobre la cual se veían las cavidades (1947: 1038).

Un hito particularmente desfavorable para los indígenas fue la Ley de Ex-vinculación de 1866, emitida durante el gobierno de Melgarejo, que tuvo como resultado arrebatar a los indígenas sus tierras comunales e imponer el régimen agrario feudal: “El despojo, como era lógico, se hizo con empleo del ejército y con muchos abusos y matanzas de indios. Los beneficiarios fueron, entre otros, gente del gobierno (Mesa *et al.*, 2005: 429).

2.5. La reconquista de la tierra: “Ya nunca jamás pongos”

Un parteaguas en la historia boliviana fue la Guerra del Chaco, muy bien relatada en la literatura boliviana²⁷. Los historiadores, por su parte, nos dirán: “El final frustrante y amargo de la guerra hirió al país entero, pero sobre todo hirió de muerte al viejo sistema político. [...] El parto largo, lleno de meandros y de violencia, culminó finalmente en el movimiento revolucionario mayor que haya vivido Bolivia en su historia republicana” (ob. cit.: 585).

A su retorno de una guerra a la que habían ido obligados a ir, “en la que quechuas y aimaras iban siempre al muere”, la corrupción e ineptitud de los altos mandos militares, “generó el nacimiento de una ‘conciencia de clase’ de los campesinos y una sensación de derecho adquirido en el campo de batalla. Si ellos habían combatido por el país, el país les debía un trato distinto” (*ibid.*).

Particularmente ilustrativa es la narrativa de Jesús Lara. Los mayordomos levantan el látigo —como antes— para castigar la nueva actitud desafiante de los que han retornado, pero se encuentran con una inusitada dignidad de los ex combatientes que no les tolerarán más abusos (cfr. 1973)²⁸.

“La efervescencia política de posguerra fue impresionante” (Mesa *et al.* Ob. Cit.: 585). Los indígenas, que habían librado un largo y sostenido proceso de resistencia que se remonta por lo menos a las últimas décadas del siglo XIX, no quedan al margen. De hecho, Laura Gotkowitz, reconocida historiadora de la Universidad de Iowa (Estados Unidos), ubica en perspectiva la insurrección del 1952, colocando el verdadero protagonismo en los indígenas y no tanto en el accionar político del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) (cfr. Barragán, 2012 en La Razón).

27. *Repete y Surumi*, de Jesús Lara; *Sangre de mestizos*, de Augusto Céspedes; *Aluvión de fuego*, de Óscar Cerruto, entre otros.

28. En la novela *Surumi*, los excombatientes que retornan a su trabajo de la hacienda no soportan ni un abuso más del mayordomo Mánelsimu y lo matan (Lara, 1973).

Comenzaron a reunirse a escondidas de los patrones, todavía con su poder intacto. Con este secretismo, en 1936, se organizó el primer sindicato agrario en Cochabamba, en Cliza, concretamente en la comunidad de Ana Rancho (Cfr. Solón, 1999: 11 en Muñoz, 2006: 54), en una acción que fue cundiendo en el resto del valle. Los comunarios clicenos pedían la administración directa de la hacienda de las Monjas Clarisas y se organizó la primera Cooperativa Agraria Campesina. El arrojito de los clicenos fue imitado en el resto de Cochabamba.

Una década más tarde, se llevó a cabo el Primer Congreso Indigenal, durante el gobierno de Gualberto Villarroel:

El reconocimiento que por primera vez en su historia hacía el Estado de los indígenas del país, como interlocutores válidos, le dio verdadera trascendencia a este encuentro que nació por iniciativa de dirigentes campesinos [...]. En mayo de 1945 una gran marcha campesina llegó a La Paz (desde varios puntos del país y conformada por varias etnias, incluso algunas del oriente) [...]. En esa ocasión, se abolió el régimen del pongueaje [...], el mitanaje y todo sistema esclavista, pero no se tocó el tema del régimen de la tierra [...] (Mesa *et al.*, ob. cit.: 607).

Sin embargo, una vez asesinado Villarroel, “ninguna de [las resoluciones del Congreso] entró en práctica por la negativa de los patrones a acatarlas (Gordillo, 1998: 12 en Muñoz, 2006: 54). Pero, el proceso de transformación del Estado era imparable. Un notable ayopayaño, Wálter Guevara Arce²⁹, que hizo las primeras letras en la Escuela de Palca (hoy Independencia) y fue diputado por esa provincia, lanzó en 1946 el “Manifiesto a los ciudadanos de Ayopaya”, una de las dos obras clave³⁰ “para entender la ideología nacional revolucionaria que cubrió más de 50 años de la vida boliviana” (ob. cit.: 606).

En 1947, en lo que hoy en la Central Regional de Yayani, perteneciente a Morochata, estalló en la hacienda un levantamiento indígena organizado por Hilarión Grájeda³¹, Ramos Quevedo y el minero Gabriel Muñoz³². Muñoz tiene el mérito de rescatar la voz de los protagonistas de esas épocas convulsas: “En Yayani se inició la gestión

29. Connotado líder histórico del Movimiento Nacionalista Revolucionario. Fue abogado, catedrático y diplomático, que asumió la Presidencia de la República entre el 8 de agosto de 1979 y el 1 de noviembre de 1979, siendo depuesto por el cuarenta y cinco golpe de Luis García Meza.

30. La otra obra fundacional es “Nacionalismo y colonización”, de Carlos Montenegro.

31. En la actualidad, en su honor, la Unidad Educativa de Yayani lleva el nombre de Hilarión Grájeda [Grájeda, en los documentos históricos].

“Los líderes revolucionarios bolivianos tuvieron grandezas y miserias como todo ser humano. Todos, más allá de las injurias políticas, murieron austeramente y con dignidad. [...] Hoy recuerdo el rostro difuso de uno de los héroes de la revolución que permanecieron en el anonimato: Hilarión Grájeda. El líder del levantamiento de Ayopaya, pasó varios años en la cárcel y con la revolución cual resucitado retornó a repartir tierras. Murió joven. Hoy todavía los campesinos de la región colocan flores en su tumba” (Calderón, 2003: 28).

Asimismo, diversos autores de lengua inglesa se han ocupado profusamente de las revoluciones indígenas y mencionan a este líder indígena. Entre los más importantes, están:

Stern, Steve I. (1990). *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World (Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX)*. Lima: IEP.

Gotkowitz, Laura (2007) *A Revolution for our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952 (Una revolución por nuestros derechos. Las luchas indígenas por la Tierra y la justicia en Bolivia, 1880-1952)*. Durham y Londres: Duke University Press. (2012) *La revolución antes de la Revolución*. La Paz: Plural-PIEB.

32. Este trozo de la historia rebelde de Cochabamba está magníficamente narrado por el escritor Jesús Lara, primero en *YanaKuna* (1952), novela en la que el hacendado, esturador y déspota, es ajusticiado. Y luego en su trilogía: *Yawarminchi* (1959), *Sinchicay* (1962) y *Lulliyapacha* (1965).

por la tierra³³. Nos han convocado a todos, caminábamos encomendándonos a Dios. Llegaban solamente por las noches, así fue en la revolución, son soldados y bala nos metieron” (entrevista a José Buendía: ob. cit.: 54).

La ira fue incontenible. Se inició en un punto y se extendió como reguero de pólvora:

...en el gran levantamiento de Ayopaya, varios miles de indios, cuyos líderes tenían contactos con los sindicatos mineros, atacaron haciendas durante una semana entera... Después del de Ayopaya, hubo también levantamientos en el Altiplano y en el sur... (Calderón y Dandler, 1984 en Bethell, ed., 1997: 231).

La descripción del levantamiento es la siguiente: Los campesinos de Yayani atacaron la hacienda a dinamitazos. El hijo del patrón logró huir, mientras un acompañante suyo, el teniente Mercado, fue muerto a golpes. Los rebeldes continuaron su camino a la hacienda de Lachiraya, donde se les unieron campesinos de esa hacienda y de otros lugares, para luego dirigirse a otras más, atacando y saqueando las mismas. En Lajma dieron muerte al propietario (cfr. Dandler y Torrico, en Muñoz, 2006: 55).

La respuesta gubernamental fue sangrienta:

...el gobierno [de Enrique Hertzog] empleó efectivos militares, creó una policía rural e incluso usó la aviación para sofocar las acciones indígenas. En una decisión sin precedentes apresó a centenares de cabecillas y los envió a regiones tropicales inhóspitas con el marbete de colonizadores. No se puede evaluar el número de víctimas y la magnitud exacta de los enfrentamientos, pero es evidente que se trató de alzamientos masivos en muchos puntos de la geografía boliviana y que la acción represiva fue dura (Mesa *et al.*, 2005: 613).

Pero, ni aun el armamento bélico estatal consiguió apaciguar la insurrección, ya que:

...otros cabecillas como Fortunato Vegamonte [sostienen] reuniones con Hilarión Grájeda y comienza la gestión territorial mediante reuniones comunitarias y en medio de la incredulidad de muchos comunarios, realiza viajes a La Paz y Cochabamba. En el imaginario de los comunarios, era casi imposible arrebatar las tierras a los patrones (Muñoz: 2006: 55).

Los comunarios estaban conscientes del riesgo, pero “ellos [los líderes] eran competentes, eran buenos. Así comenzó. No creíamos, caminábamos solo por la noche. Cualquier cosa, clarito será, hemos dicho. Llegan señalando que vamos por buen camino y así comenzó...” (entrevista a José Buendía: *ibid.*). A Fortunato Vegamonte³⁴ no le echaba atrás ni siquiera el hecho de no saber leer ni escribir, pero, pese a que en alguna ocasión él y la gente de la comunidad se mostraron irrespetuosos golpeando con cañahueca a unos sacerdotes que las terratenientes de la región llevaron para intentar “persuadir a los campesinos convulsionados”, se aseguraba de que su gente prendiera velas a San Isidro, por lo delicado de su misión ante su comunidad (cfr. ob. cit.: 56-58)³⁵.

33. Probablemente, por el citado Hilarión Grájeda.

34. Este líder indígena tiene descendientes directos en Morochata. En el presente estudio, encontramos estudiantes apellidados “Vegamonte” en la UE Hilarión Grájeda (Yayani) y la UE René Barrientos (Pusilla) en la gestión 2011, sin obviar que el alcalde de Morochata es Juan Vegamonte, al margen de otros destacados dirigentes indígenas, como Feliciano Vegamonte y Ezequiel Vegamonte, de Pusilla.

35. Este hecho de la agresión por parte de los comunarios es narrado así por Ezequiel Vegamonte, nieto de Fortunato: “... entonces los patrones imágenes han traído, a la iglesia católica han puesto. Aquí, por ejemplo, hay el Tata San Isidro,

Ezequiel Vegamonte, nieto de Fortunato Vegamonte relataba³⁶ así esos sucesos heroicos, en una entrevista efectuada por el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Políticas:

... mi abuelito era dirigente, era Fortunato Vegamonte. Vamos a decir que era como cabecilla en Ayopaya. Ellos pensaron que en nuestra comunidad, los coloniales nos van a seguir dominando, españoles, patrones, ¿no? “Cómo es que nos van a dominar siempre”, pensaron estos dos personajes, Hilarión Grájeda y Fortunato Vegamonte. Ellos dos, ellos habían dicho mientras hablaban, “cómo a nosotros nos van a dominar de esa forma”, patrones ¿no? Entonces ellos se habían nombrado, “cómo vamos a caminar en favor de nuestra comunidad, entonces nos nombraremos cabecillas”, y a eso los patrones decían...

Los dirigentes que lo acompañaban lo corrigieron al unísono: Piñarikunkutari riquichisqanku. [Su enojo habían mostrado (los patrones)]

¡Ah, sí, su enojo habían mostrado. Dijeron: “Hoy nosotros, como cabecillas, nos mostraremos para que oigan. Ahora ellos siempre nos van a dominar, expresaremos nosotros nuestro pensamiento”, dijeron ellos. “Ya, caminaremos”, pero ellos no habían caminado así, en un lugar desierto, sino donde nosotros decimos ‘el hoyo’, ¿no es cierto, compañeros alcaldes? Y en ese hoyo, ellos realizaban reuniones, así como aquí estamos haciendo, aquí en el día estamos haciendo. En ese lugar, no. Lo hacían en la noche, y a ese hoyo nadie llegaba, solamente ellos llegaban, en esa laguna eran 30 afiliados, de San Germán eran 20 afiliados, en total eran 50 afiliados. La reunión había iniciado. El cabecilla era Feliciano Vegamonte, después don Bruno Alegre, también era un dirigente minero le decían “tata Góngora”. Entonces, pensaron realizar una historia, para marchar en contra de los patrones, habían ido hasta La Paz, en ese tiempo ellos no conocían auto, tampoco sabían leer, pero ahí dentro había un estudio, unos cuántos sabían leer. “Tata Condori”, le dicen, él todavía se está [vivo], entonces él sabía leer, este Santiago Vegamonte, Fortunato Vegamonte, su hijo mayor sabía leer, a él llevándose habían ido a La Paz, entonces Santiago y Fortunato Vegamonte fueron en marcha...

Los demás asistentes aprobaron con murmullos la narración: Ajinata [Así es].

Sí, así. Ellos habían ido en marcha, llegaron a La Paz, eso nosotros vimos [...] Mientras yo estudiaba en Cochabamba, encontré en la historia que mi abuelito era como dirigente, inclusive he visto su credencial. Y él comenzó esa justicia comunitaria contra los patrones el año 1944. Ese año, cuando el aparecía a los patrones, Fortunato Vegamonte caminaba dentro de la hacienda, al lado de la hacienda, hablando a sus parientes. Esos jilakatas, peones del patrón, no le

en el templo el Tata San Isidro está. Entonces, ellos, un día de fiesta hacían los patrones, a toda la gente llamaban, a todas las personas llamaban. Ellos, todos los patrones, su enojo habían hecho conocer, seguramente han dicho los patrones están asociados, tres, cuatro patrones, ellos se enojaron, peleados estaban, ellos hacían los problemas. Qué hacían los dirigentes [en contra de los patrones], un chicote se levantaban, vara, dicen aquí, una planta con espinos, ¿no?, entonces, eso alzándose, “qué pasa a estos” [onomatopeya que denota el golpe con el chicote], se levantaban el chicote, desde entonces los patrones le odiaban a él, a Fortunato Vegamonte, entonces lo odiaban y a otras personas su enojo habían hecho conocer. La sangre de la gente hervía [de los comunarios], entonces decían, “nosotros no podemos quedarnos así, de aquí somos, nosotros de aquí también somos, ustedes estos problema están trayendo, nosotros así con el tiempo aprenderemos a pelear, aprenderemos a enojarnos...” (entrevista a Ezequiel Vegamonte, 2.12.2011).

36. Toda la narración fue realizada en lengua quechua. Lamentablemente, por razones de espacio, insertamos solo la traducción en castellano.

dejaban hablar, ¿qué estás haciendo? le decían. Levántate, anda a aquel lado, así le botaban... (entrevista a Ezequiel Vegamonte, 2.12.2011).

Los desvelos de los líderes tuvieron éxito. La Ley de Reforma Agraria fue promulgada en 1953. Sin embargo, el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), con su arribo al poder, “lo que hace después de la revolución es cobrar la factura de sus favores al campesinado, mediante la injerencia en los sindicatos agrarios de Cochabamba” (ob. cit.: 58). Por otro lado, los “patrones” burlaron la Ley de la Reforma Agraria. Una de ellas, “acudiendo a artimañas legales, convirtió rápidamente su hacienda en seis propiedades a nombre de sus hijos, por consiguiente, cuando salió la sentencia de los títulos ejecutoriales para los miembros de la comunidad, también salió para la familia del patrón (ob. cit.: 61).

Con todo, el poder hacendal había sido resquebrajado.

2.6. La República “neoliberal”

La implementación de la Nueva Política Económica (NPE), a través del Decreto 21060³⁷, tuvo un impacto negativo en los habitantes de las minas y de las ciudades, pero también deterioró la vida de las zonas rurales de las tierras altas y bajas:

Estas medidas dieron lugar: Por una parte, al despido masivo de centenares de trabajadores mineros y fabriles (relocalización) en el sector público y privado. Por otra, a la violación de derechos territoriales de los pueblos indígenas originarios, en particular en el tierras bajas (oriente) del país... (Vásquez y Peñaloza, 2012: 18).

No obstante, no todo fueron sombras en los tiempos neoliberales a ultranza, sino que fueron implementadas dos acciones que irían a tener un impacto transformador en el país. La primera, la Reforma Constitucional de 1994, que, pese a ser meramente cosmética, reconoció “el carácter multiétnico y cultural de los pueblos indígenas, en particular las Tierras Comunitarias de Origen (TCO)” (ob. cit.: 19).

La segunda medida innovadora fue la *Ley de la Participación Popular*, promulgada el 20 de abril de 1994, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, que, a decir de los expertos, permitió el desarrollo de los gobiernos municipales, la asignación de mayores recursos económicos y abrió las puertas al proceso autonómico³⁸ (cfr. *El Día*, 20.4.2012).

2.7. El nuevo milenio y las metas incumplidas

Aun con la Ley de Participación Popular, además de otros paliativos como el Bono Solidario, los problemas estructurales de pobreza en la provincia de Ayopaya y, por ende, Morochata y aledaños, no habían sido resueltos en la llegada de un nuevo milenio, prueba fehaciente del fracaso rotundo del ajuste estructural dictaminado por organismos internacionales, y, yendo más atrás, de un Estado que se mostró indolente. Casi ninguno de los indicadores de las “Metas del Milenio” se había cumplido.

Así, para dar nada más tres indicadores comparativos, el 2001 encuentra a la provincia Cercado de Cochabamba con una incidencia de pobreza extrema de 7,8% (8 personas de cada 100 extremadamente pobres), con una ruralidad de 4,1% y una tasa de conclusión de octavo grado³⁹ de primaria del 98% (dato muy alentador que mostraba que todos los niños llegaban a terminar primaria).

En contraste, el 2001 hallamos a la segunda sección de Morochata (recuérdese que comprendía el municipio de Cocapata) con una incidencia de pobreza extrema del 97,3%, y con una ruralidad del 100%. Cabe anotar, entonces, que la totalidad de sus habitantes eran campesinos y extremadamente pobres. Peor aún, la tasa de término de 8° grado era de apenas 29%, únicamente tres niños concluían la primaria.

Hilando un tanto más fino esa extrema pobreza, se tenía —para ese censo del 2001— los siguientes datos: La población con “necesidades básicas satisfechas” apenas llegaba al 0,19%, o sea a 65 individuos de 34.134. En el umbral mismo de la pobreza, estaba el 1,57% (539 personas). Pobres moderados, el 15,90%. Definitivamente indigentes, el 63,8% de su población. Para no faltar, se tiene marginales, con el 17,58%. En la ciudad capital del departamento, en cambio, sin llegar a ser una maravilla, la población con “necesidades básicas satisfechas”, el 2001 llegaba al 36,05% y sus indigentes, al 8,6% (cfr. INE, 2005: 14-46).

Así encontraron las Metas (incumplidas) del Milenio a la segunda sección de Morochata⁴⁰. Consiguientemente, no fue de extrañar que la región experimente una alta conflictividad social, agravada por los cambios climáticos y el abandono estatal. Por otro lado, la riqueza natural de la zona es codiciada principalmente por foráneos. Por tanto:

... [e]l territorio de Ayopaya desde el 2001, se constituyó en un escenario de intereses individuales frente al interés colectivo, vinculada a intereses externos, sea desde el Estado o desde las empresas transnacionales, que buscan, a través de medidas administrativas y/o legislativas, tomar el control del territorio de la provincia para hacer uso y aprovechamiento de los recursos naturales existentes en el territorio indígena originario de la provincia de Ayopaya, que son incompatibles con la vida de las comunidades que habitan la zona (Vásquez y Peñaloza, 2012: 13).

Conjuntamente al ascenso de nuevos liderazgos genuinamente indígenas y con alta representación social, se asistirá también a casos emblemáticos de corrupción⁴¹ que sacudirán la conciencia social de los habitantes morochateños.

39. 2° de secundaria, hoy.

40. Le fue ligeramente mejor a la primera sección, el municipio de Independencia.

41. El año 2007 encontró a Morochata en una grave crisis por causa de entonces alcalde Simfoniano Córdova, acusado de graves faltas de corrupción y matonaje: “Desmoralizados por el papel que juega la justicia, los morochateños se plantean la posibilidad de construir su propio centro penitenciario en el cual pretenden hacer purgar sus penas a las personas que ellos mismos juzguen. Tal planteamiento fue exteriorizado ayer por el dirigente campesino Feliciano Vegamonte quien asegura que los comunarios “ya no creen en la justicia”. “La justicia ordinaria no funciona para nosotros. Gracias a la justicia, está libre Córdova y su asesor legal Gruich, quienes se han servido de la Alcaldía para cometer actos de corrupción”, concluyó Vegamonte (Diario Opinión, 11.3.2004).

37. Desde 1985, durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro se impuso el Programa de Ajuste Estructural, conocido como Nueva Política Económica, “que consistía en recetas económicas impuestas por organismos internacionales” (Vásquez y Peñaloza, 2012: 17, pie de página 4).

38. En ello coinciden el ex vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas; los municipalistas Mario Galindo, Iván Arias y Pablo Deheza, así como un colaborador cercano en el diseño de dicha Ley, Ruddy Cuéllar (cfr. <http://eju.tv/2012/04/participacion-popular>).

3. Organización política: un territorio en proceso de construirse

La importancia política de Morochata ha ido creciendo o decreciendo, acorde con la coyuntura sociopolítica que le tocó vivir. “Hasta antes de su designación como segunda sección de la provincia Ayopaya, Morochata era solamente un pueblo. Según ley de 30 de noviembre de 1888, la capital de la provincia se traslada al pueblo de Morochata” (ob. cit.: 13). Pero poco les duraría la alegría a sus (pocos) habitantes la elevación a capital de provincia, pues “al no reunir la nueva capital las condiciones indispensables para servir de centro a la administración de dicha provincia, por el reducido número de sus vecinos y las dificultades materiales que impiden la comunicación entre los diferentes cantones, se restituye la capital a Independencia (Decreto de 25 de mayo de 1899)” (*ibid.*). Hasta la fecha, es Independencia la capital de provincia y, recordemos, Morochata ha perdido su extenso territorio a favor de Cocapata.

Volvió a cobrar importancia, cuando por Ley de 24 de enero de 1911, se creó “una Junta Municipal en Morochata, compuesta de cinco vocales, cuya atención comprenderá los vicecantones: Chinchiri, Punacachi, Pucarani y Yayani, y la mitad oriental del cantón de Cocapata” (*ibid.*), correspondiendo el restante a Independencia.

Se carece del dato desde cuándo, pero hasta el año 2009, la Segunda Sección de Morochata, en cuanto municipio, tenía una primera división en dos centrales: la Central Morochata y la Central Cocapata. A la Central Morochata le correspondía cuatro centrales regionales: Morochata, Yayani, Chinchiri y Vilayake; en tanto a la Central Cocapata, seis centrales regionales: Cocapata, Icarí, Altamachi, Choro, Calientes y Colorado.

Conservando lo que tenían como centrales regionales, han quedado conformadas la segunda y ahora la tercera sección.

El debate fue incrementándose en cuanto a la nueva creación de la tercera división, por factores diversos, lo que se concretizó en febrero de 2009.

A la fecha, Morochata, a su vez, en cuanto “cantón”, tiene varias subdivisiones políticas. Cada una de sus centrales regionales, se subdividen en subcentrales regionales. Piusilla, otro de los escenarios donde se ha realizado la presente investigación, es una subcentral regional perteneciente a la Central Regional Morochata. Por otra parte, Chinchiri es una central regional.

4. Instituciones públicas

Morochata es una sociedad de una alta complejidad. Ha ido modificándose en el tiempo, hibridándose y sincretizándose con nuevas formas institucionales que fueron surgiendo en el tiempo, demostrando una gran capacidad de adaptación, cuya plasticidad —sin embargo— no ha destruido su identidad quechua.

A continuación exponemos, en el Cuadro 3, la composición organizacional de algunas de las instituciones públicas del municipio de Morochata.

Cuadro 3
Institucionalidad estatal

Honorable Gobierno Municipal de Morochata	Concejo Municipal	
	Comité de Vigilancia	
	Organizaciones sociales	
	Centrales regionales	Subcentrales
Alcaldes comunales		
Policía		
Defensoría del Niño, Niño y Adolescente	SLIM (Servicios Legales Integrales Municipales) ²	
Dirección Distrital de Educación		
Hospital de Morochata		
Registro Civil		

Fuente: Elaboración propia sobre la base del Plan de Desarrollo Municipal 2007-2011, con datos de noviembre, 2006: 19, y comunicación personal con funcionarios del Honorable Gobierno Municipal de Morochata (8.2.2013).

La antigua subprefectura ha sido reemplazada por el Secretario de Justicia y no existe más la figura del “corregidor”.

En lo relativo a las principales organizaciones e instituciones de Morochata, tenemos:

Cuadro 4
Institucionalidad civil

Instituciones	
Cívicas	Comité Cívico
	Comité de Agua
Religiosas	Parroquia católica/Iglesias evangélicas
Representaciones femeninas	Organización de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa-Morochata”
De Educación	Sindicato de Maestros
	Juntas de Padres de Familia
	Juntas de Distrito
	Juntas Escolares
De Salud	Juntas de Núcleo
	Organización de Promotores de Salud
Gremiales y asociaciones	Concejo Municipal de Salud
	Sindicato de Transportistas
	Sindicato de Comerciantes
	Asociación de Productores
	Asociación de Deportistas
Suministro de Servicios	Servicio Agrícola Morochata (ASAR)
	ELFEC

Fuente: Elaboración propia sobre la base del Plan de Desarrollo Municipal 2007-2011, con datos de noviembre, 2006: 20.

Como entidades dinámicas, estas organizaciones pueden desaparecer y dar lugar a otras, por lo que los presentes datos no pueden considerarse definitivos ni menos estables.

Conclusiones: un contexto activo para la construcción de representaciones sociales

Las representaciones sociales, teoría que guía el presente estudio, no se dan en el vacío o únicamente al interior cognitivo de las personas. Moscovici nos plantea “que no hay distinción alguna entre los universos exterior e interior del individuo o del grupo” (1969: 9; en Abric, 1994: 12), por lo que se hacía necesario señalar el escenario territorial, el espacio que habitan los jóvenes estudiantes de Morochata, constituidos en los actores sociales de este estudio.

Como se ha visto, Morochata es un territorio cargado de historia, un “contexto activo” (ob. cit.: 13), donde cada apacheta, cada quebrada o cada ribera de los ríos ha sido testigo de acciones de hombres y mujeres que habitaron la región de hace muy antiguo; así, los jóvenes están ante experiencias muy anteriores a las suyas, pues entendemos que, desde la teoría de las representaciones sociales, no se puede partir simplemente de la historia presente de un grupo dado —en este caso, los estudiantes—, sino desde la dinámica de las interacciones sociales que mucho antes han impregnado la memoria colectiva, integrando “a la vez lo racional y lo irracional” (ob. cit. 14).

Los jóvenes morochateños habitan en un territorio que ha ingresado en la historia grande de Bolivia y de América Latina. Sus antepasados anónimos han sufrido el despojo y la explotación, mucho de lo cual ya no quedan recuerdos que evocar en las conversaciones; pero a la vez han sido protagonistas de luchas épicas contra fuerzas militares muy experimentadas, como el poder español, y de ello se tiene el registro del diario de un corresponsal de guerra, el Tambor Vargas. Ha sido un territorio teñido de sangre.

El territorio también volvió a tomar protagonismo en las luchas en la posguerra del Chaco. Una de los levantamientos más cruentamente sofocados ha tenido lugar entre sus cumbres y quebradas. Los jóvenes de hoy, muchos de ellos, son los nietos o bisnietos de los líderes que encabezaron la revolución por la tierra; conservan los apellidos o bien sus instituciones llevan el nombre de sus próceres.

Empero, la tenencia de la tierra propia no concretizó las esperanzas de una vida de mejor calidad, entre otros factores, porque los tiempos neoliberales erosionaron la economía de los sectores populares, entre ellas, de las áreas rurales. El nuevo milenio encontró a Morochata entre las regiones más pobres del país.

“Las representaciones sociales tienen una doble función: hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible, perceptible” (Farr, 1986: 503 en Moscovici), y este ha sido el propósito del presente capítulo: intentar rescatar lo que estaba invisible y extraño, para que resulte familiar y perceptible.

Bibliografía

- Bethell, Leslie (ed.) 1997. *Historia de América Latina. 12. Política y Sociedad desde 1930. Crítica*. Serie Mayor. Título original: The Cambridge History of Latin America VI. Latin America Since 1930: Economy, Society and Politics Part II. Politics and Society. Traducción castellana de Jordi Beltrán. Barcelona: Grijalbo Mondadori, S.A. En línea: <http://www.scribd.com/doc/60667865/Leslie-Bethell-ed-Historia-de-América-Latina-12> (Consultado el 8.2.2013).
- Calderón Gutiérrez, Fernando. 2003. Prólogo en *Revoluciones del siglo XX*. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución Boliviana. Tenemos pechos de bronce... pero no sabemos nada. La Paz: PNUD/FES-ILDIS/Plural editores.
- Castro Escalante, Sonia. 28.7.2011. Diario de campo, manuscrito.
- CENDA (Centro de Comunicación y Desarrollo Andino). 2005. *Organización Territorial Comunitaria en Morochata*. Procesos Productivos y Cultura Originaria. Orellana H., René (coord.) Cochabamba: Live Graphics Srl.
- Colque, Gonzalo. 2009. *Municipios de las tierras altas. Breve mapeo para la implementación de las autonomías indígenas (Primera parte)*. Serie de publicaciones electrónicas. Fundación Tierra. En línea www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_docman&task... (Consultado el 20/10/2012).
- Demélas, Marie-Danielle. 2007. *Nacimiento de la guerra de guerrilla. El diario de José Santos Vargas (1814-1825)*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Tomo 196 de la Colección “Travaux de l’Institut Français d’Études Andines”. La Paz: Plural.
- D’Orbigny, Alcides. 1847. *Viaje a la América Meridional. Brasil - Rep. del Uruguay - República Argentina - La Patagonia-República de Chile - República de Bolivia - República del Perú*. (Obra custodiada por el Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia). Tomo III. Cap. 3. Viaje por la Provincia de Ayopaya. p. 1033-1041. Buenos Aires: Futuro. En línea: <http://200.87.17.235/bvic/Captura/upload/Obig1.pdf> (Consultado el 15.1.2013).
- INE (Instituto Nacional de Estadística). 2005. *Estadísticas e indicadores sociodemográficos productivos y financieros por municipio*. Departamento de Cochabamba. La Paz.
- Farr, Robert M. 1986. Las representaciones sociales, en Moscovici, Serge, *Psicología Social. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales. Cognición y desarrollo humano*. Buenos Aires: Paidós.
- Gisbert, Teresa. 2005. Libro 1. Período Prehispánico, Cap. III, pp. 31-48, en *Historia de Bolivia. Quinta edición actualizada y aumentada* (De Mesa, José; Gisbert, Teresa, Mesa Gisbert, Carlos D.). 1ª reimpresión. La Paz: Gisbert y Cía. S.A.
- Gobierno Municipal de Morochata. 2006. *Plan de Desarrollo Municipal de Morochata 2007-2011*. Asociación de Municipios de Cochabamba (AMDECO).
- Guamán, S; Torrez, R.; Quiroga, J Y Thiele, G. 1999. *Estudio de Línea de Base del Manejo del Tizón de la Papa en Cochabamba*. Cochabamba: Fundación PROINPA - Proyecto Innovación Tecnológica y Género.
- Mesa Gisbert, Carlos D. 2005 Libro VII. La República. La construcción de la nación oligárquica. El germen del Nacionalismo 1880-1952, Cap. III-V, pp. 547-620, en

- Historia de Bolivia. Quinta edición actualizada y aumentada (De Mesa, José; Gisbert, Teresa, Mesa Gisbert, Carlos D.). 1ª reimposición. La Paz: Gisbert y Cía. S.A.
- Montaño M., Alberto R. S/f. *Gral. José Miguel Rudesindo García de la Lanza Aparicio*. En línea <http://semanarioeltunari.com/2012/02/25/gral-jose-miguel-rudesindo-garcia-de-la-lanza-aparicio/> (Consultado el 15/01/2013).
- Muñoz Cardozo, Evangelio. 2006. *Representación social de la escuela en el imaginario colectivo indígena*. Cap. 4. Presentación de resultados. Pp. 51-64. Tesis presentada para la obtención del título de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe. PROIEB-Andes. Universidad Mayor de San Simón.
- Lara, Jesús. 1973. *Surumi (novela)*. 3ª edición. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- 1974 *Yawarninchij (novela)*. 3ª edición. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
 - 1974 *Yanakuna (novela)*. 3ª edición. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
 - 1977 *Sinchicay (novela)*. 2ª edición. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
 - 1977 *Llalliypacha (novela)*. 2ª edición. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
 - 1978 *Repete (novela)*. 4ª edición. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Oficialía Superior de Cultura de Cochabamba. 1.11.2012. Francisco de Viedma. En línea: <http://culturacbba.wordpress.com/2012/11/01/francisco-viedma/> (Consultado el 10.2.2013).
- Pereira, David. 1982. *Introducción a la arqueología de la cuenca del río Cotacajes (Prov. Ayopaya — Departamento de Cochabamba)*. Trabajo dedicado al XXVII aniversario de la fundación del Museo Arqueológico, en Cuadernos de Investigación. Serie Arqueología N° 2. Universidad Mayor de San Simón. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Cochabamba, Bolivia (impresión mimeografiada).
- 1984 *Introducción a la arqueología de la cuenca del río Cotacajes (Provincia Ayopaya — Departamento de Cochabamba - Bolivia)*, en Revista Semestral Historia Boliviana IV/1 1984. Barnadas, Josep (responsable de la publicación). La Paz: Universo.
- 2013 Entrevista personal (1.2.2013). Entrevistadora: Castro, Sonia. Lugar: Domicilio del entrevistado, Cochabamba.
- Rocha Monroy, Ramón. 2010. <http://cronistacochabamba.blogspot.com/2010/09/guerrilleros-de-la-independencia.html> (consultado el 20.12.2012).
- 2012 *La sombra del Tambor (novela)*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- Rojas Vaca, Héctor Luis. 2001. *Población y Territorio. Una perspectiva histórica. Mizque y Ayopaya*. CENDA (Centro de Comunicación y Desarrollo Andino). Cochabamba: Runa.
- Vargas, José Santos. [1814-1825] 1982. *Diario de un soldado de la Independencia*. Mendoza, Gunnar (editor). México: Siglo XXI.
- Vásquez Rojas, Sergio Y Peñalosa Chej, María Teresa. 2012. *El saneamiento territorial en Ayopaya. Sistematización de una experiencia*. CENDA (Centro de Comunicación y Desarrollo Andino). Cochabamba: Rogo Color.
- Viedma, Francisco de. [1787] 1836. Partido de Hayopaya. En *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra* (Pedro de Angelis, editor) Buenos Aires: S.d. En línea http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descripcion-geografica-y-estadistica-de-la-provincia-de-santa-cruz-de-la-sierra--0/html/ff8a21e4-82b1-11df-acc7-002185ce6064_6.html (Consultado el 5.2.2013).
- Zambrana Balladares, Amílcar. 2007. *Papawan Khuska wiñaspá. Socialización de niños en torno a la producción de papa. Estudio de caso realizado en la comunidad de San Isidro-Piusilla*. Tesis presentada para la obtención del título de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe. PROIEB- Andes. Universidad Mayor de San Simón.

Hemerografía

- Barragán, Rossana. 15.4.2012. *La revolución antes de la Revolución. El libro de la historiadora Laura Gotkowitz echa una luz distinta a los orígenes de la insurrección de abril, una de cuyas conquistas fue la Reforma Agraria de 1953*, en el diario La Razón, La Paz.
- El Día, diario. 20.4.2012. *Participación Popular abrió las puertas al proceso autonómico. Coinciden los expertos al recordar los 18 años de la norma*. En línea: http://eldia.com.bo/index.php?cat=1&pla=3&id_articulo=89622 (Consultado el 10.2.2013).
- El Diario. 29.2.2012. *En Morochata se quejan por malos caminos*. La Paz.
- Ferruffino Coqueugniot, Claudio. 30.1.1992. *Ayopaya, el mundo perdido*, en Los Tiempos, 30/01/1992, diario matutino. Cochabamba. En línea: <http://lecoquenfer.blogspot.com/2012/11/ayopaya-el-mundo-perdido.html> (Consultado el 20.1.2013).
- Los Tiempos. 20.6.2010. *Cochabamba presenta mapas con 57 batallas de la revolución. Las autoridades quieren recobrar la historia indígena que se mantuvo en la sombra durante 200 años; pues, aseguran que en la región la revolución tuvo el color del cobre*. Diario matutino. Cochabamba.
- 07.3.2012. *Cocapata y Morochata amenazan con ayuno y bloqueos por mal estado de carretera. Presionan a la Gobernación de Cochabamba*. Cochabamba.

Entrevistas

- Sánchez Rossel, José Luis. 23.11.2011. Entrevista personal al técnico de la Dirección Distrital de Educación de Morochata. Entrevistadora: Castro, Sonia. Lugar: Oficina de la Dirección Distrital de Educación, Morochata.
- Vegamonte, Ezequiel. 2.12.2011. Entrevista grupal al alcalde comunal de Piusilla. Entrevistadores: Laguna, Bernabé; Lineo, Ernestina, y Oviden, Wilson. Lugar: Oficinas del Sindicato. Reunión de las Subcentrales, Piusilla.

Campiñas



El verdor de los cultivos, el poblado con techos resplandecientes y, al fondo, los imponentes cerros envueltos en neblina. | Fotografía: Williams Coca.



Una estampa del paisaje campesino, con caseños casi ocultos. Como telón, las eternas montañas. | Fotografía: Williams Coca.



La laboriosa mano de hombres y mujeres morochateños, que transforman el paisaje inclinado en campos de cultivo. | Fotografía: Williams Coca.

CAPÍTULO 2

Estudiantes de Morochata: una aproximación socioeducativa

Jimmy Delgado Villca¹

Introducción

La juventud se constituye en un periodo de la vida matizado por características evolutivas y personales que la ubican como una etapa transitoria entre la adolescencia y la adultez, en la cual la persona adquiere mayores responsabilidades y compromisos que definirán su vida futura en base a las decisiones que tome, tanto a nivel educativo, laboral, social, político, etc.

En este contexto, se asocia a la etapa de la juventud con el término de “moratoria social”, que básicamente define a este periodo de la vida como un momento de preparación y estudio, donde al joven se le posterga asumir plenamente las obligaciones económicas y familiares; es decir, que se le mantiene un tanto ajeno a las responsabilidades de la vida adulta. Además, se considera un periodo de exclusión social y política, ya que no se reconocen sus derechos, y se limitan sus actuaciones en el plano político.

Así, en el presente capítulo se analiza la situación actual de los jóvenes —tanto en el país, el departamento, como el municipio de Morochata—, considerando el referente conceptual de “moratoria social”, así como las representaciones sociales. Con este propósito, se realizó un análisis deductivo, que implica, en primera instancia, tomar en cuenta algunos datos referenciales de la situación de los jóvenes en Bolivia; para ello, se toman en cuenta datos demográficos, culturales, educativos y políticos. En segundo lugar, se aborda el contexto de los jóvenes en las comunidades rurales de Cochabamba desde los ámbitos educativo y sociocultural. En un tercer momento, se aborda la situación de los jóvenes en el municipio de Morochata, que se constituyen en la unidad de análisis en esta investigación.

Para la recolección de los datos, se utilizaron diversos instrumentos como el cuestionario de selección múltiple y de preguntas abiertas, entrevistas semi-estructuradas, preguntas inductoras y dramatizaciones, tales instrumentos se aplicaron entre las gestiones 2011 y 2012. Para organizar el presente capítulo, se tomó en cuenta, como fuente primaria, principalmente los datos obtenidos en el cuestionario estructurado, que el Instituto de Investigaciones (IIHCE) aplicó a 89 estudiantes de nivel secundario (quinto y sexto) de las unidades educativas “Mariano Baptista” (Morochata), “René Barrientos” (Piusilla) y “Gildaro Antezana” (Chinchiri), en octubre de 2011. En este instrumento, se plantearon preguntas en los ámbitos personal, familiar, escuela, comunidad y justicia comunitaria.

El análisis de la información tiene un abordaje cuantitativo. Para ello, se consideran datos porcentuales, indicadores y gráficos estadísticos de la situación de los jóvenes en los ámbitos mencionados. Interesa, sobre todo, el análisis referido al municipio de Morochata, en cuyo acápite se realiza un abordaje más profundo y sistemático.

1. El autor agradece las sugerencias de Fernando Galindo al borrador del presente capítulo.

1. Jóvenes en Bolivia

La población joven² en Bolivia es de 1'624.543 (INE, 2005), que representa el 15,58% de la población total en el país. En Cochabamba, la cifra de jóvenes alcanza a 289.381 y representa el 15,54% de la población, cifra que es muy próxima al referente de este grupo a nivel nacional.

En razón de no contarse aún con los datos del Censo 2012, el estudio relativamente más reciente es la Encuesta Nacional de la Adolescencia y la Juventud 2008, aplicada a 17 ciudades de Bolivia, entre ellas, Cochabamba, Colcapirhua, Sacaba y Quillacollo. Sus resultados muestran que de la población joven, el grupo de jóvenes de sexo femenino es más numeroso en comparación con el de sexo masculino; además, el estado civil predominante es la soltería (cfr. Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, 2009: 9).

Por otro lado, en dicho estudio se muestra que “[l]os/las adolescentes y jóvenes aprenden a hablar en castellano y más de la mitad [...] no identifica pertenecer a algún grupo originario o étnico” (*ibid.*).

1.1. Educación

Entre los hallazgos de la citada Encuesta Nacional, se muestra que todos los jóvenes, tanto hombres como mujeres, saben leer y escribir (aunque cabe puntualizar que solo figuran capitales de departamento y ciudades intermedias); pero, a partir de los 15 años de edad tienen menor acceso a la educación formal. En consecuencia, se puede afirmar que los jóvenes de mayor edad paulatinamente van abandonando sus estudios por diversos motivos o factores, que se irán puntualizando más adelante (cfr. *ibid.*).

En cuanto a la permanencia en el sistema educativo, el 96% de los jóvenes matriculados permanecen en la educación formal durante el desarrollo del grado en el cual se inscribieron. El promedio de años de escolaridad es de nueve años de estudio, que equivale a la aprobación parcial del nivel secundario. En tal sentido, el 40% de los jóvenes en el país tiene un aprovechamiento educativo inferior al adecuado para su edad (cfr. ob. cit.: 10). Con el abandono de estudios paulatino, “acumulan un rezago formativo, limitando sus oportunidades en el mercado laboral y, por ende, condicionándolos a realizar trabajos de baja cualificación, que le suponen bajos ingresos económicos y baja productividad” (*ibid.*).

Con relación a las principales razones para que los jóvenes abandonen sus estudios, en primer lugar está el trabajo (37%), en segundo lugar está la falta de dinero (19%), y luego se encuentra el embarazo (17%). “Las barreras económicas constituyen la mayor limitante para acceder a la educación a partir de los 15 años de edad” (*ibid.*).

En cuanto a las diferencias de género, las barreras económicas impiden que una gran parte de los hombres continúen sus estudios en la educación superior, mientras que las labores domésticas y el embarazo a temprana edad son las principales barreras que impiden continuar sus estudios a las mujeres (cfr. *ibid.*).

Puede afirmarse que el logro educativo del hogar, medido como el promedio de años de estudio de los miembros adultos del hogar, influye favorablemente sobre el

logro educativo del joven (desde los 19 años de edad). En este sentido, la probabilidad de que los jóvenes alcancen a realizar estudios superiores es del 68%, esto cuando su clima educativo corresponde a estudios superiores. Así también, la situación de no pobreza y el contexto educativo del hogar favorecen la reducción de las probabilidades de abandono escolar; sin embargo, en los distritos educativos del oriente del país es mayor la probabilidad de abandono escolar (cfr. *ibid.*).

Considerando el acceso a las tecnologías de información y comunicación, los hombres tienen mayor acceso a la computadora, internet y correo electrónico; las mujeres tienen mayor acceso al teléfono celular. De modo general, el 89% de los jóvenes que acceden a una computadora, también lo hacen a internet. El uso mayoritario que le dan al internet está relacionado con las tareas académicas y de trabajo; así también, para fines de esparcimiento y sociabilidad entre jóvenes, esto mediante las redes sociales. El café internet se ha constituido en un servicio muy requerido por los jóvenes, ya que cumple la función social de facilitar el acceso tanto a una computadora como al internet. En este sentido, el acceso a las TIC's tiene un comportamiento creciente con la edad (cfr. ob. cit.: 44).

Complementando a los anteriores indicadores educativos, un estudio realizado por la CEPAL³ (2011), da a conocer que el 87% de los jóvenes hombres y mujeres están insatisfechos con la educación en los centros educativos de secundaria, la identifican como una pérdida de tiempo. Además, el 71% de los jóvenes, hombres y mujeres, consideran que la universidad ya no es una opción para lograr su realización personal por el difícil y selectivo ingreso, por ser un periodo de estudio largo y costoso y por la falta de empleo para los profesionales universitarios (en *Correo del Sur*, 13/08/2012).

1.2. Salud

En cuanto al acceso a los servicios de salud, dos tercios de las atenciones destinadas a los jóvenes se realizan en establecimientos públicos. Así también, las clínicas y seguros atienden similar número de consultas médicas (cfr. Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, 2009: 12).

En cuanto a los temas de salud en educación sexual que reciben los jóvenes, estos están relacionados al VIH y la reproducción sexual, con los siguientes datos:

[...] dos de cada tres jóvenes afirman haber recibido información sobre el VIH/SIDA (6%) y Reproducción sexual (64%). Así también, el 52% de los jóvenes reciben educación sexual en Planificación familiar, y el 13% no recibieron formación en temas de educación sexual. (ob. cit.: 13).

Con relación a los métodos anticonceptivos, el condón es el más conocido por los jóvenes, y la pastilla sigue a continuación. Así, cuatro de cada cinco jóvenes conocen algún método anticonceptivo, y solo uno lo desconoce. En este sentido, “uno de cada cuatro jóvenes desconoce las infecciones de transmisión sexual. Siendo reconocido el VIH/SIDA como la principal infección de transmisión sexual (ITS)” (*ibid.*).

En la población de mujeres jóvenes, el 57% no utiliza métodos anticonceptivos, sin embargo, entre quienes lo hacen, el condón es el método mayormente empleado por

2. “[...] comprende un grupo etario comprendido entre los 17 y los 24 años” (Rodríguez, 2010: 90).

3. CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, funciona como un centro de estudio en la región, que colabora con los Estados miembros de las Naciones Unidas.

ellas. El 65% de las mujeres afirman haber pasado por experiencia de al menos un embarazo, siendo que tres de cada cinco embarazos no son deseados o planificados. La tasa de embarazos no deseados es mayor entre las mujeres de 15 a 19 años de edad. En cuanto a la maternidad temprana, el 16% de las mujeres adolescentes y jóvenes en Bolivia son madres o están embarazadas.

Por otro lado, acorde al documento citado anteriormente, los jóvenes del país, en promedio, tienen su primera relación sexual a los 17 años de edad, siendo los del oriente boliviano los más precoces en el inicio a la vida sexual (15 años). Además, dos de cada tres jóvenes no usaron el condón en su primera relación sexual. Cabe aclarar que este inicio a la vida sexual es más tardío cuanto mayor es el grado de educación alcanzado por el joven.

1.3. Trabajo, ingresos y gastos

En el país, el “54,96% de los jóvenes se encuentran económicamente inactivos, es decir, no tienen trabajo ni tampoco buscan trabajo. Solo el 38% de esta población se encuentra trabajando actualmente, además que, el 15% de la oferta laboral⁴ de este sector se encuentra desempleada, es así que de cada 15 jóvenes desempleados, 11 de ellos tienen experiencia laboral y 4 buscan trabajar por primera vez” (ob. cit.: 51-53). Otro estudio señala que “el 67% de los jóvenes no logra encontrar un trabajo digno, por falta de capacitación técnica, falta de apoyo a sus emprendimientos y apoyo financiero como créditos, subvenciones y préstamos” (en Correo del Sur, 13/08/2012).

El promedio de estudios de aquellos jóvenes que trabajan es de diez años de estudio, que corresponde al cuarto grado de secundaria; esto limita, en alguna medida, sus posibilidades laborales y los condiciona a desempeñarse en ocupaciones simples (cfr. Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, 2009: 46). En este sentido, la mayor parte de los jóvenes comienza a trabajar en promedio desde los 14 años de edad; aquellos que no trabajan priorizan sobre todo sus estudios. El 46% de esta población se desempeña como empleados de servicios, vendedores en comercios y mercados. Asimismo, existe una segregación de ocupaciones por sexo, ya que diferentes ocupaciones son realizadas exclusivamente por hombres o mujeres.

Por otro lado, la tasa de asalariados se incrementa progresivamente con la edad de los jóvenes. El trabajo independiente e informal se constituye en una iniciativa de autogeneración de empleo y de mayor práctica entre la población de 15 hasta los 24 años de edad. El trabajo familiar se constituye en una forma de ocupación que muchas veces no es remunerada y que se constituye en una forma de cualificar competencias laborales en distintos rubros.

El ingreso promedio mensual de la remuneración en la ocupación laboral de los jóvenes es de 901 bolivianos, que se constituye en la principal fuente de ingresos que tienen estos jóvenes, y en muchos casos de su familia. El ingreso de los jóvenes que trabajan representa el 36% del ingreso total de su hogar. En cuanto a los gastos en el hogar, el 55% es destinado a la compra de alimentos, y en promedio el 18% de los ingresos del hogar se destina a la educación de los hijos en los diferentes niveles escolares (cfr. ob. cit.: 11).

4. Se entiende como oferta laboral de la población joven, como a aquellos jóvenes que se encuentran cualificados para realizar alguna actividad laboral en los diferentes rubros.

Esto demuestra que en muchas familias del país, los jóvenes se constituyen en el pilar de sustento de su hogar ante la situación de desempleo de los padres, comenzando a trabajar, en muchos casos, a temprana edad para mantener a su familia con su magro ingreso, debido a que por su bajo nivel educativo deben optar por actividades laborales de baja importancia e ingreso.

Ante esta situación desfavorable que afecta a muchos jóvenes, la educación superior se constituye en una aspiración difícil de conseguir para posibilitar una mejora de las perspectivas y oportunidades laborales.

1.4. Pobreza

Entendiendo que la pobreza es un nivel de bienestar que no ha sido atendido satisfactoriamente por un individuo, en el país, durante los últimos años, “el 46% de los jóvenes viven en situación de pobreza moderada⁵, siendo las ciudades con mayor índice de pobreza Riberalta (71%), Guayaramerín (61%) y El Alto (60%). Así también, uno de cada cuatro jóvenes vive en condición de pobreza extrema, siendo Riberalta (53%) y El Alto (43%) las principales ciudades que presentan esta situación” (ob. cit.:12).

Así también, el 30,5% de los hogares con hijos menores a 15 años viven en extrema pobreza y al borde de la indigencia, siendo éste el segundo porcentaje más alto en América Latina, después de Honduras, lo cual demuestra la falta de políticas que apoyen en la formación e inserción laboral de este sector tan importante de la sociedad.

Por otro lado, los jóvenes migrantes tienen una mayor probabilidad de ser pobres; además que los jóvenes indígenas tienen mayor probabilidad de ser pobres moderados⁶ y extremos⁷, debido a sus limitaciones educativas, culturales y laborales. En este contexto de la pobreza, existe una mayor prevalencia de la pobreza en las jóvenes mujeres (47%), además la incidencia de pobreza moderada es ligeramente mayor en mujeres en comparación a los hombres, esto significa que las mujeres tienen una menor posibilidad de acumular bienes físicos que los hombres.

En este contexto, el acceso y éxito en la educación a la población joven reduce la probabilidad de ser pobre, ya que los jóvenes que tienen mayores niveles educativos tienen mejores perspectivas de acceder a una fuente laboral. En este sentido, “permanecer matriculado en un establecimiento de formación educativa reduce considerablemente la probabilidad de pobreza moderada en un 12%” (ibid.).

1.5. Participación política y social

En lo que constituye un dato alentador, los jóvenes en Bolivia van dejando de ser indocumentados, pues, según información del Viceministerio de Igualdad de Oportunidades: “Más del 90% de los jóvenes tienen al menos uno de los documentos más importantes de identificación (certificado de nacimiento o cedula de identidad), de manera que esto les da la posibilidad de ejercer su ciudadanía política” (ob. cit.: 14). Sin embargo, en cuanto a conocimiento de sus derechos y obligaciones,

5. Este dato es muy próximo a la situación de pobreza de los jóvenes en Latinoamérica, donde la incidencia de pobreza en la población joven alcanza al 41%, equivalente a aproximadamente 58 millones (Naciones Unidas, 2007: 106).

6. La pobreza moderada se define como la capacidad para satisfacer las necesidades de alimentación, pero se tiene limitaciones en el acceso a la educación y la salud.

7. La pobreza extrema se define como la escasez de recursos materiales para poder satisfacer las necesidades básicas que permitan sobrevivir sanamente al individuo.

[L]a mayor parte de los jóvenes tiene un conocimiento limitado en cuanto a sus derechos y obligaciones como ciudadanos del país; así también, la mitad de ellos desconocen sus derechos sexuales y reproductivos. Los derechos más conocidos por los jóvenes son: recibir información y la decisión de tener hijos (*ibid.*).

Por otro lado, para la mitad de los jóvenes predomina una indiferencia a participar o formar parte de alguna agrupación —social o política—, en tanto que el 28% de los jóvenes se involucran en torno al deporte, el 8% forma parte alguna agrupación religiosa; en cuanto al sector de los jóvenes que no se involucran en alguna agrupación, la falta de interés se constituye en la principal razón para esto.

Con relación a las actividades de ocio o de distracción, existen diferencias de género en cuanto al uso del tiempo; en este sentido, los varones se dedican sobre todo a la práctica de deportes en un 51%, y las mujeres, en un 21%, se preocupan por ayudar en las labores domésticas de la casa.

En cuanto a la exclusión social, “uno de cada diez jóvenes se siente excluido, siendo La Paz, El Alto, Montero y Quillacollo los distritos donde ellos se sienten más excluidos; además, uno de cada cuatro jóvenes ha sufrido discriminación por su apariencia o procedencia social” (*ibid.*).

Al respecto, estos datos demuestran la etapa de moratoria social por la cual atraviesan los jóvenes, caracterizado por la poca responsabilidad económica o laboral, la exclusión social, e inclusive discriminación, porque no se respetan sus derechos o no se los reconoce apropiadamente hasta que llegan a la edad adulta.

2. Jóvenes de las comunidades rurales de Cochabamba

2.1. Jóvenes rurales

En Cochabamba, según los datos del INE (2005), la cifra de jóvenes alcanza a 289.381 que representa al 15,54% de la población total del departamento⁸, una buena parte de esta población habita en las comunidades rurales. Así también, el 74,28% de la población en Cochabamba se auto adscribe como indígena (Machaca, 2010: 62).

La situación actual de los jóvenes del área rural está caracterizada por muchas frustraciones en comparación a los jóvenes de las ciudades. Estas frustraciones pueden categorizarse en tres ámbitos: Educación, trabajo e identidad, los mismos que a continuación se irán analizando.

En el ámbito de la educación, de cada 10 estudiantes, seis continúan estudiando y cuatro dejan los estudios. De modo general, más del 70% de los jóvenes de las comunidades rurales del departamento van abandonando sus estudios en algún nivel escolar (cfr. Claros, 2004: 239).

Al respecto, el principal motivo para el abandono escolar es la baja situación económica de los padres, como se menciona a continuación:

El principal motivo que ha ocasionado la interrupción de estudios ha sido la falta de dinero de los papás, es decir, los padres no cuentan con recursos económicos

para cubrir los gastos que implican la escolarización, especialmente la compra de material didáctico y material de apoyo, aun cuando la educación es gratuita (ob. cit.: 240).

Otros motivos, se refieren al trabajo y los viajes, ya que muchos de estos jóvenes, debido a las limitaciones económicas de la familia, deben involucrarse en alguna actividad laboral a temprana edad para apoyar en la economía familiar.

De la población de jóvenes que continúan sus estudios, la cuarta parte de ellos llega a realizar estudios de educación superior, tanto en la universidad pública, institutos de formación técnica o institutos superiores de formación de maestros. Aunque, en los últimos años, estas cifras van en crecimiento, debido a las distintas becas (por ejemplo el ex Programa de Admisión Especial-PAE, ahora Programa de Beca Individual) que benefician a jóvenes bachilleres de las provincias rurales del departamento y que facilitan su acceso a la universidad pública y privada.

Pasando al ámbito del trabajo, la ocupación de una mayoría de los jóvenes del área rural está en el campo de la agropecuaria, comercio, albañilería, carpintería, mientras que pocos jóvenes trabajan en algunas instituciones públicas y privadas. Las posibilidades de acceso laboral juvenil se ve limitada por su baja cualificación escolar y reducida profesionalización, pero que, como se mencionó anteriormente, van mejorando año tras año.

Debido a la falta de trabajo, ingresos salariales bajos y su limitada cualificación profesional, los jóvenes emigran de sus comunidades a los distritos urbanos del departamento de Cochabamba e inclusive al exterior (como Argentina, Brasil, España, Italia, Estados Unidos, etc.), para mejorar sus condiciones laborales y de vida.

En el ámbito de la identidad comunitaria, las frustraciones de los jóvenes en varias comunidades rurales, sobre todo del Valle Alto, está referida a la ausencia de unión más sólida entre los miembros de su comunidad, caracterizada por la falta de colaboración de los comunarios, falta de entendimiento, no existe comprensión, falta de seriedad, falta de compañerismos y empatía (cfr. ob. cit.: 243).

Estos datos, como la falta de unión comunitaria, la incompreensión y poca cooperación entre otros, repercuten en la progresiva mentalidad individualista y materialista de las personas de la comunidad, donde prepondera lo individual a lo comunitario, que en muchos casos se debe a procesos de aculturación o influencia de la cultura occidental, que va incidiendo en sus interrelaciones personales dentro de la comunidad.

Otro factor que caracteriza a las comunidades rurales es su nivel organizativo, donde las autoridades elegidas por la comunidad juegan un papel preponderante en la organización de la comunidad, gestión de proyectos, resolución de problemas familiares y comunales, etc. Pero estas autoridades, en varias comunidades rurales del departamento, han ido perdiendo credibilidad y confianza por parte de la población, debido generalmente a casos de corrupción⁹.

8. En Cochabamba, actualmente varios alcaldes están acusados de corrupción y vienen encarando sus procesos; tales son los casos de Héctor Cartagena (Quillacollo), Jhonny Pardo (Mirque), Víctor Valderrama (Punata), Casiano Choque (Santiváñez), Oscar Cabrera (Independencia), Rubén Macías (Aiquile) (cfr. Los Tiempos, 2010), Mario Céspedes (Pocona) (cfr. Rojas, 2013), entre muchos.

2.2. Jóvenes en situación de moratoria social

Margulis, investigador de la Universidad de Buenos Aires, vincula la idea de juventud como un momento de transición o “moratoria social” y analiza los imaginarios sociales que se construyen alrededor del joven:

Existen diversos mitos que se construyen en relación con los jóvenes: despreocupados [...] privilegiados, a veces se los ve como depositarios de todos los males, otras como personas puras y maravillosas. La juventud entonces opera como categoría homogénea, ilusionándonos con el mito de igualdad de oportunidades. Sin embargo, los jóvenes de clase media y alta tienen más oportunidades de estudiar y respecto de la conformación del hogar, suelen casarse y tener hijos más tarde. Es decir, ellos gozan de los signos sociales de esta moratoria, de lo que generalmente se llama juventud, de una manera diferenciada de los jóvenes de sectores populares (2003: 13).

Para el análisis de este acápite, es necesario mencionar que en el área rural del departamento de Cochabamba existe una disminución progresiva de la población joven, esto se debe a factores migratorios tanto campo-ciudad como al exterior del país. La migración se da por diversos motivos tales como familiares, mejores condiciones de acceso a la educación, búsqueda de trabajo, salud, etc.

Esta situación, ocasiona procesos de adaptación de los jóvenes a los nuevos contextos de destino; al respecto Andersen, quien es consultora del Banco Mundial e investigadora de la Universidad Católica Boliviana, menciona que:

[p]robablemente una de las implicancias negativas más importantes de la migración rural-urbana en Bolivia es la reducción de las culturas indígenas tradicionales en el país [...] las personas tienden a ajustar sus hábitos y sistemas de creencias, sino inmediatamente, entonces por lo menos a lo largo de una generación o dos. Estos cambios incluyen cambios en la religión, la vestimenta, las ceremonias, los hábitos sexuales, etc. (2002: 12).

Muchos de estos jóvenes también son objeto de discriminación debido a su origen indígena, además de su idioma, género y edad, lo que dificulta por ejemplo su inserción al mercado laboral (una de las razones por las que migran los jóvenes) debido a su baja cualificación y edad, siendo esta situación más complicada para las mujeres. Este aspecto y otros factores negativos dificultan la permanencia de los jóvenes en los centros urbanos, y en algunos casos ocasionan que tomen la decisión de retornar a sus comunidades.

Así también, a pesar de que en el país existen leyes e instituciones que protegen los derechos de los adolescentes y jóvenes, en la práctica muchos de estos derechos son vulnerados o son poco atendidos por las instancias respectivas, razón por la cual este sector poblacional continuamente va reclamando mayor participación política y ciudadana en la sociedad.

2.3. Jóvenes y sistema escolar en zonas rurales

En el país, los jóvenes (tanto hombres como mujeres) dejan de estudiar principalmente por las siguientes razones:

Problemas económicos que imposibilita sustentar el costo de los estudios (28.3%), responsabilidades familiares como resultado de embarazos, matrimonio; cuidado de los hijos, hermanos, padres, abuelos (24.6%), siendo una de las principales causas para que las mujeres abandonen la educación (40.1%) (Ministerio de Educación, 2011: S/p).

Así también, los mayores índices de abandono escolar se encuentran en el área rural, alcanzando a 3 de cada 4 habitantes mayores de 15 años. El ingreso tardío al sistema escolar y el abandono temprano condicionan el acceso a la educación en el área rural (PEI, 2009: 60); razón por la cual, la demanda educativa es mayor en estas zonas; las mujeres, sobre todo campesinas, son las más excluidas del sistema educativo. Así también, “el 86,15% de la población joven mayor de 19 años, del área rural, no han culminado la secundaria” (INE, 2008: 214).

En el departamento de Cochabamba, la realidad educativa de los jóvenes del campo es similar a la nacional. Pero, esta situación tiende a mejorar con los años, ya que el gobierno actual ha impulsado diversas políticas educativas que apoyan a los gobiernos departamentales en la promoción de becas de estudio para el acceso directo a la educación superior (sobre todo a las universidades públicas).

Con relación a la existencia de becas que apoyan al acceso a la educación superior de los jóvenes del campo, uno de estos programas es el Programa de Beca Individual (PBI)¹⁰, que es impulsado por la Universidad Mayor de San Simón con el apoyo del Gobierno mediante Ley 2563. Este programa fue implementado desde la gestión 2004 y beneficia con la admisión directa de estudiantes indígenas y de bajos recursos económicos de las provincias a las diferentes carreras universitarias.

2.4. Jóvenes y consumo cultural

Según las Naciones Unidas, “al abordar los consumos culturales es posible penetrar en la cotidianeidad e identidad de los jóvenes. El lugar de dichos consumos en el tiempo libre es decisivo. Ver televisión, escuchar música, chatear en Internet, leer, ir al cine, bailar, hacer deportes y operar videojuegos son las prácticas de consumo cultural con mayor frecuencia en los usos del tiempo libre de la juventud” (2007: 261). Ahora bien, debe mencionarse que este consumo cultural es más limitado para los jóvenes de las comunidades rurales, ya que ellos difícilmente pueden acceder a los servicios de internet, televisión o al cine, porque la cobertura de estos servicios es limitada en las comunidades alejadas del área rural.

En este ámbito, también debe considerarse a la globalización mundial, que caracteriza a los tiempos que toca vivir hoy a la población, y que facilita un mayor acceso y consumo de las tecnologías de información y comunicación (como por ejemplo internet) en los jóvenes. En este sentido, Jeremy Rifkin, economista, sociólogo e investigador estadounidense, menciona que: “con la llamada globalidad tenemos más tecnología y con ello, nos acercamos más al disfrute del tiempo libre” (Rifkin, 1999 y Jáuregui, 2000 en Valerdi, 2005: 171).

10. Sustituye al anterior Programa de Admisión Especial.

Progresivamente, los jóvenes incorporan elementos del mundo moderno en su vida cotidiana y dejan de realizar algunas actividades que habitualmente realizaban, como practicar deportes, conversar con los amigos o reunirse con la familia, leer, etc.; así, dan paso a invertir su tiempo en otras acciones como ver televisión o acceder a las redes sociales vía *chat* para comunicarse con otras personas.

En este sentido, la propagación de antenas satelitales en el área rural del departamento posibilita que los jóvenes accedan a canales televisivos de diversos países del mundo, lo que ocasiona la asimilación de pautas culturales ajenas a su contexto, y se evidencia en el uso de prestaciones léxicas en su comportamiento, en su forma de vestir e inclusive en su forma de pensar. Lo mismo ocasiona el acceso a internet, que en los últimos años también ha incrementado su acceso en el área rural (el cual obviamente es menor que en la ciudad); de esta manera estos jóvenes tienen la posibilidad de contactarse, de forma virtual, con personas no solo de su comunidad o departamento, sino también de otros departamentos e inclusive otros países. Es así que, “los círculos tradicionales tales como la familia, la red de amigos, los vecinos han perdido centralidad [...] la mayor parte de la información que manejan los jóvenes proviene de la televisión y de la radio; resulta preocupante que sea a través de la imagen y no de la palabra que los jóvenes construyan su propia realidad” (Reguillo, 2002: 284).

Hace algunos años atrás, era muy común observar que en las comunidades rurales los jóvenes se reúnan para organizar distintas actividades, como la práctica de algún deporte (como el fútbol, basquetbol, volibol, etc.), actividades religiosas, excursiones, o simplemente para entablar conversación con sus amigos. Actualmente, esas actividades son menos frecuentes ya que se introducen actividades de carácter individual promovido por los medios tecnológicos anteriormente mencionados.

Otro factor que repercute en el consumo cultural de los jóvenes del campo es la migración, que Ivonne Farah, investigadora de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), plantea de esta forma,

[l]a migración rural-urbana mueve poblaciones cada vez más jóvenes; son solteros hombres y mujeres que llegan a la ciudad en demanda de una mejor educación, de trabajo más seguro y de mejores condiciones económicas, sociales y culturales. Como ya se dijo, eso implica para el área rural dos cosas: problemas en el crecimiento natural de la población rural, pues se quedan las personas mayores y los niños, y obstáculos para el trabajo agrícola, que tiende a carecer de suficiente mano de obra para cubrir sus necesidades productivas (2004, en Salazar, 2007: 69).

Así también, varios jóvenes de las áreas rurales arriban a las ciudades impulsados por mejores expectativas culturales que los que se quedan en el campo. Es decir que, una vez que emigran a las ciudades, tienen facilidad en el acceso a los medios de comunicación masiva y de esta manera pueden conocer pautas culturales del resto del país e inclusive de otros países, aunque mantienen cierta desventaja con respecto a los jóvenes ciudadanos en el proceso de asimilación cultural de la información a la cual acceden por estos medios.

Este proceso migratorio en el que se ven involucrados los jóvenes les permite mayores expectativas culturales, así como la posibilidad de ascender socialmente a partir de la educación. Al respecto Cecilia Salazar, investigadora de la UMSA, menciona:

Uno de los resultados de este contacto es la difusión de pautas culturales asociadas con el desempeño profesional como mecanismo del progreso y/o éxito material, [...] En este marco, la educación vuelve a constituirse como posibilidad de ascenso y/o “adelantamiento” social, lo que a futuro les permite ubicarse en lugares de mayor jerarquía social [...] (2007: 70).

Por otro lado, los jóvenes migrantes que logran mejorar sus niveles educativos, e inclusive concluir una carrera profesional, deben superar otros obstáculos como la discriminación social a la que son expuestos cuando llegan a las ciudades, y que permanece cuando acceden a una fuente laboral: “En ese contexto, se agudiza la confrontación entre su identidad subvaluada y la que encarnan los ciudadanos; frente a ello invocan la necesidad de ser reconocidos en términos de igualdad, es decir, “como bolivianos”, “a pesar” de ser de origen campesino o desempeñarse como obreros en las ciudades” (*ibid.*).

Para concluir este apartado, se puede mencionar que los jóvenes del departamento y del país continuamente vienen adaptándose a los cambios de la sociedad actual, caracterizado por los adelantos tecnológicos, mayor incursión y acceso a los medios de comunicación masiva, procesos de globalización, etc., tales procesos adaptativos son más difíciles para los jóvenes del campo, quienes se ven aventajados por los ciudadanos, por adaptarse mejor a estos procesos. Estos cambios inciden en la personalidad e identidad cultural del joven campesino.

3. Jóvenes del municipio de Morochata

Los datos recuperados a nivel del municipio de Morochata muestran que la población joven es de 4.999 personas (INE, 2005), que equivale al 11,99%, lo que evidencia una notable diferencia con el dato de este grupo a nivel departamental (15,54%) y nacional (15,58%), acusando una cifra menor de jóvenes en su territorio. Además, en esta población, el 49,6% son mujeres y el 50,4% son varones, vale decir que existe similar distribución de hombres y mujeres en el grupo poblacional de los jóvenes de este municipio.

Los datos que se tomaron en cuenta para desarrollar varios puntos de este acápite fueron producto de la aplicación del cuestionario de selección múltiple y de preguntas abiertas, que se administró a 89 estudiantes de quinto y sexto de secundaria de tres unidades educativas del municipio de Morochata (el 61,8% de quinto y el 38,2% de sexto), que se seleccionó por un muestro por conveniencia, descartando dos instituciones educativas debido a su lejanía e inaccesibilidad geográfica y de transporte.

Cabe aclarar que este instrumento se aplicó en la gestión 2011; en tal sentido los datos estadísticos, tanto del cuestionario como las estadísticas escolares, serán analizados tomando como referencia esta gestión.

A continuación se presenta la distribución de los encuestados por comunidad, colegio, sexo y edad:

Cuadro 1: Distribución de estudiantes encuestados por comunidad, colegio y sexo

Comunidad	Unidad Educativa	Curso				Sub totales
		Quinto secundaria		Sexto secundaria		
		Varones	Mujeres	Varones	Mujeres	
Morochata	Mariano Baptista	18	7	5	5	35
Piusilla	René Barrientos	10	6	6	7	29
Chinchizi	Gildaro Antezana	8	6	6	5	25
Sub totales		36	19	17	17	Total: 89

Fuente: Elaboración Castro, sobre la base de Cuestionario a Estudiantes-IIHCE, octubre 2011

Como se observa en el cuadro, se trabajó con similar cantidad de estudiantes en las tres unidades educativas: 39,3% del colegio Mariano Baptista, 32,6% de René Barrientos y 28,1% de Gildaro Antezana. En cuanto a la distribución por sexo, el 59,6% fueron varones y el 40,4% mujeres, esta distribución porcentual es el reflejo de la accesibilidad, tanto de hombres y mujeres, a la educación secundaria en este municipio. Por su lado, en la distribución por curso 61,8% corresponde a quinto y el 38,2% a sexto de secundaria.

Considerando la distribución de edades de los estudiantes encuestados, se presenta el siguiente gráfico que ilustra estos datos:



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes-IIHCE, octubre 2011

4. Construcciones juveniles identitarias¹¹

La construcción identitaria de los jóvenes, tanto del campo como de la ciudad, se desarrolla y conforma por diferentes factores como la familia, la escuela, las pautas socioculturales y económicas. En este sentido, Castro y Salinas, docentes investigadoras de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), mencionan:

La identidad de los jóvenes es un fenómeno que se presenta como complejo, dinámico e inclusive contradictorio, presentando ante nosotros un sujeto múltiple y variado, cuya conformación de su ser va a estar ligada a diferentes elementos y sufrirá variadas dinámicas y características según las situaciones en que les toca desenvolverse (2009: 86).

Esta construcción identitaria puede ser tanto individual como colectiva. En este sentido, "las identidades individuales son formadas mediante un proceso denominado de auto-reconocimiento, que conlleva tres formas: autoconfianza, auto-respeto y autoestima. La conformación de estas identidades individuales se relaciona estrechamente con las identidades colectivas (...)" (*ibid.*)

El análisis de la construcción identitaria de los jóvenes de Morochata se realizará en los ámbitos de la escuela, la familia, el trabajo y la comunidad:

4.1. Sistema escolar

Toda vez que nuestros actores sociales son estudiantes de secundaria, consideramos de importancia presentar el panorama que muestra el sistema escolar en Morochata. Para ello, se realizará un análisis de las estadísticas escolares de este municipio; es así que a continuación se analizará la evolución de la matrícula estudiantil en el municipio durante el periodo de 2008 al 2012, puntualizando los factores que ocasionaron una disminución progresiva de estas estadísticas escolares.

Cuadro 2: Matrícula estudiantil en el Distrito Educativo de Morochata, por gestión, nivel y sexo

GESTIÓN	INICIAL			PRIMARIA			SECUNDARIA			TOTAL		TOTAL GENERAL
	Masculino	Femenino	Total	Masculino	Femenino	Total	Masculino	Femenino	Total	Masculino	Femenino	
2008	80	85	165	1196	1048	2244	215	117	332	1491	1250	2741
2009	71	74	145	1089	991	2080	223	143	366	1383	1208	2591
2010	75	73	148	1015	909	1924	230	156	386	1320	1138	2458
2011	99	88	187	724	695	1419	440	307	747	1263	1090	2353
2012	63	81	144	699	652	1351	431	288	719	1193	1021	2214

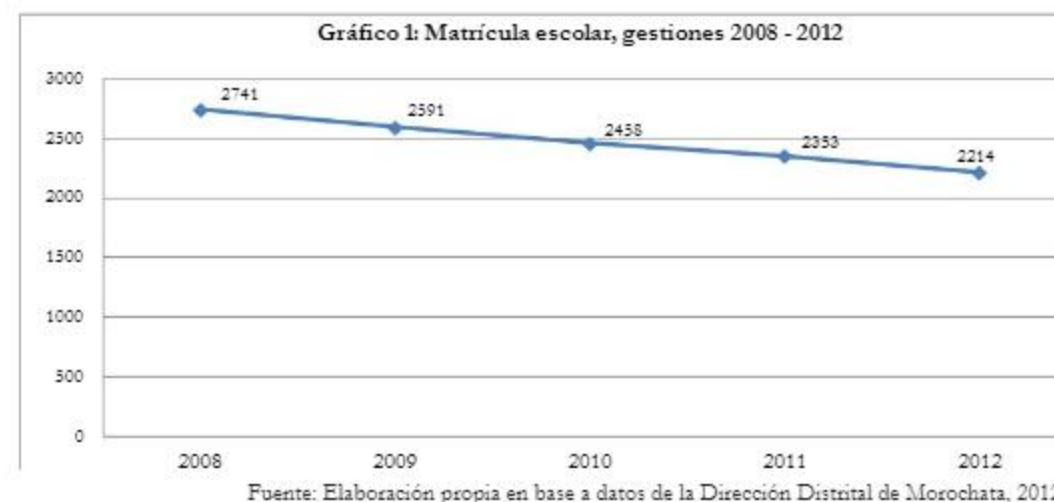
Fuente: Elaboración propia en base a datos de la Dirección Distrital de Morochata, 2012

11. Cuando se habla de identidad la misma se refiere, "no a una especie de alma o esencia con la que nacemos, no a un conjunto de disposiciones internas que permanecen fundamentalmente iguales durante toda la vida, independientemente del medio social donde la persona se encuentre, sino que a un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas" (Mead, 1974: 135 en Larrain, 2003: 31-32).

Comparando la matrícula de las últimas cinco gestiones, se evidencia que en el 2009 hubo una disminución del 5,47% en relación al 2008; la gestión 2010 presentó un decrecimiento del 5,13% en comparación a la anterior año; el 2011 el decrecimiento fue del 4,27% y en la gestión 2012 el decrecimiento en la matrícula fue del 5,91%; presentándose en esta gestión el decrecimiento de matriculados más significativo en comparación con las anteriores gestiones. En tal sentido, en el municipio de Morochata acontece una disminución gradual en la matrícula de los estudiantes, debido posiblemente, como se mencionó en análisis anteriores (a nivel nacional y departamental), a factores como los migratorios campo-ciudad —por la búsqueda de mejores expectativas educativas—, o también puede deberse al abandono escolar, a consecuencia de las limitaciones económicas de la familia ya que no pueden cubrir los gastos educativos de los hijos.

El promedio de decrecimiento en la matrícula estudiantil en los periodos 2008-2012 ha sido del 5,2%. Se advierte claramente una disminución gradual, principalmente provocados por los procesos migratorios del campo a la ciudad, donde Quillacollo o la ciudad de Cochabamba son los centros urbanos de preferencia elegidos por los jóvenes para continuar sus estudios.

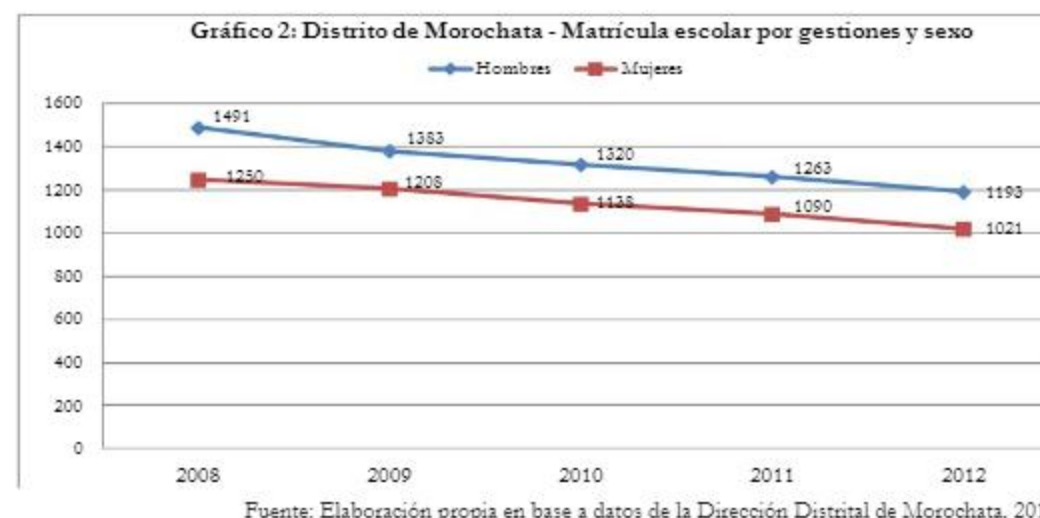
Cabe aclarar que en el nivel secundario, a partir de la gestión 2011, presentó un mayor crecimiento en su matrícula, debido a la implementación de la nueva ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez, que divide al nivel primario y secundario en 6 grados de 1ro a 6to, entonces los grados 7mo y 8vo, de la antigua organización pedagógica, pasan a ser el 1er y 2do grado del nivel secundario, que antes solo contaba con cuatro grados. Esto explica el significativo crecimiento de la población estudiantil en secundaria en la gestión 2011, que fue del 93,5%, en comparación a la gestión anterior.



En este gráfico se puede evidenciarse el decrecimiento gradual en la matrícula estudiantil del último quinquenio en el municipio de Morochata, siendo más significativo en el último periodo 2011-2012 ya que alcanzó a un 5,91% (139 estudiantes en total, de los cuales 43 estudiantes de Inicial, 68 de Primaria y 28 de secundaria), que fue el porcentaje de decrecimiento más alto en comparación con los anteriores años. Situación

que es explicada, como se mencionó anteriormente, por factores de abandono escolar y migratorio.

A continuación se realizará un análisis de la matrícula escolar por año, nivel y sexo, considerando las diferencias porcentuales de hombres y mujeres en cada gestión así como en los niveles de Inicial, Primaria y Secundaria:

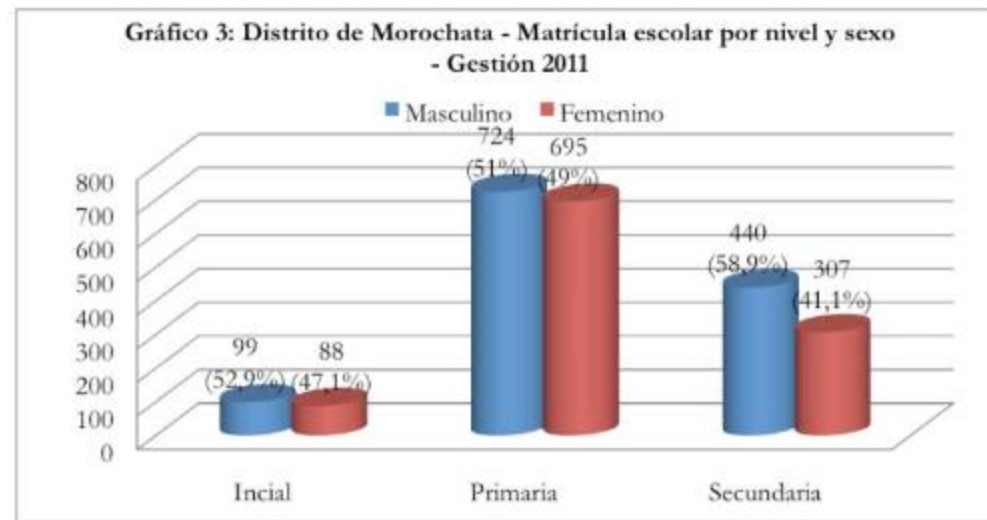


Como puede observarse en cada gestión fue mayor la cantidad de estudiantes varones que mujeres, lo cual demuestra la desventaja femenina en el acceso a la educación. Así por ejemplo, en la gestión 2012 la distribución de hombres y mujeres fue del 53,9% y 46,1% respectivamente.

Como se mencionó anteriormente, la matrícula escolar tuvo una disminución progresiva en este último quinquenio. En cuanto a las diferencias de este decrecimiento por nivel, en Inicial y Primaria fueron más evidentes, donde el promedio de esta merma fue del 2,7% y 11,5% respectivamente; en cambio en Secundaria, las gestiones 2009, 2010 y 2012 presentaron una disminución, en cambio que en la gestión 2011 se presentó un incremento significativo de la matrícula en este nivel del 93,5%. Esto se explica -como se mencionó anteriormente- a la nueva organización pedagógica propuesta por la ley ASEP, que divide a los niveles de Primaria y Secundaria en 6 grados, a partir de la gestión escolar 2011.

Por otro lado, es necesario puntualizar que el ámbito escolar se constituye el espacio donde los jóvenes de nivel secundario pasan buena parte del día, ya sea en sus actividades de formación o como lugar de reunión para realizar sus tareas grupales tareas de convivencia cotidiana. De esta forma, los jóvenes van construyendo una identidad individual y colectiva relacionada a la pertenencia con su grupo de iguales (compañeros de curso o escuela), donde comparten diferentes experiencias y vivencias, que las realizan de forma conjunta como practicar deportes, estudiar, conversar, salir a pasear, etc. Al respecto el 65,2% de los estudiantes afirmaron que tienen amigos en su colegio (ver gráfico 11).

En el siguiente gráfico se muestra la matrícula escolar de la gestión 2011, distribuida por nivel y sexo, esto nos permitirá analizar la población escolarizada de este municipio, que más adelante se estudiará su distribución por colegio.



Fuente: Elaboración propia en base a datos de la Dirección Distrital de Morochata, 2011¹²

En la gestión 2011, la matrícula estudiantil en el municipio de Morochata fue de 2.353 estudiantes. Realizando un análisis por nivel, en Inicial la cantidad total de estudiantes inscritos fue de 187, que representa al 7,9% de la población total de estudiantes. En este nivel el 52,9% son varones y el 47,1% son mujeres. Se puede apreciar una notoria diferencia que favorece al grupo de varones, es decir, que en este nivel existe mayor acceso a la educación inicial para los varones y es más limitado para las mujeres.

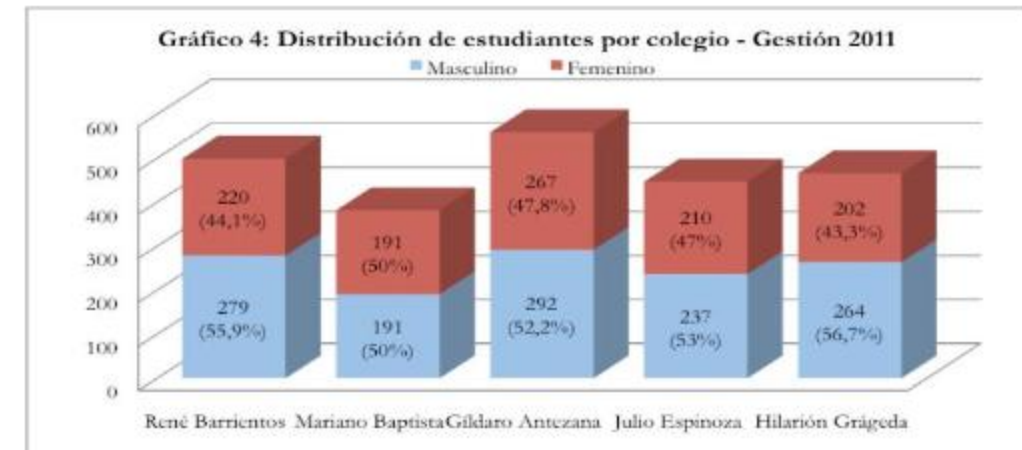
En Primaria, la concentración de estudiantes es mucho mayor en comparación con los otros dos niveles (Inicial y Secundaria), con un total de 1.419 estudiantes, que representa al 60,3% de la población total de estudiantes de esa gestión; en este nivel el 51% son varones y el 49% corresponde a las mujeres; esto demuestra que existe mayor acceso a la educación primaria en los estudiantes varones, aunque las diferencias son pequeñas.

En cuanto al nivel Secundario, la población de estudiantes es de 747 (31,7%). De este grupo el 58,9% son varones y el 41,1% son mujeres; en este nivel se aprecia mayor diferencia en cuanto a la cantidad de matriculados en relación al género, ya que el acceso de los varones a la educación secundaria es mucho mayor que el de las mujeres.

El análisis realizado permite comprobar que en los niveles de Inicial y Primaria el acceso a la educación tanto para varones y mujeres es casi similar, con ligeras diferencias a favor de los varones, en cambio en el nivel Secundario el acceso de las mujeres es más reducido, y posiblemente es menor su acceso a la educación superior.

12. Cabe aclarar que desde febrero de 2009 el municipio de Morochata solo cuenta con cinco de las 18 unidades educativas con las que contaba hasta la gestión 2008, debido a que se creó el municipio de Cocapata que aglutina a 13 instituciones educativas. Los colegios que corresponden al municipio de Morochata son: Gildaro Antezana, Hilarión Grágeda, Julio Espinoza, Mariano Baptista y René Barrientos.

En el siguiente gráfico se aprecia la distribución de estudiantes en cada una de las cinco unidades educativas que pertenecen al municipio de Morochata, durante la gestión 2011 que fue el año en el cual se aplicó los cuestionarios, considerando también los porcentajes de varones y mujeres matriculados en cada colegio.



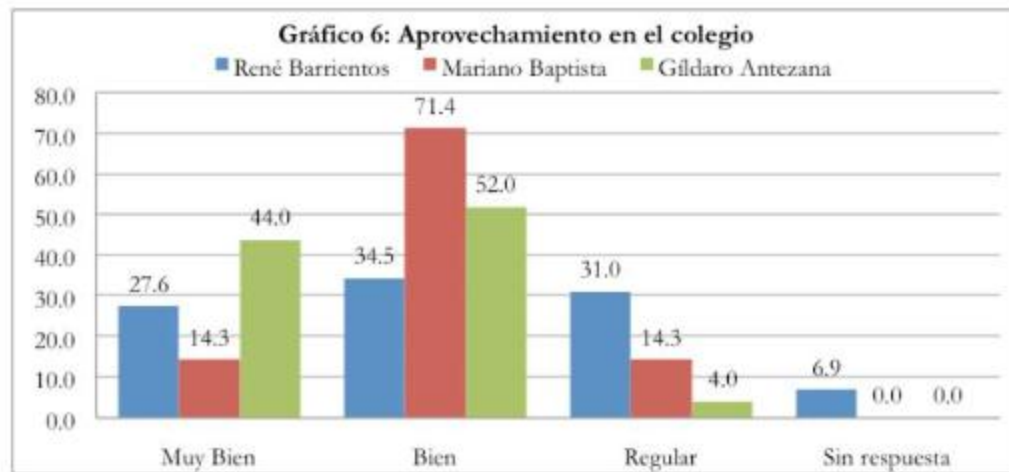
Fuente: Elaboración propia en base a datos de la Dirección Distrital de Morochata, 2011

Actualmente, desde la gestión 2009, en el municipio de Morochata funcionan cinco unidades educativas. Realizando una comparación de la población estudiantil en todos los colegios, las unidades educativas con mayor población estudiantil son: en primer lugar, colegio Gildaro Antezana, como el establecimiento con mayor matrícula estudiantil ya que contaba con 559 estudiantes ese año (23,8% con relación a la población total); en segundo lugar se encuentra el colegio René Barrientos con 499 estudiantes (21,2%).

En contraposición, las unidades educativas con menor matrícula estudiantil son: Mariano Baptista con solo 382 estudiantes (16,2%) y el Julio Espinoza Canelas con 447 estudiantes (19%). Como puede observarse, las unidades educativas de René Barrientos Ortuño (Piusilla), Gildaro Antezana (Chinchiri) y Mariano Baptista (Morochata) —que son las unidades de observación en la presente investigación—, se encuentran entre las instituciones con mayor población estudiantil dentro el municipio, sobre todo las dos primeras.

En cuanto a la distribución de los estudiantes por sexo, en casi todos los colegios existe mayor cantidad de varones que mujeres —excepto en el colegio Mariano Baptista—, siendo la relación porcentual general de 53,7% en favor de los hombres y 46,3% de mujeres. Estas diferencias son más notorias en el colegio Hilarión Grágeda (56,7% varones y 43,3% mujeres); estos datos vienen a apoyar la hipótesis de que en las comunidades más alejadas el acceso a la educación es más limitado para las mujeres que los varones.

Para concluir este apartado, presentamos datos sobre la percepción propia sobre el desempeño educativo que tienen los jóvenes de las tres comunidades en la investigación (Piusilla, Morochata y Chinchiri), cuyos resultados demuestran ciertas diferencias de un colegio a otro, tal cual se evidencia en el siguiente gráfico:



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes-IIHCE, octubre 2011

Los estudiantes de las tres unidades educativas en un 27,0% manifestaron que su rendimiento educativo es muy bueno; el rendimiento del 53,9% es bueno y el 16,9% tienen un rendimiento regular o poco satisfactorio. En tal sentido, se puede afirmar que desde la mirada de los jóvenes su rendimiento es satisfactorio, ya que ninguno considera el mismo como negativo o por debajo de lo regular.

Pero, comparando el rendimiento en cada colegio, puede observarse que en Morochata los estudiantes manifiestan tener un mejor desempeño en comparación a los estudiantes de Piusilla y Chinchiri. En Piusilla, los indicadores de desempeño son más bajos ya que el 31% de los estudiantes califican tener un rendimiento regular. Entonces, es probable que en este colegio los índices de abandono escolar sean los más altos en comparación a las otras dos comunidades; al respecto se menciona que el 10,9% de los estudiantes matriculados en esta unidad abandonan sus estudios en algún grado escolar (cfr. Machaca, 2005: 71).

De modo general, los estudiantes de secundaria de los colegios más urbanos, que son de Piusilla y Morochata tienen un rendimiento regular, en cambio los estudiantes de Chinchiri (que es la comunidad más alejada en comparación con las otras) tienen un rendimiento bueno. Esto puede demostrar que los estudiantes de esta comunidad tienen una percepción favorable de su propio rendimiento escolar, en comparación con sus compañeros de Piusilla y Morochata.

Por otro lado, en relación a la educación superior, se ha evidenciado que varios jóvenes bachilleres de este municipio continúan sus estudios en la universidad, esto se demuestra en los datos proporcionados en el programa PAE de la gestión 2009, que evidencia el ingreso de 132 estudiantes de los municipios de Morochata y Cocapata a distintas carreras de la Universidad Mayor de San Simón. De esta población, el 63,6% son varones y el 36,4% son mujeres (Dirección Universitaria de Bienestar Estudiantil, 2009). Esto demuestra las diferencias que existe en el ingreso a la educación secundaria y superior, donde las mujeres tienen un limitado acceso en comparación a los varones.

4.2. Escenarios sociales en los cuales se desenvuelven los jóvenes

Los escenarios que modelan la identidad del joven, están dados por la misma comunidad donde vive, su familia y su entorno laboral, que a continuación se analizarán.



Fuente: Elaboración propia en base a datos del Cuestionario a estudiantes-IIHCE, octubre 2011

En cuanto a la procedencia de los estudiantes, considerando las tres zonas, Piusilla, Morochata y Chinchiri, encontramos que los estudiantes provienen de diferentes comunidades (tal como se aprecia en el gráfico). Así por ejemplo, la mayor parte de los estudiantes del colegio René Barrientos (Piusilla) provienen de lugares próximos a la institución educativa, como ser San Isidro o del mismo pueblo. En el caso de la procedencia de los estudiantes del colegio Mariano Baptista (Morochata), la mayor parte vive en el mismo pueblo y otros vienen desde Chururi, Waicu o Chulpapampa. Al colegio Gildaro Antezana (Chinchiri) asisten estudiantes de distintos lugares, que en muchos casos son muy distantes a la institución educativa ya que cada día recorren entre una a cuatro horas de caminata para llegar a tiempo a clases, asimismo, se evidencia la falta de transporte público en la zona; la mayor parte de los estudiantes provienen de comunidades distantes a Chinchiri, como Hierbabuenani, Khochipampa o Paltoloma.

Con relación al tiempo de residencia de los jóvenes estudiantes en sus comunidades, la mayor parte de estos jóvenes (78,7%) nacieron en su comunidad y en consecuencia toda su vida habitaron en la misma. De este grupo de estudiantes, el mayor porcentaje corresponde a Chinchiri, le sigue Piusilla y en tercer lugar se encuentra Morochata. Solo el 20,2% vive entre 5 a 10 años en su comunidad, el mayor porcentaje de este grupo corresponde a las comunidades de Piusilla y Morochata.

En este contexto, las pautas culturales arraigadas en el ámbito comunal afectan en la construcción de la identidad del joven, que puede manifestarse en su forma de vestir, su forma de hablar (sobre todo castellano y quechua), de relacionarse dentro la comunidad. Por ejemplo, en las comunidades más próximas a la ciudad de Cochabamba (como Piusilla y Morochata), es común ver a los jóvenes vestirse de forma citadina, donde inclusive las cholitas dejan su pollera por el vestido, y en contraposición en las comunidades más alejadas y sobre todo en la zona altiplánica del municipio (Chinchiri,

Cocapata, etc.) los jóvenes mantienen los rasgos culturales de vestimenta de su comunidad como la pollera, blusa y trenza en las mujeres, y chulo, poncho, chaleco y abarcas en los hombres.

La familia también juega un papel importante en la construcción identitaria de los jóvenes, donde la mayoría de los jóvenes encuestados viven con sus progenitores o sus hermanos (71%), tal cual se evidencia en el siguiente gráfico.



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes-IIHCE, octubre 2011

Como puede observarse en el gráfico, un sector de los estudiantes vive con sus hermanos o solos, se pudo constatar que estos casos se presentan sobre todo en la comunidad de Morochata, donde varios jóvenes estudiantes manifestaron que viven solos o bajo la tutoría de sus hermanos ya que sus padres viven en otros distritos como Chapare o Quillacollo. Claramente, en este grupo la escuela o los amigos incidirán en mayor magnitud que la familia en la conformación de su identidad.



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes-IIHCE, octubre 2011

En cuanto a las diferencias por colegio, se puede apreciar que en Chinchiri (colegio Gildaro Antezana) existen más estudiantes que viven con sus padres y hermanos; lo que da a entender que en esta zona las familias se encuentran más estructuradas o nuclearizadas en comparación con las otras dos comunidades, donde hay mayor cantidad de jóvenes que viven con sus hermanos solamente, como el caso de Morochata (colegio Mariano Baptista) o solos, en el caso de Piusilla (colegio René Barrientos).

Por otro lado, en las familias constituidas en las comunidades del municipio de Morochata, el promedio de hijos es de 5, siendo el idioma predominante el quechua (65,2%), esto significa que todavía prevalece este idioma en las comunidades campesinas de Cochabamba, además que estas pautas de conformación y culturales de las familias también inciden en su identidad, ya que por ejemplo es común que los jóvenes hablen con sus amigos, vecinos, hermanos o padres de familia en quechua.

En cuanto a la religión, la mayor parte de las familias son católicas (56%) y en menor cantidad son evangélicas (32,6%). Esto demuestra la fuerte presencia que tiene la iglesia católica en la mayoría de las comunidades del municipio de Morochata, así también existen otras denominaciones religiosas que tienen presencia en otras comunidades.

En conclusión, la cobertura escolar en el municipio de Morochata es muy buena, tanto en la matrícula de estudiantes en edad escolar como en la dotación de infraestructura en las distintas unidades educativas; además, el rendimiento de una mayoría de los estudiantes es satisfactorio. Por otro lado, la mayoría de los estudiantes de nivel secundario viven con sus padres, también hablan fluidamente el idioma materno quechua y practican la religión católica.

Es conveniente puntualizar que son en estas esferas, tanto comunal, familiar e inclusive escolar donde los jóvenes desarrollan sus representaciones sociales, es decir donde ellos aprehenden los acontecimientos de su vida diaria, las características del contexto sociocultural, además son los lugares donde interactúan habitualmente con las personas que les son cercanas o lejanas. Es a partir de estas experiencias, conocimientos, vivencias, etc., que los jóvenes promueven una representación social sobre algún fenómeno de su realidad.

4.3. Actividades de tiempo libre de los jóvenes

Para el análisis de la construcción identitaria de los jóvenes, es importante considerar las actividades que realizan fuera de las responsabilidades cotidianas del estudio y trabajo. Por ello, a continuación se describirán las distintas actividades de tiempo libre que realizan los jóvenes de Morochata.

En el gráfico que sigue a continuación puede observarse las distintas actividades que realizan los jóvenes estudiantes en su tiempo libre, donde, de modo general, a la mayor parte de ellos (71,9%) les gusta realizar actividades deportivas como el fútbol, fútbol de salón y basquetbol. Esta tendencia tiene mayor acogida en el sexo masculino que en el femenino. Además, es posible explicar estas preferencias porque se debe considerar que los estudiantes de las tres unidades educativas (Piusilla, Morochata y Chinchiri) participan cada año de los Juegos Deportivos Plurinacionales, lo cual los motiva a realizar actividades deportivas en distintas disciplinas.



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes-IIHCE, octubre 2011

Por otro lado, al 53,9% de los estudiantes le gusta ver la televisión en su tiempo libre, de los cuales los hombres eligen esta actividad con mayor preferencia. Asimismo, al 30,3% de los sujetos encuestados le gusta escuchar la radio, siendo esta actividad elegida mayoritariamente por las mujeres. De modo general, por cada 10 jóvenes, 6 tienen televisión y 7 tienen radio en sus casas.

Existen estudiantes que optan realizar actividades como compartir con los amigos y sus familiares; ellos representan al 38,2% de la población general. De este grupo, son las mujeres quienes prefieren realizar este tipo de actividades en comparación a los hombres, sobre todo en la familia.

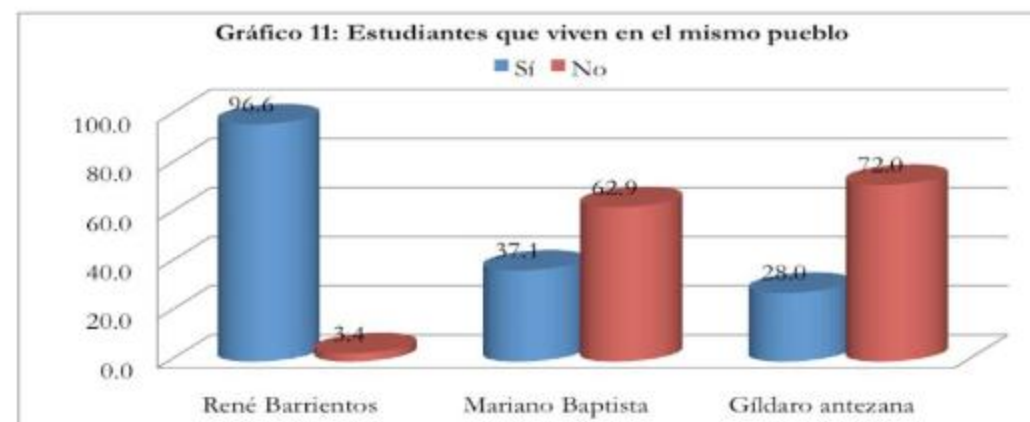
Estos datos demuestran que la construcción identitaria en estos jóvenes está delimitada, en primer lugar, por actividades de distracción o diversión, realizadas de forma individual o grupal, y en segundo lugar, por el entorno familiar ya que son pocos los estudiantes que prefieren compartir actividades con su familia.

Para finalizar este punto, es conveniente resaltar que los jóvenes que habitualmente viajan a otros centros urbanos mantienen su herencia cultural relacionado con la lengua materna que es el quechua, ya que se pudo apreciar que todos los jóvenes hacen uso de este idioma en sus conversaciones dentro la familia, en su comunidad y en la escuela, ya sea para conversar con sus padres, vecinos, amigos, compañeros y profesores (65,2%). Mantienen esta pauta cultural que les fue transmitido de generación en generación y que es de esperar que también lo transmitan a sus hijos.

4.4. Quiebre generacional: entre lo comunal y lo individual

En este apartado se realiza una descripción de la vida comunitaria que llevan los jóvenes, así como las aspiraciones personales que ellos tienen tras haber concluido sus estudios en el colegio.

Del total de jóvenes encuestados en las tres unidades educativas, el 53,9% reside en el mismo pueblo y el restante 46,1% vive en otras comunidades y solo van a la localidad central para estudiar en el colegio. Como se mencionó anteriormente, casi la totalidad de los estudiantes en Piusilla son del lugar, en cambio en Morochata y sobre todo en Chinchiri la mayoría de los muchachos provienen de otras comunidades.

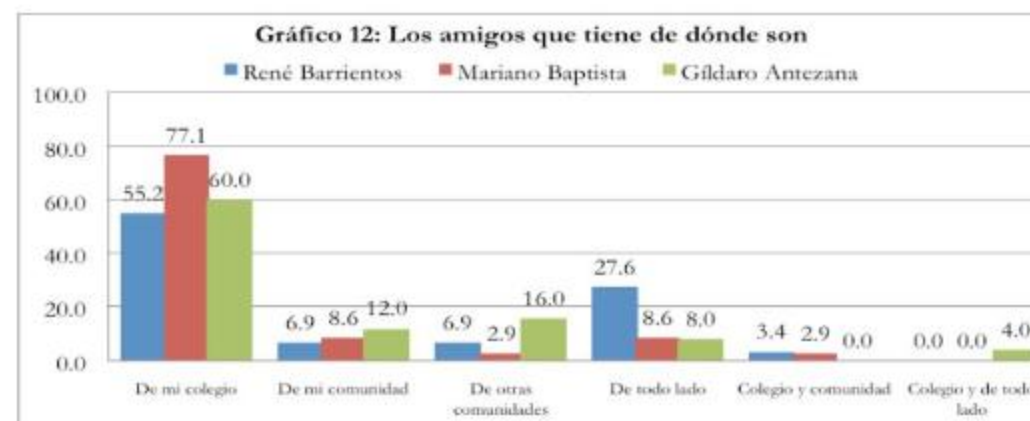


Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes, IIHCE, octubre 2011

Estos datos demuestran que los estudiantes de estas comunidades tienen la posibilidad de no solo entablar amistad y conocer a otros compañeros de su misma comunidad, sino también de otras comunidades. De esta manera también pueden conocer las tradiciones y costumbres de otros contextos.

Aunque la vida comunitaria de los jóvenes se ve afectada por su acceso a los medios de comunicación masiva y los factores migratorios —a nivel departamental—, se puede afirmar que la vida de los jóvenes en el municipio de Morochata aún realizan actividades de grupo o comunales. Se pudo apreciar, por ejemplo, que los jóvenes de los colegios mencionados comparten actividades deportivas, actividades relacionadas con el estudio y otras actividades de esparcimiento, así como la asistencia a las reuniones o asambleas que se convocan en su comunidad.

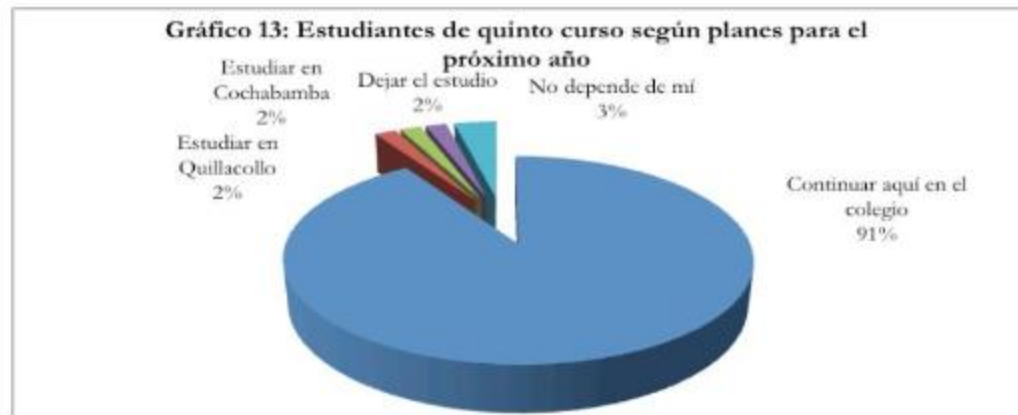
Es la etapa de la adolescencia, los lazos de amistad construidos grupalmente juegan un papel importante en su desarrollo personal y social, ya que determina en cierta medida la consolidación de su personalidad y la adecuación de su comportamiento al sistema normativo social de la comunidad. En el siguiente gráfico se muestran datos respecto a este tema por comunidad:



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes, IIHCE, octubre 2011

De modo general, el 65,2% de los estudiantes tienen amigos en su colegio, vale decir que la mayoría de los amigos que tienen estos jóvenes son de su curso o de su colegio. En cambio, solo el 9% de ellos tienen otros amigos en su comunidad; y el 7,9% tienen amistades en otras comunidades. La distribución de estos resultados en las tres comunidades es similar; por ejemplo, los estudiantes de Morochata manifiestan tener más amigos en el colegio que en la comunidad en comparación a los jóvenes de Piusilla y Chinchiri. En cambio, los estudiantes de Chinchiri expresan tener más amigos de su comunidad, e inclusive de otras comunidades. Estos datos expresan claramente cómo el sistema de vida comunitaria se ve afectada por la conformación de grupos en las comunidades cercanas a la ciudad, aspecto que no se presenta en las poblaciones alejadas ya que las relaciones sociales de amistad no se restringe al ámbito educativo sino se hace visible la pervivencia de lo comunal. En todo caso, los datos nos muestran que el ámbito escolar es un espacio importante de encuentro social y consolidación de amistades juveniles que comparten intereses comunes.

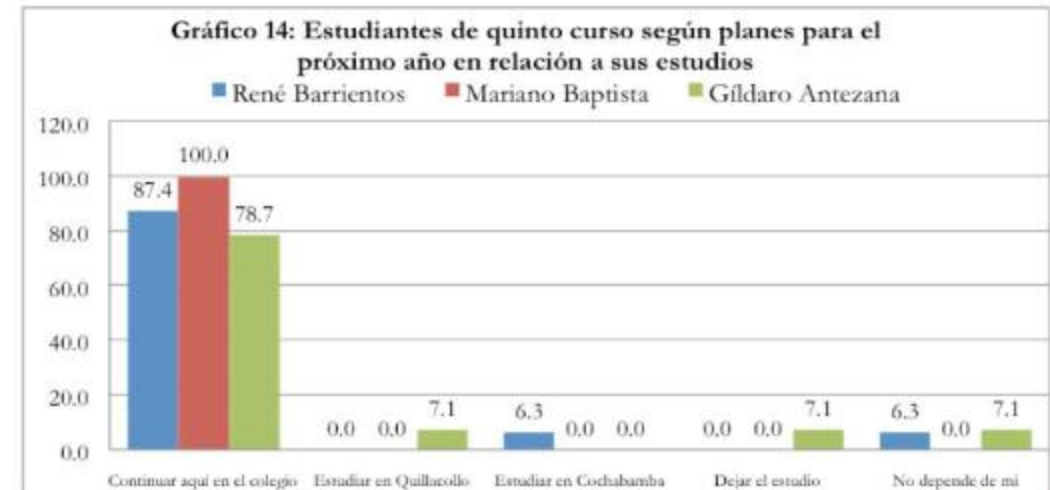
En cuanto a las expectativas que tienen los estudiantes, éstas son diferentes entre aquellos que todavía les falta cursar algunos grados para salir bachiller, de quienes ya están en el último año, así lo demuestra la información sistematizada de los gráficos siguientes:



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes, IIHCE, octubre 2011

La mayoría de los jóvenes de la pre-promoción tienen la expectativa de permanecer y continuar sus estudios en el mismo colegio (91%), solo un 2% pretende migrar a Quillacollo para continuar sus estudios. Por otro lado, el 2% de la población prefiere ir a Cochabamba. Finalmente, el 2% de los encuestados afirman que dejarán sus estudios para dedicarse a una actividad laboral o productiva, generalmente se presenta esta opción como una forma de dar continuidad a la actividad agropecuaria que realiza la familia.

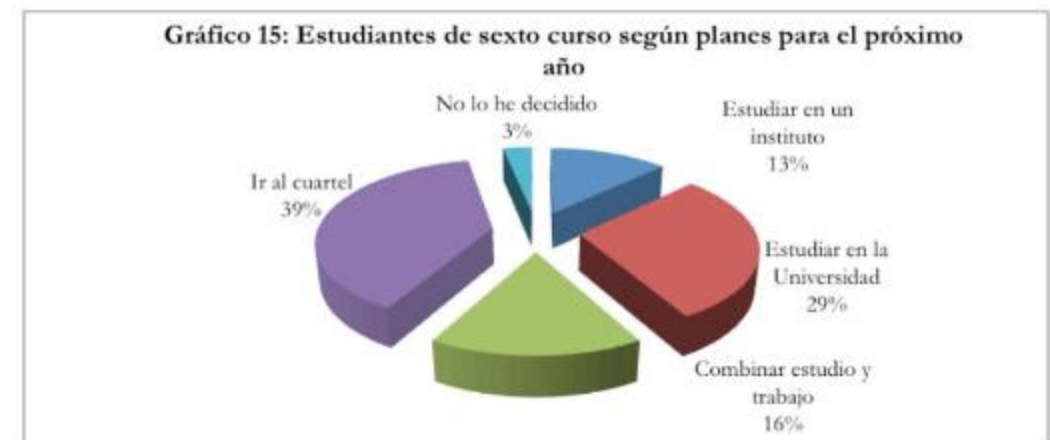
Ahora bien, las expectativas presentadas por los jóvenes no solamente representan sus intenciones, a ello se articula otros factores como los económicos; así lo expresa el 3%, ya que todavía dependen económicamente de sus padres o apoderados, y son ellos que en última instancia decidirán el futuro educativo de sus hijos.



Fuente: Elaboración propia en base a datos del cuestionario a estudiantes, IIFHCE—2011

Analizando las diferencias por colegio, la totalidad de los estudiantes de Morochata continuarán sus estudios en el mismo colegio, y en menor proporción los estudiantes de Piusilla y Chinchiri. En este mismo análisis, un grupo de estudiantes de Chinchiri quieren estudiar en Quillacollo, así como otro grupo de jóvenes de Piusilla busca continuar sus estudios en algún colegio de la ciudad de Cochabamba. Preocupadamente, un reducido porcentaje de jóvenes de Chinchiri pretende dejar los estudios del colegio; posiblemente debido a expectativas laborales o productivas vinculadas con su familia.

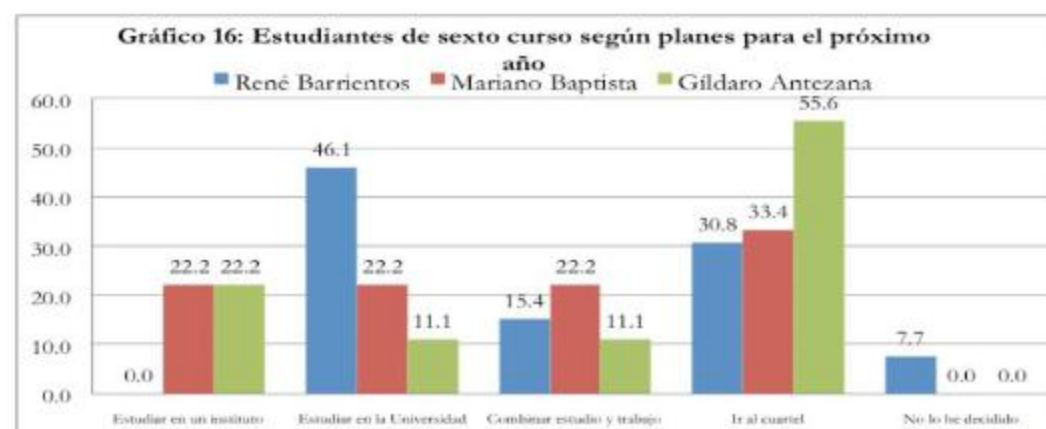
Por otro lado, las expectativas de los estudiantes que están en la promoción son distintas a las expresadas por los estudiantes de quinto curso, que está determinada por la realización de estudios superiores o dedicarse a otras actividades. Los resultados obtenidos muestran en el siguiente gráfico.



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes, IIHCE, octubre 2011

Cómo puede observarse en este gráfico, el 29% de los jóvenes tienen la expectativa de estudiar en la universidad, y el 13% pretende estudiar en un instituto de formación técnica. Sin embargo, la mayor parte de los jóvenes varones (39%), quieren ir al cuartel para cumplir con el servicio militar obligatorio. Otro 16%, en función a sus posibilidades, pretenden la búsqueda de trabajo para cubrir con esto, los gastos de sus estudios. Puede afirmarse que 6 de cada 10 estudiantes de este municipio tienen la expectativa de realizar estudios a nivel superior, tanto en institutos de formación técnica como en la universidad.

En el desarrollo del trabajo de campo, pudo constatar que los estudiantes de la promoción de los tres colegios adolecen de una falta de orientación vocacional y profesiográfica que les permita tener información sobre los institutos de formación técnica y de educación universitaria en la región, así como las modalidades de admisión, formación y permanencia de estos centros. Una adecuada formación en este ámbito puede permitir a los jóvenes una mayor información y criterio al momento de decidir su futuro formativo.



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Cuestionario a Estudiantes, IIHCE, octubre 2011

En complementación al anterior gráfico, puede evidenciarse que aquellos estudiantes que tienen la expectativa de estudiar en un instituto son de Morochata y Chinchiri; mientras que ningún estudiante de Piusilla se inclina por este tipo de formación. Entre los estudiantes que quieren ingresar a la universidad, la mayor parte de ellos son de Piusilla, y en menor proporción, se encuentran estudiantes de las otras dos comunidades. Así también, son más los estudiantes de Morochata quienes buscan combinar trabajo y estudio.

Por otro lado, en términos cuantitativos de población estudiantil por comunidad, la mayor parte de los estudiantes de Chinchiri (55,6%) quieren ir al cuartel ni bien concluyan el colegio, y en menor proporción, los estudiantes de Morochata (33,4%) se inclinan por esta opción, mientras que en Piusilla (30,8%) de los estudiantes buscan realizar el servicio militar. Por último, el 7,7% de los estudiantes de Piusilla no decidió todavía su futuro.

Como se mencionó anteriormente, existe la necesidad de que cada colegio cuente con un programa de orientación que brinde una información adecuada a los jóvenes

sobre la educación superior, y que también los guíe en su proyecto de vida, en caso de que tengan otras aspiraciones al margen de la formación técnica o universitaria.

Con relación al género, es mayor el número de mujeres que quieren continuar sus estudios, tanto en un instituto como en la universidad. Este es un indicador muy importante porque demuestra que las mujeres del campo son cada vez más conscientes sobre sus derechos de igualdad de oportunidades y acceso a la educación, y que tienen las mismas oportunidades que los hombres para superarse. Esto puede ser producto de la labor que vienen realizando desde hace varios años instituciones como la Defensoría de la Niñez y Adolescencia, además de la organización Bartolina Sisa, que continuamente capacitan a las mujeres para que conozcan y ejerzan sus derechos.

Conclusiones

Con relación a la situación de los jóvenes en el país, en el ámbito social enfrentan mayores niveles de desempleo y pobreza; en el ámbito educativo, tienen bajas expectativas en la educación secundaria y universitaria, donde las principales razones por las cuales abandonan sus estudios son: el trabajo, la falta de dinero y el embarazo en las mujeres. En el ámbito de la salud, la mayor parte de los jóvenes recibe educación sexual relacionado con el VIH/SIDA y la Reproducción. En el ámbito político y social, la mayor parte de los jóvenes desconoce sus derechos y obligaciones como ciudadanos; además los hombres se dedican a la práctica de deportes y las mujeres se inclinan por las labores domésticas.

En el caso de los jóvenes de las comunidades rurales de Cochabamba, la mayoría de los jóvenes se adscribe como indígenas; en el ámbito de la educación varios abandonan sus estudios en algún nivel de escolaridad (cuatro de cada 10), donde pocos jóvenes continúan sus estudios a nivel superior, debido generalmente a las limitaciones económicas; pero en los últimos años, mediante la promoción de becas viabilizado por organizaciones y federaciones rurales, muchos jóvenes del campo acceden directamente a la educación universitaria pública.

En el ámbito laboral, la mayor parte de los jóvenes del campo se dedican a actividades productivas referidas a la agropecuaria, comercio informal, albañilería y carpintería, donde las posibilidades laborales en otros campos se ven reducida por su baja cualificación educativa (debido al abandono escolar). En cuanto al consumo, cultural e identidad, debido a los procesos migratorios y globalización, los jóvenes del campo adaptan a su forma de vida pautas culturales ajenas a la suya, que se evidencian en su forma de vestir, hablar, pensar y actuar.

Con respecto a los jóvenes del municipio de Morochata, su situación no es diferente al referente departamental. En el análisis escolar, existen cinco unidades educativas, donde todas estas instituciones escolares cuentan con los niveles de Inicial, Primaria y Secundaria. En los últimos 5 años se evidenciaron notables disminuciones en la matrícula escolar, que en promedio fue del 5,2%; lo cual demuestra el abandono escolar y migración campo-ciudad en la población en edad escolar de este municipio. En suma, la cobertura escolar en cuanto al acceso a la educación por parte de la población en edad escolar y la dotación de infraestructura así como de equipamiento, es buena.

En cuanto al consumo cultural de los jóvenes, la mayor parte vive con sus padres o hermanos y hablan el quechua; muchos jóvenes viajan periódicamente (semanal

o mensualmente) a otras comunidades dentro del mismo municipio como fuera (Quillacollo y Cochabamba); siendo la visita a familiares, hacer compras y venta de productos las principales razones de tales viajes.

Con relación a las actividades de tiempo libre que realizan los jóvenes, la mayor parte opta por realizar actividades deportivas como el fútbol, fútbol de salón o basquetbol; esta actividad es promovida años tras año por la realización de los Juegos Deportivos Plurinacionales. Así también, a varios estudiantes les gusta ver la televisión o escuchar la radio, pero no todos los jóvenes cuentan con estos aparatos en sus casas. Son pocos los jóvenes que prefieren compartir sus familiares.

En lo referido a entablar relaciones de amistad, los jóvenes señalan como lugar privilegiado el ámbito escolar, más en el caso de Morochata y Piusilla que en Chinchiri; esto debido a que la mayoría de los estudiantes del colegio Gildaro Antezana provienen de otras comunidades, es decir que no viven en el mismo pueblo.

En cuanto a sus expectativas futuras de formación profesional, los jóvenes tienen miras de continuar estudios superiores en institutos o en la universidad. A corto plazo, varios varones se plantean realizar el servicio militar.

Para concluir, la construcción identitaria de los jóvenes de Morochata está delimitada primeramente por actividades de distracción o diversión (realizadas tanto en el entorno del colegio o la comunidad), y en segundo lugar por el entorno familiar. Es en estos ámbitos donde estos jóvenes construyen sus representaciones simbólicas o sociales.

Bibliografía

- Andersen, Lykke E. 2002. *Migración Rural-Urbana en Bolivia: Ventajas y Desventajas*. Instituto de Investigaciones Socio-económicas. La Paz, Bolivia: Universidad Católica de Bolivia.
- Ballivian, Eliana. 2010. *Enjuician a 17 ex alcaldes y 3 electos en Cochabamba*. En *Los Tiempos*, diario de circulación nacional 14/06/2010: En línea: http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20100614/enjuician-a-17-ex-alcaldes-y-3-electos-en_75496_140917.html (Consultado 5/02/2013).
- Castro E., Sonia y Salinas V., Jimena. 2009. *Identidades y Juventud, Avance de Investigación sobre identidades juveniles*. Cochabamba, Bolivia: IIFHCE.
- Centro de Documentación e Información de Bolivia (CEDIB). 2010. *Villa Libre, Cuadernos de Estudios Sociales y Urbanos: Nuestras Ciudades y sus Muros*. Nro 6. Cochabamba, Bolivia.
- CEPAL-UNFPA. 2011. *Informe Regional de Población: Situación de los jóvenes no es la mejor en Bolivia*. Sucre. En <http://www.iglesiaviva.net/37-noticias/ultimas-noticias/1981-situacion-de-los-jovenes-no-es-la-mejor-en-bolivia.html> (08/11/2012)
- Claros, Edwin. 2004. *Jóvenes campesinos del Valle Alto de Cochabamba: Diagnóstico de frustraciones y esperanzas*. En *La juventud en Iberoamérica. Tendencias y urgencias*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Farah Henrich, Ivonne (Coor.); Reinaga, Fernanda; Loza, Teresa, Vargas, Carmen Beatriz; Nina, Melvy y Olga, Leonarda. 2004. *Los patrones migratorios en Bolivia y el ciclo de vida. Vínculos con el género y la etnicidad*. La Paz, Bolivia: CIDES/Embajada Real de los Países Bajos-UMSA.
- 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.
- 2008. *Anuario estadístico 2008*. La Paz, Bolivia: Instituto Nacional de Estadística.
- Jáuregui, Ramón; Egea, Francisco; De la Puerta, Javier. 2000. *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo*. España: Editorial Paidós.
- Larrain, Jorge. 2003. *El concepto de identidad*. En: *Comunicación y Cultura*. Porto Alegre, Brasil: FAMECOS.
- Margulis, Mario y otros. 2003. *Juventud, cultura y sexualidad. La dimensión cultural en la afectividad y la sexualidad de los jóvenes de Buenos Aires*. Argentina: Biblos.
- Machaca Benito, Guido C. 2005. *Seis años de EIB en Piusilla: Una aproximación cuantitativa y cualitativa*. Cochabamba, Bolivia: Plural Editores.
- 2010. *Pueblos indígenas y educación superior en Bolivia*. 1ra edición. Cochabamba, Bolivia: Plural Editores.
- Ministerio de Educación. 2011. *Currículo base de la educación de personas jóvenes y adultas*. Dirección General de Educación de Adultos. La Paz, Bolivia.

- Naciones Unidas. 2007. *La juventud en Iberoamérica Tendencias y urgencias*. 2da. Edición. Buenos Aires, Argentina: CEPAL.
- Organización de Estados Iberoamericanos. 2011. *Estado del arte sobre empleo juvenil en América latina y Europa*. El Salvador: EUROSOCIAL.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). 2010. *Informe Tendencias Mundiales del Empleo Juvenil*. En: [http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/press-and-mediacentre/news/WCMS_143360/lang-es/index.htm\(21/08/2012\)](http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/press-and-mediacentre/news/WCMS_143360/lang-es/index.htm(21/08/2012)).
- Pérez Ruiz, Maya Lorena. 2008. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. Colección Científica. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Reguillo C., Rossana. 2002. Jóvenes y esfera pública. En *Jóvenes mexicanos del siglo XXI*. Encuesta Nacional de Juventud, SEP, IMJ, México.
- Rifkin, Jeremy. 1999. *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo; el nacimiento de una nueva era*. España: Paidós editores.
- 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: Nuestras Ciudades y sus Muros*. Cochabamba, Bolivia.
- Rojas, Germán. 2013. *Ingovernabilidad y corrupción, dos alcaldías rurales son cerradas en el país*. En: <http://eju.tv/2013/02/ingovernabilidad-y-corrupcin-dos-alcaldas-rurales-son-cerradas-en-el-pas/> (05/02/2013)
- Salazar de la Torre, Cecilia Laura. 2007. *Ser alguien, ser boliviano Niños, adolescentes y jóvenes en el umbral de la ciudadanía*. Informe de Desarrollo Humano, Cuaderno de Futuro. N° 24. Bolivia: Génesis.
- Universidad Mayor de San Simón (UMSS). 2010. *Universidad en cifras 2010*. Cochabamba, Bolivia: UMSS.
- Valerdi González, María Áurea. 2005. El tiempo libre en condiciones de flexibilidad del trabajo: caso Tetla, Tlaxcala. Tesis doctoral Universidad Autónoma de Puebla. México D.F.
- Viceministerio de Igualdad de Oportunidades-Ministerio de Justicia. 2009. *Encuesta Nacional de la Adolescencia y la Juventud 2008*. La Paz, Bolivia: UNFPA.

Páginas de Internet

- Juventud, Población y Desarrollo, Dinámica de la población y juventud. En http://www.eclac.org/publicaciones/xml/5/6135/lcg2113P_cap2.pdf (28/09/2012).

CAPÍTULO 3

Representaciones sociales de los jóvenes del municipio de Morochata sobre la justicia indígena originaria campesina

Campos de representación sobre la justicia indígena originaria campesina

Mireya Sánchez Echevarría

Introducción

El trabajo tiene como objetivo conocer las representaciones sociales de los estudiantes del Municipio Morochata sobre justicia indígena originaria campesina¹. Es decir, pretende exponer cómo estos jóvenes, insertos en un medio socio cultural rural y andino, se apropian, vivencian y reconstruyen el concepto de justicia comunitaria, cómo interpretan y dan valor a esta práctica y cómo esta percepción rige y orienta su conducta y su estar en la comunidad.

Se procedió de acuerdo a los siguientes pasos: Primeramente identificamos el campo de representación de la justicia comunitaria. Para ello, metodológicamente utilizamos el enfoque procesual y estructural. Dentro del enfoque procesual utilizamos métodos interrogativos que nos permitieron identificar de forma preliminar los elementos constitutivos del campo de representación. Para el segundo, usamos el método asociativo, que nos llevó a identificar el núcleo central como la comunidad estructurada en base al “equilibrio” y “armonía”, y sus elementos, definidos en la dimensión normativa por el respeto y la unión, y en la dimensión funcional reguladora, por elementos restauradores, conciliatorios y pedagógicos. Asimismo, nos permitió identificar a los elementos periféricos de la representación social, es decir, a las normas y las sanciones. Una vez identificado y jerarquizado el campo de representación, procedimos a través de un análisis más detallado, a explicar el funcionamiento e interrelación de cada elemento y su estructuración en el discurso de los jóvenes estudiantes.

De esta manera nos centramos en comprender cómo la justicia indígena cumple sus roles funcionales y normativos. Profundizamos en el análisis de la percepción de los estudiantes sobre las normas, leyes, sanciones y castigos, las mismas que junto con la vigilancia permanente de la comunidad garantizan el cumplimiento de los deberes, obligaciones y el respeto debido entre los habitantes estipulados tácitamente por sus usos y costumbres, contribuyendo en caso de su transgresión al reencauzamiento a la vida pacífica y armónica, es decir al “vivir bien”.

1. En este acápite por justicia indígena originaria campesina usaremos simplemente el término de “justicia comunitaria” porque así la denominan en la zona de estudio.

1. El campo de representación

Nuestro interés como investigadores, una vez concluido el trabajo de campo, y sistematizado los resultados de los instrumentos, fue identificar cuáles eran los elementos constitutivos de la representación social de los jóvenes estudiantes del Municipio de Morochata sobre justicia comunitaria; y cuál el lugar que ocupaban dentro de una estructura figurativa; de esa manera, se procedió a identificar el núcleo central de la representación y sus elementos periféricos.

1.1. Identificación y organización de elementos de las representaciones sociales sobre justicia comunitaria: enfoques y métodos

Metodológicamente para acceder al contenido de las representaciones sociales utilizamos el enfoque procesual y el estructural. El primero, nos permitió visibilizar al estudiante como un productor de sentidos, dándonos oportunidad de concentrarnos en el análisis de sus producciones simbólicas, de los significados y del lenguaje a través del cual ellos construyen su percepción de justicia comunitaria. Mientras que el enfoque estructural nos permitió identificar su contenido y estructura y jerarquizar sus elementos constitutivos a través de la identificación de su núcleo central. Para el primer enfoque utilizamos métodos interrogativos, analizando las entrevistas a profundidad realizadas a los jóvenes estudiantes, los cuestionarios y las dramatizaciones transcritas; para el segundo, utilizamos métodos asociativos, aplicando la asociación libre de palabras inductoras proporcionadas a los estudiantes (cfr. Araya, 2002:49-52).

1.1.1. Métodos interrogativos: determinación de la organización de los contenidos de las representaciones sociales

Los métodos interrogativos —al decir de Abric— consisten en recoger una expresión de los individuos que afecta al objeto de representación en estudio. Esta expresión puede ser verbal o figurativa (Abric, 2001:54). Para nosotros en este sentido, la expresión verbal la recogimos particularmente en las entrevistas, más la parte no verbal y figurativa estuvo presente sobretodo en las dramatizaciones donde la expresión y la palabra, estuvo acompañada por el gesto y la fuerte presencia de lo simbólico.

Las entrevistas se estructuraron en función a recoger información de los estudiantes de Morochata sobre su percepción de la justicia comunitaria como eje transversal a partir de indagaciones inherentes a instancias como la familia, la escuela y la comunidad. Tanto en la familia como en la escuela, interesaba conocer las normas establecidas en su interior y los procedimientos de regulación del comportamiento del estudiante. Para el ámbito comunal las preguntas se enfocaron a establecer su conocimiento y posición sobre la justicia comunitaria. De esta manera quisimos entablar un diálogo que relacionara la vivencia de las normas y deberes en un ámbito privado como el de la familia, a uno más amplio como el de la escuela, para finalmente llegar al contexto general identificado con la comunidad, y así establecer las relaciones existentes.

Consideramos a las dramatizaciones como parte de los métodos interrogativos, porque se inspiran en aproximaciones proyectivas. Establecemos cierta relación con las entrevistas en el nivel de la interacción verbal². En ese sentido el “guión temático

2. Según Sandra Araya, “la interacción se fundamenta en la apertura de las personas a la comunicación y la aceptación de las reglas. El mínimo marco pautado es un guión temático previo, que recoge las temáticas que interesan a la investigadora o al investigador. No obstante, tal guión no está estructurado secuencialmente, pues lo que interesa es que, durante la entrevista,

previo” o el estímulo presentado a un determinado grupo fue la descripción mínima de un problema, recabado de algunos casos frecuentes de la justicia comunitaria³. Se pidió a cada uno de ellos (los grupos conformados por estudiantes de un determinado ciclo), su libre representación y resolución⁴. Planteamos este instrumento porque parecía que promover esta actividad de interacción social podía acercarnos a la reproducción de comportamientos extra aula dados en el contexto comunal, captados y asimilados por los estudiantes. Así fue evidentemente, las dramatizaciones posibilitaron el trabajo en grupos a través de la interacción favoreciendo la comunicación, el análisis de las situaciones propuestas y la solución al conflicto planteado en un terreno que propiciaba la desinhibición, la imaginación y la creatividad. Finalmente, el uso de los cuestionarios en esta parte del trabajo contribuyó a identificar aspectos cuantitativos que nos permitieron precisar datos de sus representaciones sobre las normas y las sanciones, sobre las autoridades de su comunidad y sobre sus preferencias entre justicia comunitaria y ordinaria.

Desde la teoría abordada, asumimos que una “representación social se define por dos componentes: por un lado, su contenido (informaciones y actitudes para utilizar los términos de Moscovici), y por el otro, su organización, es decir su estructura interna (el campo de representación)” (Abric, 2001: 54). Araya añadirá a estos un otro: el núcleo central, señalando que el conocimiento de las representaciones sociales implica el conocimiento de estos tres componentes esenciales, y si bien según esta autora ninguna técnica puede recoger conjuntamente el contenido, la estructura interna y el núcleo central, el material cualitativo producido por las entrevistas, cuestionarios (y en nuestro caso las dramatizaciones) sometido a análisis, nos permitió reconstruir uno de los elementos importantes: la estructura interna de las representaciones sociales (Araya, 2011: 69). En este sentido, y en esta primera parte, a través de los métodos interrogativos descritos, intentamos determinar la organización de los contenidos de las representaciones sociales de los jóvenes estudiantes del Municipio de Morochata sobre justicia comunitaria, tratando de identificar los elementos constitutivos de su campo de representación.

Iniciamos nuestro análisis basándonos en el denominado método comparativo constante (MCC)⁵. Siguiendo este método la primera etapa consistió en realizar un análisis descriptivo de los contenidos de las entrevistas y dramatizaciones respecto a la percepción de los estudiantes sobre justicia comunitaria en lo que se denomina la *codificación abierta*, comparándolas constantemente. Posteriormente, en atención a las

la persona produzca información sobre todos los temas de la investigación, pero sin inquirir sobre cada uno de ellos un orden prefijado” (Araya, 2002: 56).

3. Los casos de problemas planteados a los estudiantes en Morochata fueron extraídos de algunos estudios relevantes realizados en el país, como ser: el *Sistema Jurídico de los Pueblos Indígenas Amazónicos de Bolivia* producido por el Defensor del Pueblo el 2008, o los *Modos originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia* de Vincent Nicolás, Marcelo Fernández y Elba Flores (2007).

4. Las dramatizaciones fueron representadas en los siguientes colegios: “René Barrientos Ortuño” de Piusilla, “Marino Baptista” de Morochata y “Gildaro Antera” de Chinchiri, por estudiantes pertenecientes a los ciclos: tercero, cuarto, quinto y sexto de secundaria. Todas las dramatizaciones fueron filmadas y transcritas, siendo muchas traducidas del quechua.

5. Forma en que se conoce el procedimiento de la Grounded Theory, que constituye un método privilegiado para construir conocimientos sobre la base de conceptos mediante el establecimiento de sus relaciones. Este método busca construir modelos teóricos acerca de las interrelaciones de los diferentes aspectos del fenómeno estudiado. Según sus procedimientos, se debe realizar una labor inductiva, disponiendo para ello de un diseño metodológico flexible que permita integrar información inesperada y contrastar sucesivas hipótesis (Strauss y Corbin), y trabajar con categorías emergentes, maximizando así las posibilidades de descubrir aspectos del objeto de estudio (cfr. Araya, 2011: 70-71).

verbalizaciones de los estudiantes, identificamos en todo este material unidades de sentidos recurrentes y constantes que fuimos anotando conceptualmente, sin dejar de lado el proceso comparativo. En forma general expresamos los resultados en la siguiente lista:

Justicia comunitaria, castigos o sanciones, pagar multa, vestir de cholita, colgar, pedir perdón, hacer adobes, colocar pollera, llantear, andar de rodillas, expulsar de la comunidad, quemar, chicotear, normas o leyes, respeto de la comunidad, vergüenza, miedo, procedimientos, autoridades (alcalde, dirigente, corregidor, policía), testigos, denuncia, declaración, investigación, pruebas, reunión, reunión de la comunidad, asamblea de la comunidad, decisión comunal, solución del problema.

Esta enumeración, por supuesto, tuvo un carácter provisional y su objetivo principal fue abrir la indagación. El siguiente paso fue agrupar los conceptos obtenidos en categorías. Las categorías rectoras fueron las siguientes:

- a) Justicia comunitaria, b) faltas y castigos, c) normas y leyes, d) procedimientos e) autoridades y e) reunión de la comunidad.

Una vez establecidas las categorías, se procedió a llenarlas de contenidos con los saberes, creencias y actitudes identificados⁶, elaborando cuadros para cada entrevista y dramatización. Se realizó esta sistematización con cada una de las entrevistas y dramatizaciones. Como un ejemplo mostramos como se procedió con dos de ellas⁷.

Unidad Educativa de Morochata: Mariano Baptista
Ciclo: Sexto de secundaria; Estudiante: "David"; Edad: 19 años

Justicia Comunitaria	Faltas y Castigos	Normas/Leyes
<p>Creencias La Justicia comunitaria se hace por la mayoría. No puede decidir uno nomás, por la mayoría es la justicia. ¿Si tuviera que elegir? escoge la policía porque ellos también defienden a los derechos. La JC directamente toman sus decisiones y pueden hacer cualquier cosa, en cambio en la policía pueden defender tus derechos.</p> <p>Saberes La comunidad es la que más arregla los problemas.</p>	<p>Creencias Cree que las mujeres pueden participar, porque la JC se hace por la mayoría. No puede decidir uno nomás, por la mayoría es la justicia. Cree que alguna vez se ha hecho justicia comunitaria a alguna mujer.</p> <p>Saberes Un joven roba una vaca. Se aplica justicia comunitaria. Le hacen "llantear de noche" y al día siguiente le han dado chicote. Un hombre, que tenía mujer e hijos conoció a otra cholita. Su mujer vino aquí y lo ha pillado. Entonces la gente de aquí se ha reunido, y le han dado que llantear al hombre; y a la mujer le han bajado su calzoncillo, y le han dado con <i>itapallo</i>. Tanto la mujer como el hombre se han ido. La diferencia en el castigo "para el hombre es más fuerte y para la mujer más simple".</p>	<p>Saberes En mi casa no puedo hacer cosas malas, por ejemplo discutir con mis padres, no tratarles bien a mis hermanos y hermanas.</p>

6. Como dice Araya, "conocer o establecer una representación social implica determinar que se sabe (información), qué se cree, cómo se interpreta (campo de la representación y qué se hace o cómo se actúa (actitudes)). Estas tres dimensiones halladas por Moscovici, forman un conjunto que tan sólo puede escindirse para satisfacer las exigencias propias del análisis conceptual (Araya, 2011:41).

7. Este llenado de contenidos nos fue muy útil más adelante cuando analizamos los elementos pertinentes a la representación del campo de representación de la justicia comunitaria, y ya en otro acápite cuando analizamos las prácticas sociales y significados de la justicia indígena originaria campesina en relación a las autoridades y procedimientos.

Funcionamiento- Procedimiento	Autoridades	Reunión Comunidad
<p>Saberes ¿Quién da el castigo? La mayoría de la gente. Toda la gente se junta y deciden qué hacer. Los que llaman son el que tiene problemas y el dirigente.</p>	<p>Saberes El que tiene problemas comunica al dirigente y el dirigente convoca a una reunión y entre todos deciden. (Conozco) Autoridades: dirigente y corregidor, aparte del alcalde. La policía atiende problemas simples, como ser peleas en las fiestas. El que elige la resolución por la policía ya no puede volver a la JC. ¿Quién resuelve? "Mucho depende del que tiene problemas puede acudir a la policía o al dirigente. Si acude al dirigente la comunidad arregla, si acude a la policía la policía arregla. La mayoría resuelve la comunidad. Porque dicen que somos entonces afiliados dicen, más que todo, no quieren que acudan a la policía, porque después ya no pueden aceptar la comunidad. En cambio, si no están de acuerdo con lo que resuelve la comunidad, pueden acudir a la policía, pero no a la inversa. El dirigente y el corregidor se eligen en reunión de comunidad. Creencias La diferencia es que el corregidor más que todo está en los problemas. ¿no? El aplica lo que la mayoría decide, él obliga a todos a cumplir lo que la mayoría dice. El dirigente sólo organiza, es decir, llama a la gente y cuenta los problemas que hiciste, y ya la mayoría decide, y allí ya el Corregidor aplica la justicia. No conoce a autoridades mujeres de la justicia comunitaria. Pero si del sindicato. "Pueden ser secretarías, Tesorera de eso participan en la comunidad".</p>	<p>Saberes Es castigo deciden darlo la mayoría de la gente. Toda la gente se junta y la mayoría deciden qué hacer. El que tiene problemas comunica al dirigente, y el dirigente convoca a una reunión y entre todos deciden.</p>

Unidad Educativa de Morochata: Mariano Baptista
Ciclo: Sexto de secundaria; Estudiante: "Filemón"; Edad: 18 años

Justicia Comunitaria	Faltas y Castigos	Normas/Leyes
<p>Creencias Cree que la justicia comunitaria que ejerce castigo es una forma de que las personas tengan respeto hacia las personas y a la población Pero que el linchamiento no me parece bien Si no existiera justicia comunitaria el pueblo viviría muy intranquilo, sería una burla. (Lo positivo) de la justicia comunitaria es su sanción, cumplir, hacerle cumplir lo que hizo.</p>	<p>Creencias Parece que hay robo de ganado. Y algunos maridos son agresivos con sus mujeres. Para Filemón el castigo más leve sería el <i>llanteo</i> y el más grave el linchamiento, que nunca ha visto pero le han comentado. Vestir de cholita (al hombre) es un castigo porque así queda mal ante el pueblo, y es como un insulto. Parece saber de un linchamiento en la zona, pero no sabe que pasó solo que encontraron un muerto. El <i>llanteo</i> es un castigo del que los jóvenes tienen memoria de siempre.</p>	<p>Creencias ¿Qué reglas de comportamiento hay en tu familia? Me decían que no haga quedar mal a la familia. En fin me restringen pues, si vuelvo hacerlo, dice que me pega Hay que aplicar justicia comunitaria para que haya más respeto a la población. Ayuda a la convivencia social. Tratan de prevenir por si caen. Entonces hacen lo que deberían hacer.</p>

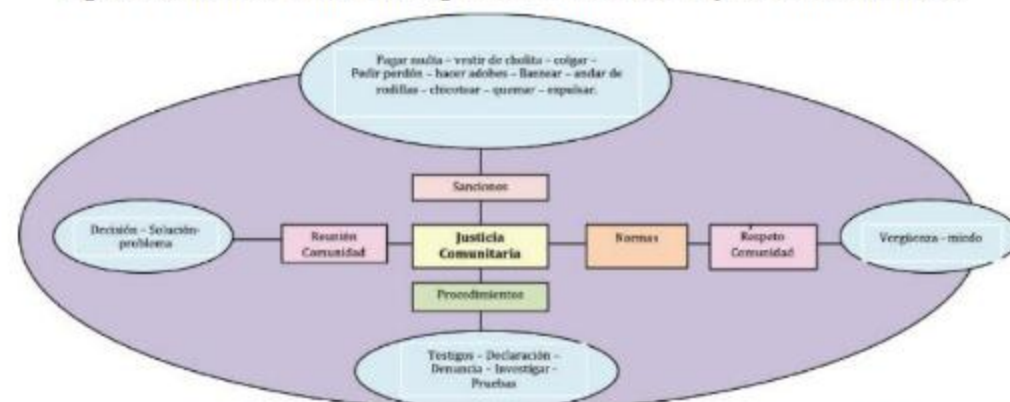
<p>Saberes Yo diría que la justicia comunitaria es una regla, podría decir para respetarse entre personas. También no es bueno o sea agredirse físicamente, agredir a otra persona así físicamente, diría que la sanción perfecta sería, que como lo que haga mil adobes.</p>	<p>Saberes En casos de violaciones se castiga también con el llanteo. Para castigar a alguien se debe presentar pruebas La multa en fin es la mayor que aplican una sanción. Es para el sindicato.</p>	<p>Saberes Yo diría que la justicia comunitaria es una regla, podría decir para respetarse entre personas. También no es bueno o sea agredirse físicamente, agredir a otra persona así físicamente, diría que la sanción perfecta sería, que como lo que haga mil adobes.</p>
--	---	--

Funcionamiento- Procedimiento	Autoridades	Reunión Comunidad
<p>Creencias Una forma de averiguación es la consulta al <i>yatiri</i>⁸.</p> <p>Actitudes Cuando hay robos lo más frecuente es el linchamiento. Al que roba se castiga con el llanteo. Al final se firman actas de compromiso</p>	<p>Creencias Sobre la participación de la mujer, se piensa que debería participar más, pero no hay mucha capacitación, y por eso no las toman en serio los compañeros. Le gustaría ser autoridad. De los policías no sabe con certeza si les han hecho justicia comunitaria por meterse. Creo que hay policías nomás. Si a él le tocara ser autoridad preferiría acudir a la justicia ordinaria, a la leyes</p> <p>Saberes Hay, desde dirigente de la comunidad podría ser el corregidor, uno entra otro sale. Dura un año en su cargo. Domina a la gente. Respecto a la policía, dice que son dos que se ocupan de casos de violencia intrafamiliar. Pero no se meten con la Justicia comunitaria, tienen prohibido por las autoridades que les dicen que si se meten a ellos más se les aplica. Se visten con su chicote, con su chuspa.</p>	<p>Creencias Los (problemas) se arreglan en el sindicato. Analizándolo bien. (Cree que los problemas) en una reunión tendrían que tratar de solucionarse</p>

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

Obtenida esta categorización, y recogiendo además los contenidos en cada una de ellas, se intentó a través de mapas asociativos de organizar este contenido jerárquicamente. Se realizaron 19 mapas en relación a cada entrevista y dramatización. Un mapa general que resume en forma completa los hallazgos es el que ofrecemos a continuación:

Gráfico 1
Identificación preliminar de los elementos constitutivos del campo de representación construido a partir de entrevistas y dramatizaciones



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

Primeramente, tanto en las entrevistas como en las dramatizaciones, tomando como hilo conductor el término de “justicia comunitaria” —el término recurrente por excelencia— se procedió a identificar a través de la construcción de cadenas asociativas los elementos más importantes del campo de representación. Se visibilizaron claramente cuatro elementos alrededor del término rector: las “autoridades”, las “sanciones”, las “normas” y los “procedimientos”, y otros relacionados o determinados por ellos, que aparecen en estricta sujeción a ellos. Así tenemos al “respeto” en relación a las normas; los diferentes tipos de castigos en relación a las sanciones; las reuniones de la comunidad, en relación a las autoridades. Alrededor de estos elementos aparecieron ya ciertos contenidos expresados en informaciones y actitudes (círculos azules). Una vez esbozados los mapeos, el análisis de los cuestionarios nos fue útil para triangular y confirmar estos resultados.

Desde los mapeos resaltó la fuerte presencia de la comunidad como elemento organizador de esta primera estructura propuesta, ya que todos los otros elementos se fundamentaban en éste. Así, las sanciones o castigos otorgados eran propios de la comunidad y se otorgaban en la comunidad por la misma comunidad o sus representantes. De igual manera las normas se consideraban propias de la comunidad, provenientes de una antigua tradición oral cuyo fin descansaba en la regulación de la vida comunitaria. Los procedimientos, claramente eran reconocidos como propios de la comunidad y las mismas reuniones de la comunidad se realizaban en ese espacio físico y simbólico. Por ello en el gráfico se representa a la comunidad como el trasfondo lila en el cual descansan y se estructuran todos los otros elementos.

1.1.2. Método asociativo: determinación del núcleo central y los elementos periféricos

Para Abric (2001), el método fundado sobre una producción verbal permite reducir la dificultad o los límites de la expresión discursiva y es una técnica capital para recolectar los elementos constitutivos del contenido de la representación⁸. Por ello, utilizamos

8. La técnica “consiste, a partir de un término inductor (o de una serie de términos), en pedir al sujeto que produzca todos

la asociación libre de palabras inductoras porque nos permitió revelar y esclarecer algunos elementos que estaban enmascarados tanto en las entrevistas como en las dramatizaciones o cuestionarios. Su utilización, en ese sentido nos permitió estructurar y jerarquizar definitivamente el núcleo figurativo de la representación de los jóvenes sobre justicia comunitaria y particularmente sobre sus elementos periféricos.

A continuación en el Cuadro 1 expresamos estas dos categorizaciones realizadas recogiendo todas las expresiones de los estudiantes tal cual fueron emitidas y jerarquizadas.

Cuadro 1
Asociación libre del término inductor “justicia comunitaria”

Sanción o castigo	Normas o leyes (justicia)
Es el castigo de la comunidad. Castigo de la comunidad. La justicia en mi comunidad es llantear, castigar y multa. La justicia que se hace en la comunidad. Decisión del pueblo para castigar. Es el castigo de la comunidad. Es la sanción de la comunidad. Es la decisión de la comunidad. Es el castigo de la comunidad. Castigo. Chicote. Sancionar. Hacer llantear. Hacer cumplir las sanciones. Es castigar a una persona o un delincuente que hizo daño a las personas. Donde lo hacen llantear, le chicotean, le visten todo a lo contrario. Es el maltrato, el castigo, llantear que castigan los mayores por lo que hizo. Sería porque robó, violó y otros más. Es que los comunarios castigan con chicotes lo hacen llantear a la persona que cometió un error. Justicia comunitaria es vestir de cholita que dan el castigo. Llantear. <i>Wasca</i> . Hacer 1000 adobes. Poner pollera. Caminar de rodilla una cuadra. Lo castigan. Vestir de cholita. Retirar de la comunidad. El maltrato. Llantear. Castigos. Llantear. <i>Waskear</i> . Poner pollera al varón. Chicotazos con <i>itopajos</i> con espinas. Ordenar para que se vaya de la comunidad. Las autoridades dan un castigo. Hacen construir casas. Dan órdenes y hacen cumplir sanciones. Es decisión de las autoridades. Le dan castigo del llanteamiento. Castigan a los que roban. Le dan una multa alta para que no vuelva a robar. Vestir a un hombre de pollera. Hacer llantear. <i>Wasquear</i> con chicote. Castigar con trabajo. Castigar físicamente. Cumplir con la sanción. Castigar a los que no hacen caso a las normas. (50 términos)	Es una norma que tiene una comunidad. Hace cumplir las leyes. Son reglas o normas de la comunidad. Que hace documentos de respeto. Es la ley del pueblo. Atención a la comunidad. Se ocupa de los derechos humanos. Es un sistema de administración de justicia. Es la justicia indígena. Es una ley del pueblo. Es una ley de la comunidad. Según las costumbres de la comunidad son normas estrictas. Es un acta hecha y firmada por la comunidad. Respeto la vida de las personas y pueblos. Tiene que ser lo justo y lo injusto. Es un método para resolver los problemas. Es una justicia hecha por la comunidad. Es por el cual se pueden resolver los problemas. Es algo que deja libre de problemas a una comunidad. Son reglas o normas de la comunidad. Son usos y costumbres de la comunidad. Hace cumplir las leyes. Son usos y costumbres. Justicia comunitaria es que los comunarios deciden el castigo. Es la ley del pueblo. Es la ley del pueblo. Es una costumbre para los ladrones. (27 términos)

Fuente: Elaboración propia sobre la base de los Términos Inductores, IIHCE, 2011.

La dinámica se estableció organizando grupos de estudiantes de los ciclos seleccionados —quinto y sexto de secundaria— para cada uno de los tres colegios con los que se trabajó (participaron en esta dinámica un total de 89 estudiantes). A cada grupo se proporcionó el material correspondiente (papelógrafos, fichas, marcadores, etc.) y se brindó el término inductor “justicia comunitaria”⁹. Se otorgó un tiempo

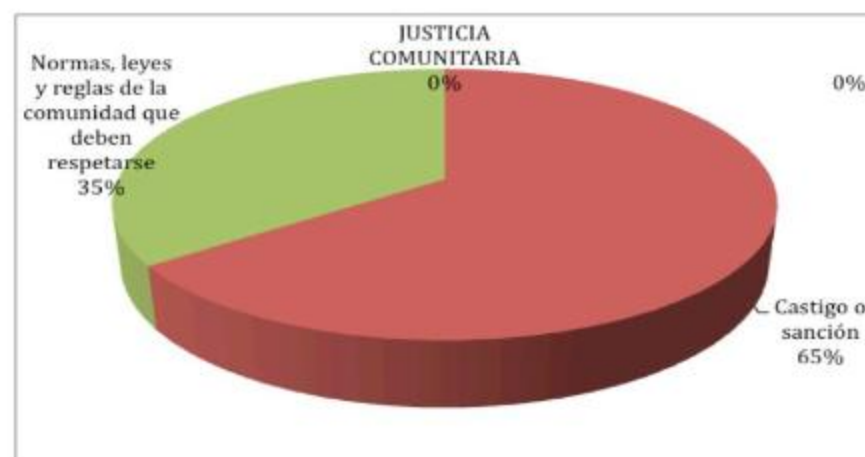
los términos, expresiones o adjetivos que se le presenten al espíritu. El carácter espontáneo —por lo menos controlado— y la dimensión proyectiva de esa producción deberían permitir así tener acceso, mucho más rápido y fácil que en una entrevista, a los elementos que constituyen el universo semántico del término o del objeto estudiado. La asociación libre permite actualizar elementos implícitos o latentes que serían ahogados o enmascarados en las producciones discursivas [...] las asociaciones libres permiten el acceso a los núcleos figurativos de la representación” (Abric, 2001: 59).

9. Se brindaron también las siguientes palabras inductoras: Corregidor, Dinte, Alcalde Comunal, Defensoría, Normas

para su elaboración y discusión, indicándose que deberían luego escribir el resultado de sus primeras impresiones y definiciones en una tarjeta en orden de importancia y jerarquía. Recogimos 77 términos, expresiones y conceptos. Para la sistematización primeramente analizamos en su conjunto toda la producción emergente del término inductor, seguidamente visualizamos y establecimos dos categorías que podían englobar toda la producción ya previamente jerarquizada por los mismos estudiantes. La primera, competía a toda idea o representación de castigo o sanción relacionada con la justicia comunitaria; y la segunda, a toda idea referida a la normatividad de la comunidad.

Finalmente, a través de la determinación de su frecuencia en una u otra categoría, expresamos los resultados en el siguiente cuadro:

Gráfico N° 2



Fuente: Elaboración propia sobre la base de Términos Inductores, IIHCE, 2011.

Por lo tanto, con la asociación libre de términos inductores establecimos lo siguiente: primero, que la justicia comunitaria corresponde en el imaginario de los estudiantes a un sistema prescriptivo de comportamiento que acoge en su interior a un sistema normativo y a un sistema regulador. Un sistema normativo del que se desprende como elemento periférico, las normas, leyes y reglas de la comunidad; y un sistema regulador del que se desprende, como otro elemento periférico, las sanciones y castigos; segundo, queda establecido que el núcleo central de dicha representación es la comunidad, ya que nuevamente dicha comunidad como representación subyacente se encuentra tanto en las representaciones de las sanciones como en las representaciones de las normas, finalmente se determina, dado el análisis correspondiente, que tanto las autoridades, los procedimientos y las reuniones de la comunidad (presentes en el mapeo) más bien forman parte del sistema cognitivo de los estudiantes; es decir, expresan sus saberes, creencias y actitudes y por tanto no se constituyen en elementos periféricos de la representación.

de la Comunidad, Delitos en la Comunidad, Policía, Sanción o Castigo y Llantear.

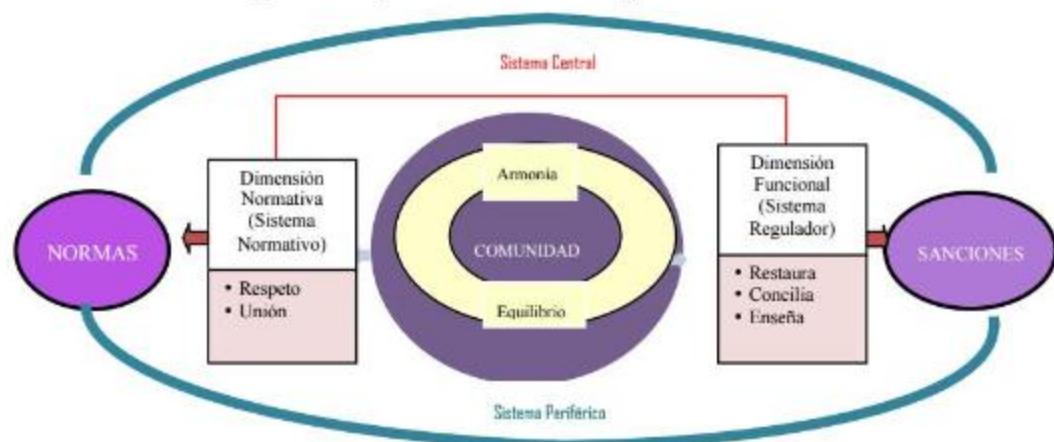
1.1.3. Identificación del núcleo, dimensiones y elementos periféricos de las representaciones sociales de justicia comunitaria

Con todos los procedimientos hasta aquí realizados, estuvimos ya en posición de establecer gráficamente el campo de representación de la justicia comunitaria. Respecto al núcleo central identificado, la comunidad, pudimos remarcar que éste es finalmente el elemento que otorga significación a los otros, es decir a la representación misma, y no sólo por la frecuencia de aparición en el discurso de los estudiantes ni en las asociaciones libres, sino también por su dimensión cualitativa al dar sentido manifiesto a los elementos periféricos tales como las sanciones y las normas. Este núcleo central además está constituido por dos elementos que en la estructura de la representación ocupan una posición privilegiada: la armonía y el equilibrio a la que tiende la comunidad como fin.

Asimismo, procedimos también a identificar las dimensiones del núcleo central, ya que como dice Abric “una de las cuestiones importantes no es tanto estudiar la representación de un objeto como saber primeramente cuál es el objeto de la representación” (2001: 22). Así entonces, en base al análisis, y tomando a la justicia como un sistema prescriptivo de comportamiento, se observó que en su dimensión funcional, la comunidad, en relación a la justicia comunitaria cumple varias finalidades operativas importantes para la realización de su propia tarea: el vivir de manera justa o “vivir bien”. De ese modo, la justicia en la comunidad se constituye en un sistema regulador que cumple una misión de restauración, conciliación y enseñanza. En cuanto a la dimensión normativa, definida por Abric como esas situaciones en las que intervienen directamente dimensiones socioafectivas, sociales o ideológicas, y que llevan a pensar en una norma, un estereotipo, una actitud fuertemente marcada (*ibid.*) las identificamos con un sistema normativo basado en el respeto y la unión existentes en la comunidad, como elementos centrales y determinantes de una buena convivencia. A continuación plasmamos lo expresado en el siguiente gráfico:

Gráfico N° 3

Campo de Representación de la Justicia Comunitaria



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

Como se observa, los elementos periféricos se organizan alrededor del núcleo y sus elementos centrales y están en relación directa con él. Los elementos periféricos identificados con las “sanciones o castigos” y las “normas” de la comunidad, se constituyen en lo esencial del contenido de la representación, “su lado más accesible, pero también lo más vivo y concreto. Abarcan informaciones retenidas, seleccionadas e interpretadas, juicios formulados al respecto del objeto y su entorno, estereotipos y creencias” (ob. cit.: 23). Tanto el núcleo central como los elementos periféricos funcionan como una entidad en la que cada parte tiene un papel específico y a la vez complementario, considerándose dos sistemas¹⁰.

Un sistema central (el núcleo central) donde la justicia atraviesa la comunidad otorgando a la misma la posibilidad de realización en su fin rector: el logro de una vida en armonía y equilibrio. La representación de justicia comunitaria aparece así, como un legado histórico de larga data en las formas de vidas tradicionales y comunitarias, y que a pesar de su carácter dinámico y flexible frente a otros sistemas jurídicos con los que ha convivido a lo largo de la historia, permanece inmutable en cuanto a sus valores, normativas y fines. Por ello, el sentido del deber y la obligación a cumplir que pervive en el ser comunario, le otorga a este sistema central identificado características de estabilidad y rigidez, que ha permitido su permanencia en el tiempo. Mientras que el sistema periférico, particularmente relacionado con los castigos y sanciones y en menor medida a las normas, responde al contexto histórico en el que están inmersos los individuos. En la justicia comunitaria, veremos más adelante, cómo en término de pocos años y según las generaciones todavía presentes en las comunidades estudiadas, los elementos periféricos identificados, sufren adaptaciones, variaciones e innovaciones producto de las circunstancias históricas a las que se enfrentan los individuos, siguiendo la característica móvil y flexible de éste sistema.

2. Núcleo central, elementos periféricos y funciones de la justicia comunitaria

Hasta aquí se ha organizado el contenido de la representación: la estructura interna y el núcleo central. Pero es necesario en este punto explicar a través de un análisis más detallado el funcionamiento e interrelación de cada uno de los elementos identificados. Saber cómo estos elementos constitutivos del campo de representación se integran en un discurso coherente. En los siguientes puntos intentaremos conocer cómo funciona la representación de justicia comunitaria en los jóvenes, cuáles son sus actitudes ante ella, cuál su valoración, positiva, negativa o de aceptación. Qué valores rectores ordenan su producción o reproducción. Para ello, intentaremos rescatar las voces individuales y colectivas recogidas en las técnicas aplicadas en la investigación; es decir, reutilizaremos bajo una nueva mirada analítica las entrevistas, las dramatizaciones, los cuestionarios y la asociación libre de palabras inductoras, en un intento de explicar el contenido de la representación en el contexto de su producción.

10. Un sistema central, que es esencialmente social, relacionado con condiciones históricas, sociológicas e ideológicas, directamente asociado a los valores y normas, define la homogeneidad de un grupo mediante comportamientos individuales y garantiza la estabilidad y la coherencia, su perennidad, conservación en el tiempo. Y un sistema periférico que es más individualizado y contextualizado (más asociado a las características individuales y al contexto inmediato y contingente en que están inmersos los individuos). Permite una adaptación, una diferenciación en función de lo vivido, una integración de las experiencias cotidianas. Permite modulaciones personales en torno a un núcleo central común generando representaciones sociales individualizadas. Protege al sistema central al permitir que integre informaciones y hasta prácticas diferenciadas. Es fundamental para el sistema central. Y tienen la característica de a la vez ser estables y móviles, rígidas y flexibles (cfr. Abric, 2001: 26).

2.1. Representación de la comunidad: espacio territorial y simbólico vivencial de la justicia comunitaria

Como bien decía Abric párrafos arriba, un sistema central es esencialmente social y está relacionado con las condiciones históricas, sociológicas e ideológicas. La comunidad en relación a la justicia comunitaria, evidentemente cumple a cabalidad estas condiciones. Históricamente la representación social de la justicia comunitaria ligada intrínsecamente a la comunidad como espacio territorial y como contenido simbólico vivencial, tiene en el territorio andino una data inmemorial¹¹. Por ello nos damos cuenta que no es posible desligar los términos “justicia” y “comunidad”, y que en la cultura andina ambos son parte de una visión ética relacional de la vida.

Un sistema central también compete a las condiciones ideológicas y está directamente asociado a los valores y normas, y define los principios fundamentales alrededor de los cuales se constituyen las representaciones (Abric, 2001:26). En ese sentido, y como dice Fernández Osco —atendiendo a la parte ideológica de la comunidad— no es posible entender el sistema de justicia comunitario sin entender la política ética del *ayllu* que las relaciona (2007:56-57)¹².

Acorde a esta cosmovisión andina anotamos la definición de comunidad elaborada por el sistema educativo boliviano proveniente del “Currículo Base del Subsistema de Educación Regular” que resume lo expresado hasta aquí, y dice:

[...] La comunidad es un ser vivo, una historia en movimiento y de porvenir, donde se interrelacionan el ser humano, la sociedad, la Madre Tierra y el Cosmos, que le permiten conversar bajo la mediación de elementos simbólicos materiales y espirituales vinculados a un proyecto histórico común para el vivir bien (2011: 7 en Frontanilla, 2012: 59).

En contemplación a lo expuesto, podemos afirmar que la comunidad, el *ayllu*, es la expresión de una forma de estar en el mundo, estructurada en un marco vivencial y simbólico. Así el *ayllu*, no se comprende sólo desde lo económico, territorial, político y cultural, sino que amplía dichas fronteras incluyendo a otro tipo de comunidades establecidas en el orden de lo natural y lo trascendental. Es decir, la vida comunitaria del *ayllu* implica y asume al espacio y habitad de lo natural: a la flora, la fauna, los cerros, los astros, etc.; pero también a la comunidad de los ancestros y de las divinidades. ¿Cómo es posible la convivencia de todos estos mundos en comunidad? Sólo a través de la crianza de la vida, que es la “crianza de la armonía” del “equilibrio” y de la

11. Por ejemplo, Arturo Salas, antropólogo peruano, en su artículo *Los pliegues de Satanás*, nos transporta a lo remoto del concepto cuando identifica la presencia de una justicia ab-original en la conciencia mítica de los pueblos que reproducen las acciones y los “gestos” justos de los héroes míticos desempeñados para crear un mundo posible de ser habitado por los “paisanos”, para forjar su propio mundo llamado *alpañucanchijpag* que surge del caos, del “hervidero espantoso” o *manchaytemyaca*; donde esa justicia, legado de los héroes míticos, regulará el orden de la convivencia y será la responsable de la correcta aplicación de los hábitos, de los gestos y los comportamientos gestados en el hábitat o en la comunidad (cfr. Salas, 2000:71). En un contexto histórico más cercano, antes de la colonia e inclusive previa a la conquista del imperio incaico, los antiguos pobladores de nuestro territorio, tanto en el altiplano y valles (*aymaras, quechuas, urus*) como en las tierras bajas o llanos (*tsimané, ajoreos, yukiis*, etc.) poseían ya su propio “derecho autóctono”, su propio sistema jurídico (cfr. Rojas, 2007:8).

12. El *ayllu*, es decir la comunidad andina, presenta una elemento dual central, el *jaqi*, el sujeto de bienestar varón/mujer que se inserta y construye una red compuesta en primera instancia por la familia y luego amphiadamente por la comunidad. Esta red mantiene y cuida sus *jachas* (lugares donde se desarrolla la vida) en el contexto de la *Qamaña* (lugar ontológico del bienestar) en el espacio de la *Pachamama* (la biosfera o ecósfera). Bajo esta estructura ideológica entonces “el *Ayllu*, la comunidad de los *jaqi*, produce, por el cuidado, los lugares donde florece la vida; a su vez, este espacio, llamado *Jachaña*, auto replica, subsumido, el espacio más grande, *Qamaña*, al cual está umbilicalmente unido; a su vez, este espacio, llamado *Qamaña*, autoreplica, subsumido, el espacio más grande llamado *Pachamama* (biosfera) al cual está umbilicalmente unido... y así sucesivamente hasta el infinito, teóricamente (cfr. Tórrez, 2001:37-47).

“complementariedad” y es precisamente esa la función de la justicia, que atravesando es orden cosmológico establece o recupera el justo equilibrio necesario para garantizar la buena vida, el vivir bien, que no es más que el vivir justamente.

En este punto nos preguntamos si la representación de comunidad y de la justicia comunitaria de los jóvenes morochateños se acerca a estas concepciones. Nuestra respuesta es afirmativa, por los siguientes motivos. El Municipio de Morochata es una zona rural de fuerte influencia andina, lugar donde además el desenvolvimiento de sus pueblos o comunidades se rige todavía bajo el sistema del *ayllu*. Por lo observado en las dramatizaciones y expresado por los estudiantes, asumimos entonces que su representación corresponde a la de otros pueblos andinos y como tal está presente en su imaginario desde tiempos ancestrales.

La larga data de pervivencia en tiempo y memoria de la representación de comunidad y justicia comunitaria, la ubicamos históricamente con la presencia en la región de los Soras y los Ica Yungas establecidos dentro la lógica de ocupación multiétnica propiciada por el Estado Inca (véase en esta publicación, pg: 29). ¿Cómo se representaba en ese tiempo a la justicia? Constatamos por los relatos recogidos de Polo de Ondegardo y el Padre José de Acosta, de la existencia de un *Corpus Legislativo* en el Incaico, es decir, de una justicia inca establecida en “leyes y estatutos” (Sánchez, 2012). Es más, los cronistas de la conquista española dan a conocer la existencia de *quipus legislativos* donde se registraban las leyes que regían a todo el Tawantinsuyo, los mismos que eran elaborados y leídos por los *quipucamayocs*¹³.

Si bien posteriormente el sistema hacendal impuesto en la región tempranamente desde la época de la conquista y consolidado en el periodo republicano se impuso favoreciendo el despojo, la reducción e incluso la desaparición de las tierras indígenas y los *ayllus*, destruyendo también así a su paso la lógica andina de las comunidades indígenas, no podemos olvidar el papel que jugó el pluralismo jurídico colonial como retén de este avasallamiento territorial, político, económico y cultural. El 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 semi-autónomas de gobierno indígena que se desarrollaron paralelamente con las instituciones de justicia del gobierno colonial¹⁴. De esa manera se establece el cabildo indígena a cuyo interior los Alcaldes podían conocer y atender las causas civiles de los indígenas, otorgando sus apelaciones al corregidor (*ibid.*: 36-38). Como veremos más adelante estas formas de la comunidad y la justicia comunitaria, recogidas y sincretizadas en el transcurso del tiempo se encuentran presentes todavía en el contexto de Morochata.

Asumiendo esta situación, nos concentramos entonces en establecer en la actualidad cómo ésta carga temporal —la historia larga— pervive en el pensamiento de los jóvenes. Para ello recordemos que desde la construcción del campo de representación, la comunidad —con sus elementos ideológicos estructurantes— se visibilizó como un

13. A esto, el padre Ludovico Bertonio, agrega un dato importante, en referencia al término aymara *sara*, término antiguo que significaba “derecho o ley, o uso según el cual se vive, costumbre o modo de vivir”. Es decir, para Bertonio *sara* era el derecho, fuese el étnico, que venía a ser el consuetudinario, o sea el estatal, que era el que consignaban los *quipucamayocs* incaicos (cfr. Sánchez, 2012:28).

14. Esta situación se refranda en las Leyes de Indias, que regulaban 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)

significante articulador de todos los elementos constitutivos de la justicia comunitaria. De esa manera, tanto los elementos centrales presentes como la “armonía” y el “equilibrio”¹⁵, su dimensión normativa (con el respeto y la unión), su dimensión funcional (con la restauración, la conciliación y la enseñanza), así como en los elementos periféricos, es decir, las normas/leyes y los castigos/sanciones; y las prácticas que configuran su funcionamiento a través de las autoridades y los procedimientos, aparecen y se desarrollan sobre ésta representación semántica. Las expresiones recopiladas en la asociación libre de palabras en torno al término “justicia comunitaria” nos reafirma esta percepción cuando los estudiantes manifiestan:

- “Son reglas o normas de la comunidad, sirven para respetarse”.
- “Son usos y costumbres de la comunidad”.
- “La justicia comunitaria hace cumplir sus leyes según sus usos y costumbres”.
- “Justicia comunitaria es que los comunarios deciden el castigo”.
- “Es el castigo de la comunidad”.
- “Es la ley del pueblo”.
- “Es la justicia que se hace en la comunidad”.
- “Es la decisión del pueblo para castigar”.
- “Es la decisión de la comunidad”.

Podemos colegir entonces por los antecedentes presentados, que la representación de comunidad, acompañada de sus elementos centrales, significa para los estudiantes de Morochata la realidad misma y constituye el fundamento estable alrededor del cual se construye el resto del conjunto de las representaciones sobre justicia comunitaria. Es decir, sin este núcleo central, sin la comunidad, sin su presencia física e ideal, y sin los significados y valores emergentes de la misma, no sería posible establecer ni construir ninguna otra representación; ya que determina la significación y la organización de la representación, cumpliendo su función generadora y organizadora. Entonces, siguiendo la teoría de las representaciones sociales, y también en concordancia con Bazurco y Exeni, podemos decir, que no hay justicia indígena sin comunidad, añadiendo que no hay comunidad sin una estructura organizativa propia, y ésta no es funcional sin los valores comunitarios que les dan legitimidad y sentido (cfr. Bazurco y Exeni, 2012: 132).

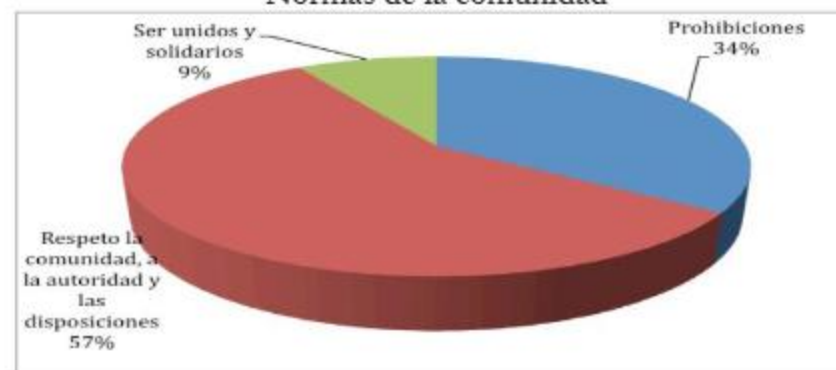
2.2. El sistema normativo. Las normas, reglas y leyes de la comunidad

A continuación, procederemos a clarificar la representación de la justicia comunitaria analizando los resultados que identifican a la misma como un sistema prescriptivo de comportamiento estructurado en base a un sistema normativo de valores sociales y a un sistema regulador, que otorga castigos como respuestas al incumplimiento de deberes y faltas cometidas, que en sí constituyen los elementos que forman parte del entorno ideológico del campo de representación de la justicia comunitaria. Como observamos, la sistematización del término inductor (justicia comunitaria), nos representa a la justicia comunitaria estructurada en base a dos elementos periféricos importantes: el primero, el “castigo o sanción” y el otro, las “normas, leyes y reglas” que deben respetarse al interior de la comunidad para mantener una convivencia en base a la unión, pacífica y armónica. Aquí observamos, cómo el núcleo central, nos referimos a la comunidad y los elementos centrales que le acompañan, cumplen su función organizadora al

determinar los lazos que unifican y estabilizan esta representación y también su función generadora, ya que determina también la significación de estos elementos.

Para elaborar este punto, se sistematizó el término inductor “Normas de la Comunidad”¹⁶ y se procedió a su respectivo análisis apoyándonos con los otros instrumentos ya mencionados. Antes de nada es necesario recalcar que en Morochata, como en todas las comunidades rurales andinas, no existen reglamentos escritos ni recopilaciones textuales que orienten y rijan el comportamiento más que los preceptos tácitos provenientes de su tradición y cultura¹⁷. Con esa aclaración podemos decir según lo observado, que el conocimiento expresado por los estudiantes sobre las normas que rigen el comportamiento de la comunidad se organiza bajo tres órdenes. El primero de ellos, hace referencia al respeto que debe primar en la comunidad a las personas en general como partes constitutivas del pueblo, a sus autoridades y sus símbolos; a sus instituciones más representativas como el sindicato y la asamblea y al cumplimiento de las resoluciones que emanan de su interior. El segundo, tiene que ver con las prohibiciones y las regulaciones del comportamiento que atañen a la convivencia pacífica y armónica en la comunidad. Finalmente, el tercero, hace alusión a la unión y solidaridad como valores que deben estar presentes en las relaciones sociales para garantizar la cohesión comunal.

Gráfico N° 4
Normas de la comunidad



Fuente: Elaboración propia sobre la base de Términos Inductores, IIHCE, 2011.

16. Las normas de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas, constituyen en conjunto “su propio Derecho”. La característica principal de este conjunto de normas es que se trata de normas de costumbre, que van creando precedentes por la repetición y por la práctica cotidiana, llegando a ser de observancia general y de cumplimiento obligatorio por ser entendibles, conocidas y aceptadas por todos los miembros de la comunidad. Este Derecho es transmitido oralmente, se encuentra en la sabiduría popular, en los mitos, en los dichos; se transmite en los actos de la vida diaria de la familia y de las comunidades (Rojas, 2007:9).

17. Ya Jimmy Delgado en su artículo *Percepciones y significados de la justicia comunitaria en jóvenes estudiantes de nivel secundario de Morochata*, establece que 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 pueden 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. Estas normas, valores, reglas, usos y costumbres que cada comunidad instaura 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. Delgado, 2012: 90-91).

15. Más adelante Luis Moya desarrolla con mayor amplitud la relación entre comunidad y equilibrio identificando tres momentos constitutivos de la realidad de las representaciones de los jóvenes sobre la justicia indígena originaria campesina.

Como muestra el Gráfico 4, el respeto es el valor preponderante que guía las prácticas de la justicia comunitaria. Los estudiantes mencionaron que respetarse entre personas implica “llevar bien la comunidad”. Así se expresa en el siguiente comentario: “Creo que (se debe aceptar y seguir aplicando la justicia comunitaria) para que haya más respeto a la población. Creo que la justicia comunitaria ayuda en la convivencia de la comunidad. (...) Si no existiera justicia comunitaria el pueblo sería algo intranquilo, no sé, tal vez sucedería algo. No sé, en fin una burla entre ellos nomás. No habría respeto unos a otros” (Filemón, 18 años). Cuando se le pregunta a Fernando por su valoración de la justicia comunitaria responde: “Eso sería para que respeten al pueblo. Para respetar a todos. ¿Qué castigos más pueden dar ellos?... de eso, ya no hay... (Inaudible). [...] Que respeten, ¿no?” (Fernando, 19 años). A Isaac se le pregunta ¿qué aspectos rescataría de la justicia comunitaria? Y nos dice: “¿Aspectos importantes? (cavila, mientras los entrevistadores le aclaran; aspectos positivos, negativos) Hay, como que de un castigo podemos aprender a respetar al pueblo” (19 años).

En la dramatización realizada en Chinchiri en el caso de adulterio, cuando el marido infiel se pone altanero con las autoridades se le recuerda: “Somos autoridades compañero ¡Esto es para respetar! ¿De acuerdo?” y se procede a castigarlo por faltar el respeto a la autoridad: “Compañero, compañero... ¡Más respeto! ¡Ahorita te vamos a castigar!” (Dramatización “Esposo Infiel”: UE “Gildaro Antezana”). Asimismo, en dicha dramatización se recuerda al infractor el acatamiento a las normas establecidas en las actas: “Compañero, las normas están hechas (para cumplirlas). No sabes de la existencia de estas actas, ¿o qué?”. Por otra parte, el respeto se traduce también en la asistencia puntual a las reuniones sean éstas convocadas por las autoridades comunales o sindicales, y el cumplimiento estricto de las resoluciones emanadas de la asamblea. Así, los estudiantes del sexto curso de la Unidad Educativa Mariano Baptista en la asociación de términos inductores expresaron: “(Las normas de la comunidad ordenan) realizar sus arreglos con un escrito (actas)”, y los de quinto curso del Colegio Gildaro Antezana dicen: “(las normas...) tienen que cumplir cada persona en su sindicato”. Las resoluciones pueden atender castigos, sanciones y multas para el comunario infractor, trabajos colectivos para mejorar la infraestructura de la comunidad u otros. En la Unidad Educativa Mariano Baptista, según el término inductor, estudiantes del quinto curso señalaron: “la comunidad tiene que tener autoridad” como instancia ineludible portadora de respeto. Observamos así, cómo el respeto a la autoridad conlleva además el respeto a sus símbolos (el látigo y el poncho rojo), a sus instituciones (el sindicato y la asamblea); al cumplimiento de las disposiciones emitidas por estas expresadas en actas; y finalmente al cumplimiento de sus reglas y normativas, que en general no son escritas y son parte de la tradición oral.

Podemos decir que en Morochata, y en razón a su pertenencia al mundo andino, lo mismo que nos manifiesta Domingo Llanque acerca de los valores aymaras. El respeto rige todas las relaciones al interior de la comunidad, y acorde a los valores que se reproducen en su interior.

Se respeta a los ancianos como depositarios del saber comunal. Se respeta a los casados, pues por el matrimonio han entrado al estado de adultos. Se respeta a los padres por ser causa de la propia existencia. Se respetan a las autoridades de la comunidad por sus juicios y su comportamiento personal. Se respeta el saber fruto de la experiencia vital, no el saber aprendido de memoria. La falta de

respeto ofende a los aymaras y rompe la relación. Por eso el rapto, el adulterio, el robo son considerados una afrenta, no sólo personal, sino a toda la comunidad y se sanciona hasta con la expulsión de la comunidad (Llanque, 2000: 62).

De ese modo, el respeto, elemento privilegiado del núcleo central, cumple su función al definir el comportamiento de los comunarios entre ellos mismos como individuos y como comunidad. Hay que considerar también como dice Marbin Mosquera que, “este valor se manifiesta en el sentir colectivo de sus miembros como un elemento que guía y regula el comportamiento de la población. En otras palabras, forma parte del carácter identitario de la comunidad” (en esta publicación, pg. 177). Así, a través de las normas, de las leyes de la comunidad, se efectiviza uno de los valores normativos más importantes de la representación de la justicia comunitaria. Gracias a su cumplimiento el comunario puede vivir como tal, y en forma integrada y armónica en su comunidad.

En cuanto a las prohibiciones y las regulaciones del comportamiento que atañen a la convivencia bajo los principios de vida pacífica y armónica¹⁸ y que deben ser respetadas, según la sistematización de la palabra inductora “Normas de la comunidad”, en orden de prelación los estudiantes de Morochata mencionaron las siguientes: “No robar”, “no mentir”, “no matar”, “no pelear”, “no violar”, “no engañar a las esposas”, “no ser envidiosos”, “no maltratar a los niños”, “no caminar en altas horas de la noche”, “no hacer droga”, “no botar basura”, “no amenazar con armas blancas y de fuego”, “no vender bebidas alcohólicas”, “no pastear animales en áreas verdes” y “no pescar en época de veda”. El no respetar estas normas básicas de convivencia, significa no cumplir con las obligaciones y por supuesto implica una falta al orden establecido que desorganiza, desarmoniza a toda la comunidad.

Finalmente, son los principios de unidad (*mayamakitaqini*)¹⁹ y solidaridad o hermandad²⁰ (*jila-sullka=kullakasi'ka*) los que están presentes en las relaciones sociales para garantizar la cohesión comunal. Observamos que estos principios toman en cuenta valores como el “amor” y la “amistad” que deben primar tanto en las reuniones de la comunidad como en sus propias relaciones sociales. De esta manera, la reunión o la asamblea se traduce en el espacio relacional, espacial y representativo donde convergen los lazos emocionales de unión y fortaleza comunitaria, de pactos y consensos, de compromisos, pero también de vigilancia y de garantías para la buena convivencia comunitaria para el “vivir bien”. En este sentido, los estudiantes del quinto curso del Colegio Mariano Baptista dijeron que era importante en la comunidad “ser unidos”, “ser respetuosos”, y “(...demostrar) solidaridad, amor, amistad” entre sus miembros.

Lo señalado nos recuerda la lectura de Salas que recalca que los hombres aborígenes más que hallarse sujetos a derechos, son responsables de sus obligaciones. De esa manera, para todo miembro de una comunidad tradicional, niño, joven, adulto, mujer o anciano, es el cumplimiento de sus obligaciones (orientado por las

18. Uno de los principios de la cosmovisión andina es el de “armonía” (*ashina, allina, k'achankañá sumac gamaña*); Es el resultado, cuando el ser humano ha logrado alcanzar una satisfacción completa de la vida, donde existe un ambiente de tranquilidad y felicidad de las familias del Sapsi, Ayllu, Laya, Wamani y en el Suyu (López, 2007: 413).

19. Otro principio rector es el de “unidad” (*mayamakitaqini*); La sociedad está organizada en unidades socio económicas, denominada *Ayllu*. Es el pensamiento y sentimiento, lo cual está expresado en la fuerza motriz para realizar actividades socioculturales que posibilitan el desarrollo intelectual y material de la sociedad andina (López, 2007: 412).

20. “Hermandad” (*jila-sullka=kullakasi'ka*); Expresa, vivir en armonía entre los seres humanos de la sociedad, considerando que en la sociedad andina es fundamental mantener las relaciones de hermandad sociocultural entre los habitantes del pueblo (*ibid.*).

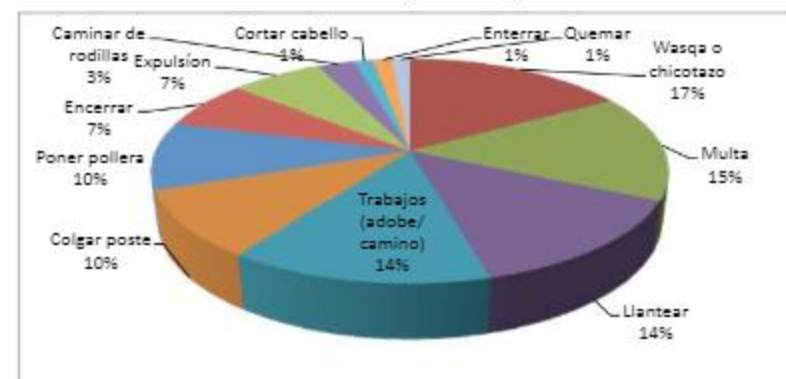
normas) o mejor aún, es el estado de atención permanente frente a la obligación, lo que garantiza el mantenimiento del orden cósmico y en consecuencia que la aldea o comunidad sea preservada del *k'uty*, *vuelco* o *kiekbere* (cfr. Salas, 2000:71). En esa misma dirección, también en Morochata, son las normas tácitas de la comunidad las que condicionan dentro de una antigua tradición el comportamiento de sus habitantes cuyo cumplimiento permite la convivencia armónica de sus integrantes, garantizada a través de la vigilancia permanente de la misma comunidad y por los valores de unión y solidaridad que las caracterizan.

2.3. El sistema regulador. Sanciones y castigos

La sanción o castigo²¹ forma parte de los elementos periféricos que sustentan al núcleo central de comunidad. Se organiza en relación a las representaciones sobre las normas o leyes que rigen a la comunidad y el respeto que debe primar al interior de ella como factor determinante para mantener el orden establecido y permitir el desarrollo de la vida armónica. Como indicaría Salas, la transgresión a dicho orden, la ruptura de las cotidianidades normalizadas traería como consecuencia el castigo sobre el cuerpo responsable: ya sea un individuo, una familia o un clan (cfr. Salas, 2000: 71). Entonces, la relación entre Castigo/Sanción y Norma/Respeto, nos remite a una situación de conflicto. Es necesario entender así que la justicia para las comunidades está relacionada con su concepción de “conflicto” de “ruptura” y como éste debe ser abordado, a través del castigo, para la mantención del orden natural²².

El conflicto, concepto inserto dentro del canon occidental, es identificado por los estudiantes con el término “problema”, y se lo concibe como la transgresión a la norma que merece un abordaje y un tratamiento de “reparación” o “restauración” cuyo fin es el retorno a la vida respetuosa, pacífica y armoniosa de la comunidad. La transgresión se traduce en la falta de respeto al orden establecido, al incumplimiento de los deberes, que no sólo afectan a la sociedad o a la comunidad sino —dentro la lógica andina— a la naturaleza misma. Entonces, en concordancia con la percepción andina del conflicto, los estudiantes de Morochata consideran que la transgresión es un problema que debe subsanarse, es decir, es una falta a ser reparada para que todo vuelva al equilibrio y armonía anterior, y de esa manera su encauzamiento rector viene de la mano de la sanción o el castigo. Cuando se les pregunta a los estudiantes sobre la posibilidad de una vida en la comunidad sin justicia comunitaria, es decir sin castigos, responden: “Cualquier cosa harían. Con eso, un poquito de miedo tienen” (Isaac, 19 años). Otro dirá: “Mmm, algo intranquilo sería, no sé, tal vez sucedería algo, menos pensar. No sé, en fin una burla entre ellos nomás” (Filemón, 18 años). Según la asociación libre del término inductor “sanciones y castigos” los más frecuentes en la vivencia de los estudiantes son las siguientes:

Gráfico N° 5
Sanciones y Castigos



Fuente: Elaboración propia, sobre la base de Términos Inductores, IIHCE, 2011

Los chicotazos o “wasqueos” y las multas son las sanciones más frecuentes. Por los resultados obtenidos en las entrevistas y las dramatizaciones pudimos constatar que estas prácticas se aplican muchas veces en forma simultánea. Es decir, las sanciones se dan según la gravedad del delito cometido²³, pero en general cualquiera sea éste, además de la sanción específica otorgada por los usos y costumbres, éstas van acompañadas por azotes, o por el pago de multas, o por ambas. Observamos particularmente en las dramatizaciones que los chicotazos o latigazos son otorgados principalmente por el Alcalde, única persona dentro de las autoridades que porta este instrumento como símbolo de autoridad juntamente con la vara de plata. Por tanto, la alta frecuencia del uso del “chicote” se debe a que este instrumento es el símbolo de la autoridad a la que se debe respeto, y es utilizado tanto para imponer y reencauzar el orden, como para otorgar el castigo.

A partir del análisis de las entrevistas y dramatizaciones podemos clasificar los castigos y sanciones en castigos físicos (los latigazos, el “llanteo”, el “colgamiento”, el caminar de rodillas, etc.); en sanciones de tipo material (el pago de multas, la reposición de un bien, la obligatoriedad de realizar trabajos comunitarios como la fabricación de adobes y el arreglo de caminos para reponer un daño o el calabozo); y en sanciones simbólicas que conllevan el castigo moral y psicológico como por ejemplo el vestir de “cholata” al hombre, dejar en prendas íntimas y “rapar” a la mujer.

En referencia a lo último, cuando a un estudiante se le preguntó ¿por qué el poner pollera a un hombre es un castigo?, ¿Te parece a ti un castigo? Éste respondió: “Dinía que sí, hacerle ver mal, hacerlo tal vez para que se sienta mal, pero no sé. (...). Es como insultarle” (Filemón, 18 años). Asimismo, cuando a una estudiante se le preguntó ¿si existe una diferencia entre el castigo para el hombre y la mujer o si este es igual? Ella respondió: “No, no es igual, a la mujer la dejan caminar así desnuda, en ropa interior no más. ¡Ah! ya, pero no les hacen nada” (Laura, 15 años). Un relato esclarecedor nos dice:

21. En términos de la cultura andina no se debería hablar propiamente de castigos sino más bien de consecuencias. El concepto de culpabilidad y por tanto de castigo es más propiamente occidental (Bazurco y Exeni, 2012:115). En Morochata los jóvenes aluden a las sanciones o castigos también con el término de “problema” o “consecuencias”.

22. En la cosmovisión indígena, el mundo se encuentra organizado por la política de integridad de un cosmos vital, de un planeta vivo, del *jagi* y del *ayllu* fuertemente articulados al ecosistema planetario vivo; muestran la perspectiva de interrelación, de interconexión como principio vital, que no representa, precisamente, el hecho de adquirir o apropiarse del poder y usufructuarlo en beneficio propio. En el fondo, tanto el *jagi* como el *ayllu* no deben entenderse única y exclusivamente como sujetos-objetos, sino como seres colectivos cósmicos (Fernández Osco, 2007: 56).

23. Aquí es necesario aclarar, que en general los estudiantes de Morochata no utilizan directamente el término “delito”, en vez de ello utilizan “falta”, “errores” o “equivocaciones”, lo cual nos parece muy importante en la significación dentro de su sistema de justicia, ya que una falta, un error o una equivocación puede subsanarse y repararse, y no tiene el carácter taxativo e inamovible de un delito.

Eso había estado que un hombre había venido de la ciudad, y había tenido su mujer. Y aquí ha conocido a otra cholita, y entonces su mujer había venido de allá de ocultas podríamos decir, y lo ha pillado con la cholita. Entonces la gente de aquí se ha reunido y le han dado que llantear al hombre; y a la mujer le han bajado su calzoncillo²⁴, y no sé que estaban diciendo, y le han dado con *itapallo*²⁵. La mujer luego se ido. El hombre más, nunca le han permitido para que llegue aquí (David, 16 años).

Los estudiantes realizaron descripciones detalladas de algunos de los castigos físicos más comunes, entre ellos el “llanteo” que se asume como un castigo ejemplar que otorga la comunidad a los delitos o faltas consideradas “graves”. El llanteo consiste en colocar sobre los hombros del infractor una llanta de camión con la cual debe correr alrededor de la cancha de la comunidad. El “colgamiento” también es una práctica habitual, una suerte de suplicio que consiste en colgar por un tiempo estipulado al acusado ya sea de los arcos de fútbol, de un poste o de las vigas del techo del sindicato con el fin de impulsar una reflexión. Este colgamiento puede ser efectuado con las manos amarradas atrás o de los pies colgándolo cabeza abajo. Finalmente, el castigo de caminar de rodillas está presente en la mayoría de los casos. El caminar de rodilla no solo implica un castigo físico sino también simboliza el acto mismo del arrepentimiento, del perdón y del olvido.

La sanción más dura dentro de la comunidad consiste en expulsar de la misma al infractor o infractora. Podemos observar en la dramatización sobre un asesinato realizada en Morochata que los comunarios determinan —después de castigar al asesino con los chicotazos, *llantearlo* y mandar a construir 1000 adobes— su expulsión. El corregidor dice: “Sí, como ustedes digan. Entonces hay que *wak'ear* hay que llantear... y que haga mil adobes más ¿están de acuerdo? Los comunarios responden: ¡Sí! Y después que se retire de la comunidad. ¡Sí! ¡Sí!” Como observamos la expulsión se otorga acorde a la falta cometida, pero también puede ser aplicada cuando el sujeto muestra poca disponibilidad de reinserción dentro la comunidad, que en muchos casos significa su reincidencia o desacato a lo estipulado por la autoridad.

Finalmente, pese a la negativa —particularmente en las entrevistas— de la existencia del denominado “linchamiento” en las comunidades, inclusive de la afirmación en muchos casos taxativa de desconocer este término o de no haber sido anoticiados de un evento con esas características, tanto en las dramatizaciones como en los términos inductores aparece esta práctica cuando los estudiantes mencionan como posibilidad de castigo el hecho de quemar o enterrar vivo al infractor. En Chinchiri, según los términos inductores “sanción o castigo” algunos estudiantes los relacionaron con el “vendar sus ojos y enterrar”, “quemar”. Asimismo, en la entrevista realizada a una estudiante de Morochata se relata: “Antes no mataban a los rateros, antes les soltaban a los rateros. Ahora le queman, le pegan así vivos, antes parece que no era así, ahora parece que han aparecido más castigos (Amalia, 15 años). [...] “Si roba una vaca o algo, lo saben hasta quemar, así vivo” (Gustavo, 15 años). Sólo podemos especular entonces en un pacto de silencio estipulado por la comunidad para encubrir estos hechos que podrían traer sanciones provenientes de la justicia ordinaria para la comunidad, ya que por lo estipulado en la Constitución Política del Estado y refrendado por la Ley del

24. Confrontando este dato con otros que relatan el mismo episodio, se determinó que se dejó a la mujer con ropa interior.

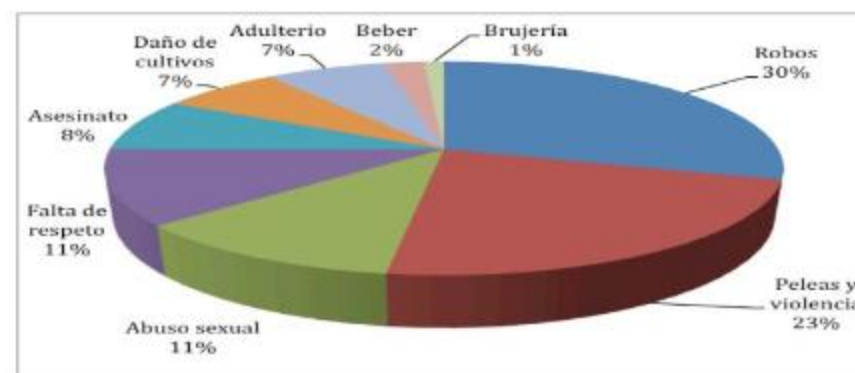
25. Planta del lugar.

Deslinde Jurisdiccional, la justicia comunitaria no tiene potestad para otorgar la pena de muerte.

En general, los castigos físicos son percibidos por los estudiantes de Morochata como elementos necesarios para garantizar la permanencia del respeto y cumplimiento a las obligaciones tácitamente estipuladas que deben primar en la comunidad. Por tanto, y por lo que manifiestan los estudiantes según la asociación libre de términos inductores y las entrevistas, deducimos que los castigos físicos cumplen varias funciones. Primero, como elementos de reparación y compensación de la falta cometida ante el damnificado y la comunidad; segundo, como una enseñanza que queda como impronta en el cuerpo y el espíritu del infractor “para que se olvide de robar” (dramatización robo de ganado en Morochata) y tercero, como factor de prevención, como una propedéutica ante los otros miembros de la comunidad. “Es para prevenir el robo”, expresan los estudiantes de Piusilla en una dramatización sobre abigeato. Asimismo, los estudiantes están conscientes que el castigo físico se torna en un cúmulo de experiencias límites donde se manifiestan estados físicos y emocionales intensos. La asociación libre por ejemplo del término “llanteo” dio como respuestas que este es un castigo fuerte que implica dolor, haciendo referencia no sólo al dolor físico y al maltrato, sino enfatizando particularmente al dolor emocional. Los estudiantes describieron este sufrimiento con términos tales como el sentimiento de “vergüenza”, de “pena”, “tristeza”, acompañada de llanto.

La otorgación del castigo a ser aplicado se realiza después de las indagaciones e informes que se reciben, de las deliberaciones correspondientes, y considerando el tipo de delito cometido. Se pudo establecer que los delitos más frecuentes cometidos en el municipio de Morochata son los que aparecen en el siguiente cuadro:

Gráfico N° 6
Delitos²⁶



Fuente: Elaboración propia, sobre la base de Términos Inductores, IIHCE, 2011.

Los robos son los delitos o faltas más frecuentes dentro de este contexto rural. Los estudiantes mencionaron en orden de importancia el robo de semillas de papa, los robos a las casas, los robos de ganado y productos agrícolas, el robo de dinero y de

26. Como se indicó, los jóvenes estudiantes de Morochata, en vez de utilizar el término “delitos” de concepción más occidental, utilizan en su lugar los términos “faltas” o en su defecto “errores”.

vestimentas, entre otros. Las peleas y los hechos violentos aparecen también como factores importantes de desestabilización en el orden comunitario, los estudiantes identificaron particularmente las peleas surgidas entre vecinos y vecinas, los maltratos físicos y las agresiones al interior de las familias. En tercer lugar, se visibiliza el abuso sexual, las violaciones y el abuso a menores de edad. Asimismo se denunciaron los conflictos surgidos por los insultos, las acusaciones, la falta de respeto, la envidia y los chismes entre vecinos. Finalmente, en un orden menor se mencionaron los daños de cultivos y sembradíos ocasionados por el pastoreo de animales, el adulterio o engaño, el consumo de bebidas alcohólicas realizadas por menores de edad y la brujería.

Para concluir, podemos anotar que la sanción o castigo, en general, es el elemento que contribuye (juntamente con la permanente vigilancia) a que las normas y reglas de la comunidad se respeten y se mantengan. Conlleva una misión pedagógica respecto a las actitudes y comportamientos de los comunarios, por un lado, al constituirse un factor de prevención y de garantía del orden establecido, y por otro, como una enseñanza otorgada al cuerpo y al espíritu del individuo para no incurrir más en el “error” o “equivocación”. Presenta además un carácter funcional ya que permite la resolución del conflicto o de los problemas, puesto que con el castigo se logra la reparación, restauración o compensación del daño u ofensa, siendo la vía para el perdón o la redención de acusado, lográndose de esa manera la re-composición del tejido social.

2.4. Reflexiones sobre las representaciones de la justicia comunitaria

Para complementar este acápite, exponemos algunas reflexiones de las representaciones de los estudiantes de Morochata sobre justicia comunitaria. En primera instancia, recalamos el carácter pedagógico vital de esta justicia. Cuando un estudiante del 6° de secundaria del Colegio Gildaro Antezana de Chinchiri nos dice: “Con la justicia comunitaria una persona puede aprender muchas cosas para que le sirva en la vida futura y para ya no cometer más errores” (Cuestionario sobre prácticas de justicia comunitaria), o cuando otro dice: “porque en nuestra comunidad se pone de acuerdo y que me castiguen para no hacer más” (Cuestionario sobre prácticas de justicia comunitaria Unidad Educativa Mariano Baptista Quinto de Secundaria), se evidencia que la concepción de la justicia comunitaria va más allá del centrarse exclusivamente en ella como un instrumento de sanción, reparación, conciliación y reintegración —que es lo habitual— sino que también se comprende esta práctica como un proceso de enseñanza y aprendizaje para saber “estar” en la comunidad, es decir, para saber “vivir” acorde a los valores y principios comunarios. ¿Cómo se concreta esta enseñanza y este aprendizaje?, a través del castigo o la sanción. La sanción es un mecanismo que afecta a la integridad del ser comunario, esto quiere decir que está direccionada para dejar una impronta tanto en el cuerpo como en el espíritu. Así el castigo y la sanción son parte intrínseca de la concepción de un cosmos comunal regido por la dualidad. De esa manera difiere de la concepción occidental que otorga el castigo a un solo individuo para su expiación personal. En la justicia comunitaria la sanción es otorgada por la comunidad al individuo, pero, a su vez, la misma comunidad participa del castigo asimilando su enseñanza.

Otro aspecto relevante sobre la justicia comunitaria es el significado del perdón. A diferencia de otras cosmovisiones —la cristiana ejemplo²⁷, o la prevista por la justicia

ordinaria²⁸— el ritual del perdón o “el perdonamiento” como ellos lo llaman, es parte imprescindible del retorno a la vida armónica comunitaria. El “perdonamiento” se sitúa después del acto de reparación y/o resarcimiento. El “perdonamiento” aparece más claramente en las dramatizaciones. Por ejemplo en la dramatización realizada en Piusilla en el Colegio “René Barrientos Ortuño” sobre violencia intrafamiliar, un hombre maltrata a su esposa y por esa razón es denunciado por las vecinas antes las autoridades, al final éste pide perdón a su esposa. Los personajes son los siguientes:

Agresor: Juan; esposa: María; madre del agresor: Reyna; vecinas: Anita, Fabiola y Laura; Corregidor: Facundo; Alcalde: Pedro.

Descripción de la situación: En la oficina del Corregidor se han presentado Juan, el agresor; su madre Reyna; María, la esposa agredida y sus vecinas. Están presentes también las autoridades de la justicia comunitaria. Se han escuchado ya las acusaciones y defensas correspondientes, y al final del procedimientos de la justicia comunitaria, se pasa al “perdonamiento”.

Juan	Da un paso hacia adelante. Mira a las autoridades.	Kunan, kayta imaynata ruwasunni?	Ahora, ¿cómo vamos hacer esto?
Facundo		Uk castigo kananpaq.	Para que haya un castigo.
Pedro	Mira a Juan.	Uk castigo kanan tiyan.	Tiene que haber un castigo.
Juan	Mira al alcalde.	Ima castigota quwankichik kay ruwasqaymanta? Nuqa pirdunak-apuyta munani. Manaña maqasaq-ñachu, nitaq tumasaqñachu.	¿Qué castigo me van a dar de lo que he hecho? Yo quiero perdonarme. Ya no voy a golpearla, tampoco voy a tomar.
Facundo	Mira a Juan.	Mana. Qamqa ch'aqwallanki. Chay uk kutipis vicinusniyki jamusqanku wasiykiman.	¡No! vos hablas no más. La otra vez también, tus vecinos habían venido a tu casa.
Juan	Da otro paso hacia adelante. Eleva su voz.	Mana. Kunan kuti cirtupuni.	¡No! Esta vez, es en serio.
Facundo		Kay kimsa kutiña kaywanqa. Ma.	Con esto ya es tres veces. ¡No!
Juan	Mira de un lado a otro.	Intuns, ima sancion kanmanni?	Entonces, ¿qué sanción habrá?
Pedro	Mira al alcalde.	Alkaldicha imatapis ninqa.	El alcalde va decidir.
Facundo	Llama a las mujeres.	Vicinus, vicinus, jamuychik.	Vecinos, vecinos, ¡vengan!
Anita	Mira a los testigos.	Vicinus, jamuwaqchik an kayman.	Vecinos, pueden venir aquí.

de la relación. Por ello, aunque la reconciliación no sea posible, el cristiano debe perdonar, lo cual implica eliminar todos los sentimientos y pensamientos negativos hacia la otra persona. La disposición a perdonar puede —y debería— ser inmediata, aunque en la realidad lleva tiempo, y puede lograrse de forma individual. Desde el pensamiento cristiano el perdón puede ser realizado unilateralmente y en secreto y su meta principal no es que las partes enfrentadas vuelvan a ser amigas, sino que eliminen el veneno de su corazón. En: En pensamiento cristiano. Perdonar y pedir perdón. Del Conflicto a la reconciliación (II). Abril 2005. <http://www.pensamientocristiano.com/Mes/200304.shtml>.

28. En el Código de Procedimiento Penal boliviano, el art. 23 contempla la suspensión condicional de la pena si las partes acuerdan. El artículo dice: “Esta suspensión procederá si el imputado presta su conformidad y, en su caso, cuando haya reparado el daño ocasionado, firmado un acuerdo con la víctima en ese sentido o afianzado suficientemente esa reparación”. Por otra parte el artículo 27 que atañe a los motivos de extinción de la pena dice: Inc. 6) Por la reparación integral del daño particular o social causado, realizada hasta la audiencia conclusiva, en los delitos de contenido patrimonial o en los delitos culposos que no tengan por resultado la muerte, siempre que lo admita la víctima o el fiscal, según el caso. Inc. 7) Por conciliación en los casos y formas previstos en este Código. También se considera el perdón en la justicia ordinaria por vía de la amnistía o perdón judicial. En conclusión, el perdón en el ámbito de la justicia ordinaria que atañe a los delitos de orden privado se efectúa vía acuerdo firmado entre partes cuando existe reparación del daño y/o por conciliación, ya que es la denuncia del ofendido o perjudicado y su voluntad de que se persiga al autor lo que se constituye en requisito imprescindible para que el Estado pueda perseguir y castigar. El perdón del ofendido extingue la responsabilidad penal (cfr. Código de Procedimiento Penal).

27. Desde la visión cristiana el perdón no necesita de la paz, no necesita de la reconciliación y va más lejos de la restauración

Fabiola	Mira a las autoridades.	Intiru vicimus chawpinpi q'akchayanaykichik tiyan juchanman-taqa.	En medio de todos los vecinos, tienen que azotarle por su pecado.
Facundo	Mira a Pedro.	An! Chay jinacha kanan tiyan.	¡Sí! Así tiene que ser.
Fabiola		Qunquchakikuchun	Que se ponga de rodillas.
Pedero	Habla en un tono elevado.	Pirdunakuchun!	¡Que se perdone!
Anita	Mira a Juan.	Pirdunakuy!	¡Perdónate!
		Pirdunakusaq chayqa, qasita maqawankichik asi. Ajina kaptin, maqal-lawayochik. (Eleva sus manos) Ripullasaqña chantaqa.	Si me perdono, de gana me van a pegar. Si es así, ¡péguenme no más! Después, me iré.
Pedro	Ruega a Juan.	Pirdunakuy a dun Juan.	Perdónese pues don Juan.
Facundo	Eleva su voz.	Ma pirdunakunki chayqa maqasarkupuni astawan.	Si no te personas, te vamos a pegar aún más.
Juan	Se aproxima a María.	María, pirdunaway. Manaña maqasarkichu, nitaq tumasaqñachu, María.	¡Perdóname, María! Ya no te voy a pegar, tampoco tomar, María.
María	Se encuentra parada en frente de Juan.	Sigui maqawanki chayni?	¿Si sigue me pegas?
Juan	Sonríen a María.	Manaña maqasarkichu, María. Pirdunaway María! (se arrodilla ante maria) Pirdunaway María!	María, ya no te voy a pegar. ¡Perdóname, María! ¡Perdóname, María!
María	Mira a Juan.	Ya! kusa kunantawan pirdunasayki.	¡Está bien! Esta vez a más te voy a perdonar.
Juan	Se pone de pie.		
Pedro	Mira a Juan.	Intus, ajinallapi kidakapunqa ari. Ancha agradisikuy antis.	Entonces, así va quedar. Más bien, agrádecete.
Facundo	Se dirige a Juan.	Kunan pirdunasunki chayqa, ma ajina kanaykiñachu tiyan.	Si esta vez más te ha perdonado, ya no tienes que ser más así.
Pedro	Dirige su mirada a la pareja casa.	Ma ruwanaykiñachu tiyan.	Ya no tienes que hacer eso.
Juan	Tiene la mirada puesta en las autoridades.	Ma maqasaqñachu.	Ya no la voy a pegar.

Fuente: Elaboración Centro traducción y transcripción, Lina Saldaña, 2011

No sólo en esta dramatización, sino también en otras como en el caso de “infidelidad” y “abigeato”, el acto del “perdonamiento” culmina el proceso de justicia comunitaria, y es una acción impuesta y consensuada por las autoridades y la comunidad. Según lo expresado, podemos colegir que es parte importante y valorada positivamente por los estudiantes, ya que ellos estiman que el cumplimiento de este ritual les permite retornar libre de culpa y mancha a la vida comunitaria, ya que cumple una función expiatoria y purificadora no sólo para el infractor o agresor, sino también para el damnificado y más aún para toda la comunidad que participa de este acto. Podemos percibir esta situación atendiendo a lo que ellos expresan: “La gente daría orden para que perdone o pedir perdón”, “porque en la justicia comunitaria le castigan, se pide perdón pero le dan una multa. Porque me puedo pedir disculpas según lo que hice” (Cuestionario sobre prácticas de justicia comunitaria Mariano Baptista 5° secundaria).

Tenemos también otra valoración importante de los estudiantes, la localidad de la justicia comunitaria. Los estudiantes valoran como algo positivo la posibilidad de contar con una justicia cercana a ellos, acorde a sus formas de pensar y vivir. Por ejemplo, se menciona que la justicia comunitaria es “algo que se arregla en la misma comunidad, [...] y es buena para ya no ir a otros lugares a arreglar ese problema [...] porque si hay un pequeño problema nomás justicia comunitaria arreglan nomás, si es grande problema pasa a otro lugar” (Gustavo, 15 años). En general observamos una valoración positiva de la justicia comunitaria, ésta es aceptada por la mayoría de los jóvenes. Así se evidencia cuando Ruth de 16 años, estudiante del colegio Gildaro Antezana responde al cuestionamiento de ¿por qué acudiría a la justicia comunitaria? ella dice: “Porque las reglas de mi comunidad son justas y conocen como arreglar, investigando el caso el corregidor y el dirigente”, o “porque las reglas de mi comunidad son la justicia y sancionar, arreglar involucra a dirigentes y comunarios”. La respuesta obtenida en el colegio René Barrientos nos dice: “Porque así las autoridades pueden solucionar el problema y darle una sanción a la persona que estaban acusando” (Cuestionario sobre prácticas de justicia comunitaria).

En un estudio previo, Jimmy Delgado analizó las preferencias de los estudiantes del Municipio de Morochata en cuanto a acudir a la justicia comunitaria o a la justicia ordinaria. Entre los resultados acotó que en la comunidad de Piusilla el 44,8% de los jóvenes prefería la justicia comunitaria; en el caso de los jóvenes de Chinchiri —la más rural de las comunidades— existía también una marcada predilección por acudir a la justicia comunitaria (72%), mientras que en la población de Morochata sucedía a la inversa, el 77,1% de los jóvenes prefería acudir a la justicia ordinaria. La explicación que otorgaba Delgado referente a esta situación aludía a la presencia de la policía (dos oficiales) y de la Defensoría del niño, niña y adolescente en dicha localidad, situación que permitía a los estudiantes establecer diferencias entre los procedimientos y tratamientos otorgados. Según Delgado, los estudiantes conscientes de la crueldad e inclusive de ciertos excesos con que se aplicaba la justicia comunitaria, preferían ser sancionados por la policía u otra instancia del sistema judicial, para evitar el maltrato físico, reservarse la privacidad de su caso y no hacerlo público (cfr. 2012:101-103).

Las voces de los estudiantes que denotan su desconfianza e inseguridad respecto a la justicia comunitaria se dejan escuchar. Bien lo expresa Filemón cuando dice:

Yo diría que la justicia comunitaria es una regla, podría decir para respetarse entre personas, también, no es bueno o sea agredirse físicamente, agredir a otra persona así físicamente, diría que la sanción perfecta sería que, como lo había, no ve, en esas preguntas, que haga mil adobes, no ve, en para que pueda cumplir el mismo (...) y que en el caso de linchamiento, creo que no me parece bien. (Filemón, 18 años).

Es precisamente el castigo físico el que mayores cuestionamientos suscita entre los estudiantes. Esta actitud se vislumbra en los datos obtenidos a través de los cuestionarios; ya que a la pregunta si preferían acudir a la justicia comunitaria o a la policía, los estudiantes que respondieron a la Policía esgrimían razones de su preferencia que vislumbramos en el siguiente cuadro:

Cuadro 2
Preferencia para acudir a la Policía

	JUSTICIA COMUNITARIA	POLICÍA	
LA JUSTICIA COMUNITARIA OTORGA CASTIGOS FÍSICOS	Dan justicia comunitaria (castigan)	Sólo sancionan	Se "arregla"
	Me pueden dar wasca, me pueden llantear		
	Es muy fuerte		
	No se puede "arreglar" de buena forma	Se puede "arreglar" de buena forma	
	Nos hacen llantear, nos dan chicotazos.	Se puede "arreglar" con calma.	
	Se arregla con golpes	Se "arregla" de buena forma.	
		Soluciona y no hace ningún daño	Se "paga"
		Se "arregla" sin que se enteren más personas.	
	Hacen llantear	Puedo pagar	
	Me castiga	Cobra multa de lo que sanciona.	
Castigan	Te hacen pagar		
La comunidad decide el castigo	Defiende los derechos del ser humano	Respeto reglas y derechos	
Dan azotes	Soluciona según las reglas		

Fuente: Elaboración propia, sobre la base de Cuestionario a Estudiantes, IIHCE, 2011.

Si bien, la justicia comunitaria en general es valorada positivamente por los estudiantes; es evidente que el castigo físico —uno de los componentes principales dentro del campo de representación— provoca temor y rechazo en los jóvenes estudiantes. Frente al inevitable castigo físico de la justicia comunitaria, que implica no sólo dolor físico, sino también dolor emocional y vergüenza pública; la institución policial pareciera en el imaginario de los adolescentes ofrecer una vía más expedita para la solución de los problemas. Según el análisis taxonómico emergente del cuadro precedente, podemos clasificar tres percepciones sobre las posibles formas de resolución de conflictos con la policía. La primera, que conlleva al "arreglo" que se puede suscitar entre las partes directamente involucradas y la policía, ¿cómo se desarrolla este "arreglo"? no lo podemos saber a exactitud, pero es obvio que sale del circuito de todos los procedimientos de la justicia comunitaria (particularmente la otorgación del castigo físico), pero tampoco se atiene a los procedimientos de la justicia ordinaria, más caros y burocráticos. La respuesta parece venir del segundo punto que claramente se refiere al "pago" efectuado a la policía como paso directo para la resolución de los problemas. Lamentablemente, según la percepción de los estudiantes este es un procedimiento válido y que no contraviene a la ley. Sin embargo, este "pago" significa una anomalía en los procedimientos regulares, ya que surge en los intersticios existentes entre el sistema jurídico ordinario y el sistema de justicia comunitario, donde la policía ocupa un espacio límbico no controlado por las instancias correspondientes y que dan lugar

a la corrupción. Sostenemos esta afirmación ya que por las leyes y procedimientos estipulados, los funcionarios policiales no tienen la competencia ni la jurisdicción para recibir en forma directa ningún pago por sanción o multa. Toda pago de multa debe efectuarse en instancias reguladas dentro la institución, procedimientos que por supuesto cuentan con la emisión de documentos que certifiquen dichos aportes (valorados, facturas, etc.) y que no están presentes en el Municipio de Morochata. Finalmente, la última percepción se refiere a que los policías respetan los derechos humanos y solucionan según las reglas. Según la asociación libre de palabras inductoras del término "policía" los estudiantes identificaron al mismo como los encargados de coadyuvar, apoyar e intervenir en los casos sostenidos por la Defensoría de la niña, niño y adolescente o de los Servicios Legales Integrales, ambas instituciones identificadas con la defensa de los derechos humanos. Por tanto establecemos en el primer caso la relación de la policía como defensora de los derechos humanos por estar en el imaginario de los jóvenes estrechamente relacionados con las instituciones mencionadas. En el segundo punto, referido a que la policía soluciona los problemas según las reglas, acudimos nuevamente para explicar esta percepción al término inductor, según lo cual los estudiantes perciben a la policía como la autoridad encargada de hacer cumplir las leyes y normativas del orden institucional, es decir de la justicia ordinaria. Son —a decir de los estudiantes— los que conocen la ley y la aplican. Con lo dicho observamos entonces como se presenta una situación valorativa ambivalente del castigo, pilar de la justicia comunitaria, en relación a los procedimientos efectuados por la policía, que no son los estipulados por la normativa, pero que no son percibidos como irregulares por los estudiantes, valoraciones que a la larga podrían ser un elemento desestructurante de la representación social de justicia comunitaria.

Conclusiones

Este trabajo nos ha permitido comprender muchos aspectos sobre la representación social de los jóvenes estudiantes de Morochata respecto a la justicia comunitaria y sus elementos circundantes. Uno de los principales aportes de la investigación es el arribo a la identificación del núcleo central con la comunidad, ya que ésta se constituye en el fundamento estable alrededor del cual los jóvenes construyen las representaciones sociales de justicia, en el entendido que no hay justicia indígena sin comunidad, y esta sin una estructura organizativa sujeta a valores comunes que guíen el actuar de sus componentes.

La significación de comunidad dilucidada a través del análisis de sus normas, leyes, castigos y sanciones, nos permitió comprender, que en relación a la justicia comunitaria los jóvenes morochateños conciben que ella se sostiene y pervive en base a sus dimensiones, una funcional que permite a la justicia comunitaria cumplir su rol conciliador, restaurador, y pedagógico; y otra normativa, donde los principios fundamentales de respeto y unión apuntan hacia un fin rector: la búsqueda permanente del equilibrio armónico en la vida comunal, fundamental para garantizar su desarrollo en un ámbito de paz.

Profundizando en el análisis de sus normas, leyes, sanciones y castigos —que estructuran y orientan la vida comunal— se logró identificar que éstas se organizan bajo tres órdenes. El primero de ellos hace referencia al respeto como valor social fundamental que guía y regula el comportamiento de la población y que forma parte del

carácter identitario de la comunidad. Es el respeto entonces que prima en las actitudes de los jóvenes hacia sus símbolos, hacia las personas mayores, hacia sus instituciones más representativas como el sindicato y la asamblea, y hacia las resoluciones que emanan de su interior plasmadas en las actas correspondientes, entre otras relaciones de significación. El segundo, atiende las prohibiciones y las regulaciones del comportamiento establecidas tácitamente, cuya transgresión o incumplimiento, puede afectar a la convivencia pacífica y armónica dentro la comunidad. Y finalmente, el tercero, que nos habla sobre el espíritu que deben atravesar las relaciones intersubjetivas para velar por la cohesión pacífica y armónica de la comunidad, identificado por los estudiantes como la unión y la solidaridad o hermandad que deben primar, y que se expresan y manifiestan en las reuniones de la comunidad. En ese sentido, la reunión o asamblea, se constituye en el espacio físico, espacial y representativo en el cual convergen los lazos tradicionales y emocionales de unión, solidaridad y fortaleza comunitaria, de pactos y consensos, de compromisos, pero también de vigilancia y de garantías para el buen desarrollo de la comunidad. Por tanto, en Morochata, los jóvenes perciben que las personas son responsables de cumplir con deberes y obligaciones orientados por una normativa tácita sujeta valores de respeto, unión y solidaridad, que permiten la convivencia armónica entre sus integrantes, y está garantizada a través de la vigilancia permanente de la misma comunidad.

El análisis de la estrecha relación entre los términos Castigo/Sanción y Norma/Respeto, nos permitió establecer su concepción de conflicto, y cuanto éste se distancia de su significación dentro el orden occidental. Para los jóvenes estudiantes morochateños no existe el conflicto como tal, sino en cuanto éste es un “problema” traducido en la transgresión a la norma que merece un abordaje y un tratamiento de “reparación”, de “restauración”, de “conciliación” o finalmente de “eliminación”, cuyo fin es el retorno a la vida respetuosa, pacífica y armónica de la comunidad. Esta transgresión se equipara a una falta de respeto con el orden establecido y al incumplimiento de los deberes y obligaciones que afectan y perjudican a la comunidad, y por tanto debe ser reparada. Una vez reparada o compensada la falta, llama la atención otra diferencia importante, la detectamos en su representación sobre el perdón o como ellos dicen el “perdonamiento”. A diferencia de la visión cristiana que para su otorgamiento no necesita de la reconciliación (ni de la compensación o resarcimiento) y es un acto íntimo e individual, en la justicia comunitaria el “perdonamiento” —parte imprescindible de su representación y que se sitúa después del acto de reparación y/o resarcimiento— responde a un acto ritual de purificación, donde participan el afectado, el que comete el “error” o la “falta” y la comunidad y es altamente valorado por los estudiantes porque les permite retornar libre de culpa y mancha a la vida comunitaria.

El estudio revela que los comunarios garantizan, a través de una estricta vigilancia a su comportamiento, el cumplimiento de los deberes y obligaciones de cada uno de ellos, deberes y obligaciones estipulados además tácitamente por los usos y costumbres signados por la tradición al interior de cada comunidad, seguimiento cuyo fin se traduce en la aspiración última de toda comunidad andina, la realización en el “vivir bien”, en el “sumac qamaña”, es decir, la realización de la vida plena en armonía y equilibrio. La alteración de ese orden armónico, se traduce entonces en una transgresión (un error, una equivocación, un agravio, un delito, un crimen, etc.) que debe ser o reparado o eliminado, acción que garantizará el retorno al orden cósmico

previo. El reencauzamiento a la vida pacífica y armónica viene de la mano de la justicia, por la sanción o el castigo. La justicia cumple así su función reguladora y ordenadora estableciendo el orden, el equilibrio y la armonía entre todos los seres componentes de la comunidad, frente al desorden emergente del quiebre o ruptura del mismo. Por tanto, comprender el papel y la función de las sanciones y los castigos en el imaginario de los estudiantes, constituye otro aporte de este trabajo.

Lo más relevante empero, fue determinar que los castigos y sanciones son percibidos por los estudiantes de Morochata como elementos necesarios para garantizar la permanencia del respeto y los deberes que deben primar en la comunidad. Por lo que manifiestan los estudiantes, los castigos y sanciones cumplen varias funciones. Primero, como elementos de reparación, compensación y conciliación de la falta cometida ante el damnificado y la comunidad; segundo, como escarmiento que queda como impronta en el cuerpo y el espíritu del infractor, que implica un proceso de enseñanza/aprendizaje en la que intervienen: el infractor que recibe el castigo, las autoridades que lo otorgan y la comunidad que participa ya sea activamente castigando al infractor o pasivamente como espectadores; y tercero, como factor de prevención, como un equivalente propedéutico ante los otros miembros de la comunidad. Con esto, destacamos el carácter pedagógico vital de esta justicia destinada al pueblo para que aprenda a no cometer “faltas” o “errores”; por eso más allá de ser un instrumento de sanción, de reparación, de conciliación o reintegración, es parte de un proceso de enseñanza y aprendizaje para saber “estar” en la comunidad, para aprender a “vivir” en ella acorde a lo que compete el “ser” comunario. Por ello, los estudiantes están conscientes que el castigo o sanción es un cúmulo de experiencias límites donde se manifiestan estados físicos y emocionales intensos. Así entonces, la sanción o castigo es el elemento que permite que las normas y reglas de la comunidad se respeten, se mantengan; conlleva una misión propedéutica respecto a las actitudes y comportamientos al constituirse un factor de prevención y garantía del orden establecido, aunque esta situación tiende a ser cuestionada por los estudiantes, marcando muchos de ellos su preferencia por acudir a la justicia ordinaria a través de la policía en el entendido que ésta puede “arreglar” de mejor forma y sin violencia los problemas suscitados. Finalmente, se visualiza como instrumento que permite la resolución misma del conflicto o problemas en el sentido que con el castigo y la sanción se logra la reparación o restauración del daño u ofensa, siendo la vía luego para el perdón o la redención del acusado, lográndose de esa manera la recomposición del tejido social y el retorno al ideal de vida armónica y equilibrada.

Bibliografía

- Abric, Jean-Claude. 2001. *Prácticas sociales y representaciones*. México. Ed. Coyoacán. S.A. d C. V.
- Albó, Xavier. 2012. Justicia indígena en la Bolivia plurinacional. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez Editores. Quito-Ecuador. Ed. Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala.
- Araya Umaña, Sandra. 2002. *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Cuaderno de Ciencias Sociales 127. Ed. Asdi.
- Bazurco Osorio, José Luis y Exeni Rodríguez, José Luis. 2012. Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez Editores. Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala. Quito-Ecuador.
- Choque, María Eugenia. 2012. La Marka rebelde: comunidades de Jesús de Machaca. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez Editores. Quito-Ecuador. Ed. Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala.
- Chuquimia, René Guery. 2012. Justicia originaria en tierras altas: comunidades de Patacamaya, Sulcata Colchani y Umala. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez Editores. Ed. Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala. Quito-Ecuador.
- Delgado, Jimmy. 2012. Percepciones y significados de la Justicia Comunitaria en jóvenes estudiantes del nivel secundario de Morochata. En: *Subversiones N° 3*. Coordinadora Sonia Castro Escalante. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Cochabamba. Agalma Ediciones.
- Ellefsen, Bernardo. 1989. *Matrimonio y sexo en el Incario*. Cochabamba-La Paz Bolivia. Los Amigos del Libro.
- Fernández Osco, Marcelo. 2007. Modos originarios de resolución de conflictos en torno al tema tierra en la zona andina. En Nicolás, Vincent; Fernández, Marcelo; Flores, Elba, *Modos originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia*. Elba. Serie Estudio I. Impresiones gráficos Virgo. La Paz. PIEB-UNIR.
- Frontanilla, Alexander. 2012. *Percepciones de los jurak'arés de la comunidad Soltera sobre tayuby en peligro de extinción que permiten (o no) la revitalización lingüística y cultural en la misma comunidad*. Tesis de grado presentada a la Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba-Bolivia. Inédito.
- López, Félix. 2007. Modelos del Sistema Político Andino. En *Autonomías, Federalismo, Consociación, Diarquía, Nuevas Visiones de país y Grendes tendencias del Debate público pre-constitucional boliviano* (pgs. 411-425). La Paz: Viceministerio de Fortalecimiento Prefectural-Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente-Federación de Asociaciones Municipales.
- Llanque, Domingo. 2001. *Los valores aymaras*. En Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida. Javier Medina (ed). La Paz. Ed. Garza Azul.

- Mosquera, Marbin. 2013. El entorno social de los jóvenes en la construcción de sus representaciones sociales. En *Representaciones sociales de la justicia indígena comunitaria campesina en contextos escolares de la zona andina de Cochabamba: caso Morochata*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Agalma Ediciones. Cochabamba.
- Nicolás, Vincent. 2007. Modos originarios de resolución de conflictos en la zona andina de Bolivia. Un balance de la investigación (Anexo I). En Nicolás, Vincent; Fernández, Marcelo; Flores, Elba. *Modos originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia*. La Paz. Elba. PIEB-UNIR. Serie Estudio I. Impresiones gráficos Virgo.
- Renjifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo. 2001. Criar la vida y dejarse criar. En J. Medina, *La comprensión indígena de la buena vida: Sumac Qamaña* (pgs. 45-51). <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/04-5208.pdf> (Consultado 23-11-2011). La Paz. Ed. Garza Azul.
- Rojas, Farit. 2007. *Sistema Jurídico de los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas*. La Paz. Central Gráfica S.r.l.
- Salas, Arturo E. 2000. *Los pliegues de Satanás*. En: Barbosa, Xacalla, Del Percio, Doberti, Forster, Kovadloff, Poratti, Reigads, Sala, Scannone. Buenos Aires-Argentina. Grupo Editorial Altamira.
- Sánchez, Mireya. 2012. Mujer Indígena: una aproximación al recorrido histórico de la justicia comunitaria. En: *Subversiones N° 3*. Coordinadora Sonia Castro Escalante. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Agalma Ediciones. Cochabamba.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2012. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez Editores. Quito-Ecuador. Ed. Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala.
- Tórriz, Mario. 2001. El concepto de Qamaña. En *La comprensión indígena de la buena vida: Sumac Qamaña*. Edición al cuidado de Javier Medina (pgs. 33-44). La Paz-Bolivia. <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/04-5208.pdf> (Consultado 23-11-2011). Editorial Garza Azul.
- Yampara, Simón. 2001. El viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien. En *La comprensión indígena de la buena vida: Sumac Qamaña*. Edición al cuidado de Javier Medina (pgs. 45-50). La Paz-Bolivia. <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/04-5208.pdf> (Consultado 23-11-2011). Editorial Garza Azul.

Enlaces de internet:

- Pensamiento Cristiano. Perdonar y pedir perdón. Del conflicto a la reconciliación (II). Abril 2005 Disponible en:
<http://www.pensamientocristiano.com/Mes/200504.shtml>
 Código de Procedimiento Penal boliviano. Disponible en:

http://www.cicad.oas.org/fortalecimiento_institucional/legislations/PDF/BO/codigo_procedimiento_penal.pdf

Anexos

Materiales y datos²⁹:

1. Registro fílmico de escenificaciones teatrales

- Coordinación general: Sonia Castro.
- Organizadores: David Aranibar, Jimmy Delgado, Marbin Mosquera y Mireya Sánchez Echevarría.
- Auxiliares: Pedro Bascopé y Edwin Taqui.
- Responsable de filmación y edición: Dennis Peñarrieta.

Escenificación teatral "Esposo infiel"

27.9.2011. Unidad Educativa "Gildaro Antezana", de la Central Regional de Chinchiri. Actores: Catorce estudiantes de sexto de secundaria. Duración: 21 minutos. Lugar: Área de Deportes.

Escenificación teatral "Violencia intrafamiliar"

27.9.2011. Unidad Educativa "René Barrientos Ortuño", de la Central Regional de Piusilla. Actores: Siete estudiantes de quinto de secundaria. Duración: 18 minutos. Lugar: Aula.

Documento impreso de las escenificaciones teatrales

Coordinación general y elaboración de grillas para categorización y sistematización de escenificaciones teatrales: Sonia Castro.

Lina Saldaña Rojas

30.11.2013. Transcripción y traducción del quechua al español de la escenificación teatral "Esposo infiel": UE "Gildaro Antezana". Documento de 23 folios.

José Humberto Ávila Uriona

15.12.2013. Transcripción de escenificación teatral "Violencia intrafamiliar": UE "René Barrientos Ortuño". Documento de 11 folios.

Prácticas sociales y significados de la justicia indígena originaria campesina

Mireya Sánchez Echevarría

Introducción

Considerando que las representaciones sociales, en tanto teoría sobre el pensamiento cotidiano del sentido común, es también una teoría sobre la realidad ambiental y social construida socialmente y que para comprender esas dinámicas constituidas, la naturaleza intersubjetiva de los lazos establecidos, las relaciones de los individuos con su entorno social, es necesario comprender los determinantes de los comportamientos y de las prácticas sociales (por ello el análisis de sus funciones³⁰ se torna indispensable), se supone que conocer una representación social implica entonces determinar que se sabe (información), qué se cree, cómo se interpreta (el campo de representación) y qué se hace o cómo se actúa (actitud) (cfr. Araya, 2002: 41).

Bajo ese marco conceptual, nuevamente utilizando los métodos interrogativos y asociativos, y triangulando datos cualitativos y cuantitativos, analizamos en este acápite las producciones simbólicas de los jóvenes para interpretar el significado latente en sus modos de expresión, en sus acciones y así comprender los determinantes de sus comportamientos y sus prácticas sociales en relación a la justicia indígena originaria campesina. Para ello nos centramos en identificar las creencias, los saberes y las actitudes respecto a esta práctica ancestral, y cómo con este conjunto de elementos los jóvenes organizan y estructuran sus conocimientos respecto a las autoridades y los procedimientos de la justicia comunitaria. Abordamos el conocimiento de sus representaciones sociales sobre justicia comunitaria a partir de sus experiencias, informaciones, y modelos de pensamiento que ellos recibieron de su tradición, la educación e información recibida. Nos interesó conocer primero, su percepción sobre las autoridades, como ellas eran elegidas, qué requisitos debían cumplir, cuáles eran las autoridades de la justicia comunitaria, qué lugar ocupaban en sus sistema de valores y segundo, rescatar la organización cognitiva sobre los procedimientos establecidos por la justicia comunitaria.

Metodológicamente utilizamos nuevamente los métodos interrogativos, es decir las entrevistas, las dramatizaciones y el cuestionario de la misma forma como ya fue explicado en acápite anterior. En cuanto al método asociativo, nos fue muy útil realizar la sistematización en cuadros estadísticos de los resultados de la asociación libre de palabras inductoras. Como también ya se explicó anteriormente, este instrumento se aplicó a grupos focales de los diferentes ciclos seleccionados y en cada uno de los colegios, es decir, en el René Barrientos Ortuño de Piusilla, en el Mariano Baptista de Morochata y en el Gildaro Antezana de Chinchiri. Se sistematizaron y analizaron los siguientes términos inductores: "Corregidor", "Dirigente", "Alcalde Comunal",

30. Las funciones identificadas son las siguientes: Funciones de saber: permiten entender y explicar la realidad; funciones identitarias: definen la identidad y permiten la salvaguarda de la especificidad de los grupos; funciones de orientación: conducen los comportamientos y las prácticas y funciones justificadoras: permiten justificar a posteriori las posturas y los comportamientos (cfr. Abrie, 2001:15-17).

29. Esquema tomado de Castro. Ver pág. 235.

“Policía”. Se otorgó un tiempo a los estudiantes para discutir el término y escribir el resultado de sus impresiones y definiciones en tarjetas y ponerlas en papelógrafos en orden de importancia y jerarquía. Recogimos todos los términos, las expresiones y las definiciones resultantes de cada palabra inductora. Para la sistematización se analizó en su conjunto toda la producción, concluyendo en esta primera instancia que no existían mayores diferencias de percepción entre los estudiantes de uno y otro colegio. Por tanto, procedimos a agrupar todos los conceptos emergentes de un determinado término, según las veces de su aparición, logrando reflejar los resultados en datos cuantitativos que los expresamos en cuadros porcentuales.

De esta manera, y en general, los instrumentos nos permitieron adentrarnos en los contenidos de la representación, en las informaciones, en las opiniones y por supuesto, en las actitudes de los estudiantes, para comprender de mejor modo la construcción social de su realidad y los sistemas socio-cognitivos elaborados y los principios orientadores de sus prácticas.

1. Las autoridades: su representación comunitaria

Según Bazurco y Exeni, una característica muy común en el área andina respecto a las autoridades indígenas —en la actualidad— es que en sus funciones se combinan aspectos políticos, administrativos, de orden simbólico ritual y los relacionados con la administración de la justicia.

Particularmente en las comunidades o *ayllus* donde se impuso la hacienda como forma de dominación y explotación, y posteriormente el sindicato como forma de organización “propia”, se llevaron a cabo procesos de resignificación de las estructuras ancestrales. Hubo cambios a nivel de las denominaciones de las comunidades así como de las autoridades, pero a nivel local generalmente ha prevalecido la lógica comunal dando continuidad a las funciones comunales de las autoridades (2012: 57-58).

Indudablemente estos procesos de resignificación de las estructuras ancestrales están ligados al carácter dinámico de los sistemas de justicia comunitarios indígenas, los cuales al ser productos sociales presentan un alto grado de flexibilidad, adaptabilidad y supervivencia a otros sistemas jurídicos con los que a lo largo de la historia han convivido o se les han impuesto, reflejando las cambiantes relaciones con la sociedad externa dominante y con las propias dinámicas internas. Una lectura a los denominativos de las tres principales autoridades de la justicia comunitaria identificadas en la zona nos remite a sus diversos orígenes históricos y confirma el dinamismo de su construcción. El “Alcalde Comunal” como resabio del Cacique Indígena de los señorios incaicos y cabeza del Cabildo Indígena colonial, encargado de justicia entre otras atribuciones (Otero, 1980: 203); el “Corregidor” representante del gobierno en el ámbito comunal, figura propia también de la colonia; y el “Dirigente”, principal miembro en la estructura sindical. Estas autoridades son las responsables en la actualidad de la justicia comunitaria en Morochata, y tal como Bazurco y Exeni manifiestan “independientemente de su origen o denominativo, cumplen funciones asociadas a la organización social originaria, esto es, funciones que combinan aspectos políticos, administrativos, de orden simbólico ritual y administración de justicia que estructuran el gobierno comunal” (Sánchez, 2012: 57-58).

Sobre sus formas de elección, podemos decir que en ellas se sincretizan la lógica sindical y la comunitaria. Así nos cuenta un comunario de la zona: “Hay elecciones anuales para la central, la sub-central y también para los alcaldes comunales donde están representadas las comunidades” (Zenón, 70 años). Marbin Mosquera, respecto a este punto, nos presenta la mirada de los jóvenes que nos explican las formas reconocidas de elección de las autoridades. Una de ellas, el sistema rotativo, caracterizado por ser un sistema de turnos, propio de la justicia comunitaria; otra, a través de voto inserto dentro de un proceso de democracia participativa; y finalmente, la designación por voluntad o por obligación, cuando no existen alternativas de sucesión en el cargo, también perteneciente a la lógica comunitaria (cfr. pgs. 125-128). Como se observa, la elección de las autoridades se realiza bajo formas democráticas tanto pertenecientes a la expresión comunal como sindical. Comunal cuando en la elección prevalecen valores propios tales como el ejercicio de la democracia participativa y el sistema rotatorio de cargos, y sindicales, cuando estas elecciones se realizan bajo el escrutinio del voto directo.

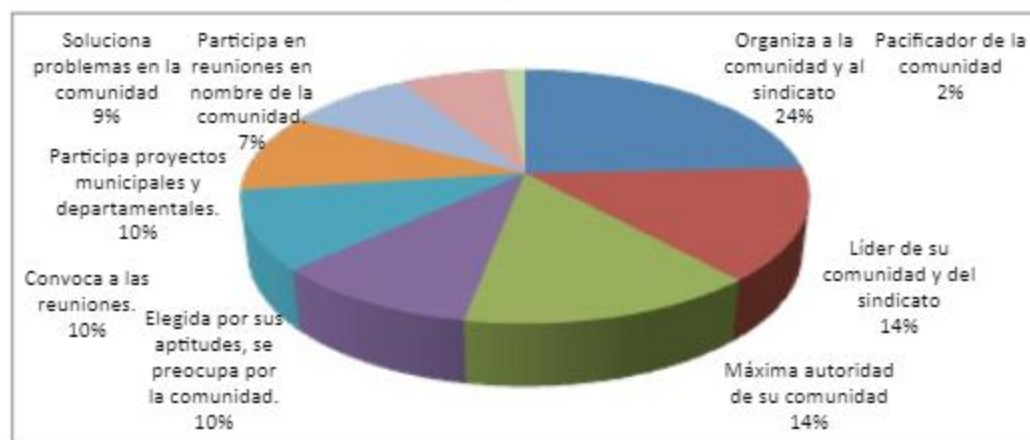
En cuanto a los requisitos que debe cumplir una persona para ser autoridad, los jóvenes estudiantes identificaron tres dimensiones a ser tomadas en cuenta. La primera de ellas compete a la dimensión social, en general se establece que a las autoridades las elige el pueblo según su capacidad, ésta debe poseer amplios y variados conocimientos; su carácter, fuerte y bien formado; y su actuar, signado por su vocación de servicio y solidaridad hacia su comunidad. La segunda, atribuida a la edad, en el entendido que la madurez y la sabiduría son atributos de las personas mayores o ancianas, así el sujeto de mayor edad es considerado como poseedor de los conocimientos necesarios para guiar y enseñar a la comunidad. Y finalmente la dimensión educativa que considera como importantes el saber leer y escribir (ob. cit., 2012: 128-130).

Por los instrumentos recabados: términos inductores, entrevistas y cuestionario sobre prácticas de justicia indígena originaria campesina, observaremos que cada una de estas autoridades cumplen funciones específicas según la representación de los estudiantes y que a continuación describimos.

1.1. El dirigente

Según los jóvenes del Municipio de Morochata la principal función del dirigente es la de “organizador”. En el gráfico cuantitativo elaborado en base a los datos sistematizados de las palabras asociativas y que se observa a continuación, el mayor porcentaje identifica al dirigente con esta función. Para los estudiantes entonces el dirigente organiza al sindicato, a la comunidad, organiza las reuniones o asambleas, a sus seguidores, el festejo de las fiestas patrias, etc. Es el líder o representante más alto de su comunidad y sindicato. Es elegido por sus capacidades y actitudes. Cuando se le pregunta a Isaac ¿cómo es un buen dirigente? Responde: “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 cumplió lo que tiene que hacer. Un buen dirigente puede ser entendido siempre de todas las cosas. Agarrar, ¿no?, no hacer pelear.” (19 años). Su función es preocuparse por la comunidad y sus problemas. Convoca a reuniones, participa de proyectos, representa a la comunidad, soluciona los problemas de la comunidad, y es el pacificador ante cualquier problemática.

Gráfico N° 1
Percepción de los estudiantes sobre las funciones del dirigente



Elaboración propia, sobre la base de Términos Inductores, IIHCE, 2011

Sistematizando y revisando el cuestionario sobre prácticas de justicia indígena originaria campesina, pudimos comprobar que los estudiantes de quinto y sexto grado de los Colegios René Barrientos Ortuño de Piusilla, Mariano Baptista de Morochata y Gildaro Antezana de Chinchiri tienen una representación muy similar de esta autoridad. Tomando en cuenta todas las respuestas de las tres unidades educativas y de los dos ciclos (quinto y sexto) a los que llegamos con el cuestionario, ordenamos la representación de los estudiantes en relación a esta autoridad de la siguiente manera:

¿Quién es? Es el representante, la cabeza y la autoridad máxima que dirige a la comunidad y el sindicato, y lo hace como un presidente, o un padre que dirige a sus hijos. Es la cabeza de la comunidad. Su principal función es la de organizar y dirigir al pueblo y al sindicato. Es el que analiza e identifica los problemas existentes en la comunidad, y los distintos proyectos que le atañen, los cuales explica a las comunarios en las reuniones. Es también el encargado de convocar a las reuniones ordinarias o extra-ordinarias y a las asambleas, organizando el orden del día, o los temas a tratarse. Dirige las reuniones y guía las discusiones en los puntos importantes. El dirigente es el representante para asistir a las reuniones de provincias y es el contacto con las autoridades municipales y departamentales, participa también en la elaboración de los proyectos, y realiza el seguimiento de la ejecución municipal, exigiendo obras para su comunidad. A la vez se encarga también de solucionar todo tipo de problemas en la comunidad, ya sea los que surgen entre vecinos, o los comunales que afectan límites de tierras y proyectos. Además, es el representante delegado por la comunidad para asistir a reuniones, asambleas, congresos, etc.

Su relación con la justicia comunitaria. El dirigente hace cumplir los deberes y obligaciones de las personas integrantes de la comunidad, según se mencionó en un anterior acápite. Por otra parte, es el que organiza a los comunarios en las reuniones o asambleas para tratar asuntos de la justicia comunitaria en apoyo del corregidor manteniendo el orden y la paz en las mismas. Finalmente, es el que sigue en sus rondas nocturnas al alcalde comunal.

En resumen, el dirigente es una persona que ha sido elegida por demostrar actitudes positivas para la comunidad. Es una persona que se preocupa por ella, por sus necesidades y que busca continuamente su mejoramiento y de esa manera se gana su respeto.

1.2. El corregidor

Según el gráfico que aparece a continuación, elaborado en base a los datos sistematizados de las palabras asociativas, el corregidor³¹ es una autoridad comunal vinculada a la justicia comunitaria por ser la encargada de solucionar toda clase de problemas y conflictos que allí surgen. La percepción de los jóvenes es que el corregidor, en relación a la función de su autoridad “corrige” a la comunidad. “Corrige” y “arregla” los problemas aplicando la justicia. El corregidor trabaja estrechamente en relación a los alcaldes comunales con los cuales se reúne y coordina acciones. Juntamente con él “corrige” los problemas existentes; esto quiere decir que gracias a su intervención se “normaliza” la actividad comunal, y ésta vuelve a su cauce natural. Para este fin, el corregidor otorga los castigos y las multas correspondientes, por tanto, es reconocido como el encargado de ejercer justicia. Dentro de la estructura comunal es representante de la subcentral, y entre otras actividades es el encargado de anotar a los jóvenes que transitan por el pueblo en la noche, de organizar las fiestas patrias y representar a la comunidad en congresos y seminarios³².

Gráfico N° 2
Percepción de los estudiantes sobre la figura del corregidor



Cuadro: Elaboración propia, sobre la base de Términos Inductores, IIHCE, 2011.

31. Etimológicamente la voz corregidor procede de la latina *corrector*, el que corrige, y en efecto, ésta es la originaria función de la autoridad así nombrada, la de corregir los males administrativos del municipio (Enciclopedia Ger en: http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=10151&cat=politica).

32. Según el libro *Organización Territorial Comunitaria en Morochata* elaborado por CENDA, los corregidores, cuyo origen en competencias y funciones fue colonial, y antes de la promulgación Ley de Participación Popular se constituía en la autoridad del Cantón; resultan en la actualidad ser partes de las autoridades comunales, habiendo sido sus funciones apropiadas y subordinadas a procesos de control comunitarios. Particularmente en Morochata las comunidades campesinas decidieron en algunos casos que cada sindicato debía tener un corregidor y no uno por cantón como establecía la antigua legislación. La decisión de crear un corregidor por sindicato además fue parte de la ruptura de vínculos de subordinación con los pueblos principales que constituían históricamente la sede de grupos dirigenciales de poder, primero hacendal y luego sindical (cfr. CENDA, 2005:66).

Como en el anterior punto, para confirmar y ampliar los datos proporcionados por los estudiantes respecto a esta autoridad, procedimos a sistematizar y revisar las respuestas otorgadas en el cuestionario sobre prácticas de justicia indígena originaria campesina. Comprobamos así que los estudiantes de quinto y sexto grados de las tres unidades educativas abordadas tenían una representación muy similar de esta autoridad. A continuación, teniendo en cuenta que el corregidor es la autoridad principal dentro del sistema de justicia comunitaria, ordenamos la representación de los estudiantes en relación primero, a su papel y posteriormente, a sus funciones.

¿Quién es el corregidor? Es el encargado de otorgar o “hacer” justicia dentro de la comunidad, haciendo cumplir las normas y el reglamento, y haciendo el bien a la comunidad a través de la justicia.

¿Cuáles son sus funciones? El corregidor atiende a todas las demandas de los comunarios en relación a sus conflictos o problemas, particularmente de los graves. Su labor principal es dar solución a todos aquellos problemas que surgen en el orden comunal en general, o los que surgen particularmente entre vecinos, o inclusive los que se dan al interior de las familias. Para ello debe hacer cumplir las normas de la comunidad, sancionando los “errores” o “delitos” acorde a lo estipulado o concordado en reunión o asamblea.

Por las entrevistas, también pudimos saber que el corregidor trabaja estrechamente con los alcaldes, ordenándoles qué deben hacer; es decir, dirige y es cabeza de los alcaldes comunales. Con ellos se reúne los días domingos participando de sus propias reuniones. Es también la autoridad encargada de atender y otorgar justicia a la comunidad, y de velar porque se obedezcan las normas y leyes tradicionales. Cuando se le preguntó a Laura por la diferencia entre las funciones del corregidor, del alcalde y del dirigente, respondió:

El corregidor, por ejemplo, si tú puedes tener tu chacra, yo igual. Si puedes pasar y yo puedo pasar. Eso arregla. Arregla esos problemas ¿Y el alcalde? El alcalde también eso mismo. Pero si yo he hecho pasar mis vacas por tu chacra, y mi animal ha comido. Eso él cuenta lo que ha comido, y eso hace pagar. Es decir se lo da lo que ha comido. ¿Y el dirigente? El dirigente es del sindicato de una comunidad. En Morochata no hay dirigentes. En comunidades hay (Laura, 15 años).

Sobre la diferencia que hay entre lo que hace el dirigente y lo que hace el corregidor, David explica: “El corregidor más que todo está en los problemas ¿no? El aplica lo que la mayoría decide, el obliga a todos a cumplir lo que la mayoría dice. Y el dirigente solo organiza, allí ya el corregidor aplica la justicia” (David, 19 años).

A partir de los últimos años se introduce la figura del Secretario de Justicia que reemplaza al cargo de Corregidor, hecho que no significó un cambio en las funciones de dicha autoridad. Consideramos hipotéticamente —ya que no existen datos explícitos— que la sustitución en la nominación del cargo es un esfuerzo desde el actual gobierno de romper las connotaciones semánticas del término que aluden a un pasado colonial, por otro que se inserta dentro una lógica sindical, donde además jerárquicamente la autoridad de justicia ocupa un lugar predominante. Por tanto, este cambio representa la política e ideología que se enmarca dentro el proceso de descolonización. Para el

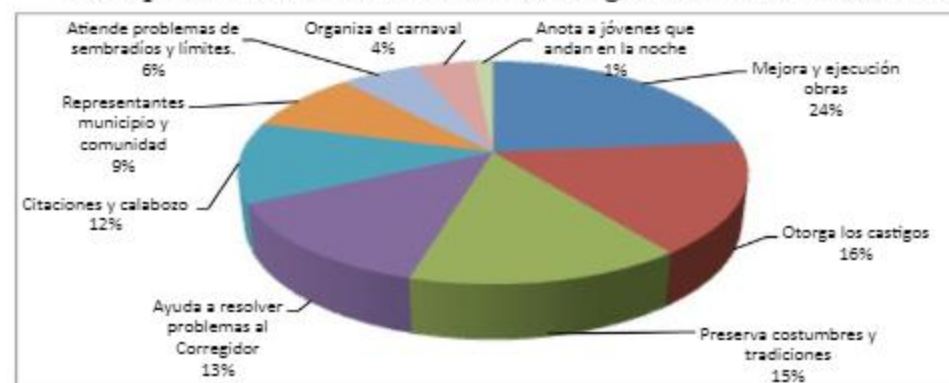
caso, según los diferentes instrumentos utilizados constatamos que la mayoría de los estudiantes no han incorporado la nueva figura en su léxico, y todavía se refieren en muchos casos al Secretario de Justicia como Corregidor.

1.3. El alcalde comunal

Según la sistematización de la asociación libre de la palabra “alcalde”, la principal función del alcalde comunal, identificada por los estudiantes, es la de otorgar castigos a los infractores. En el gráfico tres, que aparece a continuación, esta función aglutina el mayor porcentaje en su expresión. Pero más específicamente ¿a qué castigos se refieren los estudiantes? Ya en detalle, al interior del término inductor los jóvenes manifestaron los siguientes:

- Es el que da los azotes.
- El que hace llantar cuando se cometen errores graves.
- El que hace los castigos según la decisión del pueblo.
- Es el que *wasquea* a los comunarios.
- Castiga con chicotazos a los que comenten problemas.
- Encargado de dar latigazos a los rateros.

Gráfico N° 3
Percepción de los estudiantes sobre la figura del alcalde comunal



Cuadro: Elaboración propia, sobre la base de Términos Inductores, IIHCE, 2011.
(Asociación libre de palabra inductora)

Es también el encargado de seguir y mantener las tradiciones de la comunidad. En él recae la responsabilidad de hacer cumplir los usos y costumbres del pueblo. Es el que ayuda al corregidor a resolver todos los problemas que surgen en la comunidad y quien principalmente atiende los problemas de sembradíos y límites (Asociación libre de palabras).

La sistematización del cuestionario sobre prácticas de justicia indígena originaria campesina dirigida a los estudiantes del quinto y sexto de secundaria de las tres unidades educativas, nos dio la oportunidad de clasificar los roles y funciones del alcalde comunal de la siguiente manera:

- 1) *Rol fiscalizador o de control al interior de la comunidad.* Según los jóvenes, el alcalde comunal es el encargado de “mirar” y de “controlar”, (junto con el corregidor)

cómo está marchando la comunidad, si ella se desenvuelve acorde a lo estipulado por sus normas tácitas de deberes y obligaciones y de estar presente en eventos que contravengan el orden comunal. Por esa razón, puede, ya sea por un lado, recibir las quejas de los comunarios, o por otro, elevar a la comunidad un informe (denuncia) sobre los “problemas” o “delitos” que surgen en ella. Por ello su labor se considera un servicio a la comunidad que debe ser renovado, generalmente por rotación, cada año.

- 2) *Encargado de mantener la tradición.* El alcalde es el encargado de realizar las actividades y costumbres tradicionales, bajo su responsabilidad y coordinación con la comunidad se planifican las fiestas comunales como el carnaval y las fiestas religiosas. Asimismo él ayuda en la organización de las fiestas patrias³³. Pero más allá de las festividades, es el que se ocupa de cumplir y hacer cumplir las costumbres de la comunidad
- 3) *Apoyo al corregidor.* El alcalde comunal apoya al corregidor en la resolución de los problemas de la comunidad en general y de las familias en particular, ya que tienen una opinión importante respecto a todos los casos porque son ellos principalmente los que “recaban” o “recogen” la información, pasando luego los datos al corregidor. Cumple los mandatos del corregidor, y por ejemplo es quien tiza los sembradíos dañados, resuelve los daños de las chacras y de tierras colindantes. Por su encargo también lleva las citaciones a los demandados informándoles de su situación y los lleva, si es necesario por la fuerza, ante el corregidor.
- 4) *Rol sancionador.* El alcalde comunal es quien porta el instrumento que simboliza —como vemos adelante— el “respeto” que conlleva la justicia comunitaria. Con su uso el alcalde castiga la falta o la desobediencia a los deberes y las obligaciones estatuidos en la normativa tradicional. Por ello hace uso de él cuando no se “respetan”, ya sea a la autoridad o a los comunarios en general. Por otra parte, el alcalde comunal está facultado para encerrar a los infractores cuando existe un delito sin denuncia o cuando existe riesgo de fuga. También puede encerrar a los que toman chicha y causan desorden, o a los que van a las reuniones a discutir. Es quien finalmente se ocupa de dar las sanciones y de hacer cumplir los delitos.

En los cuestionarios sobre prácticas de justicia indígena originaria campesina, se preguntó a los estudiantes sobre la vestimenta de las autoridades, ellos identificaron al alcalde como la única autoridad que vestía de manera tradicional y diferente a las otras autoridades. Ellos mencionaron los siguientes elementos característicos del alcalde comunal: Poncho rojo de llama, el sombrero negro de fieltro, el rantán de oveja, el látigo, “chicote” o *w'aska*, su vara de plata o bastón de mando, su *ch'uspa*, su *ch'ulu*, chalina, su aguayo, abarcas, pantalón de lana o bayeta. Así en una entrevista nos dice un estudiante: “Los Alcaldes comunales [...] ellos si se visten diferente. Cuando hay un problema, algo así, con su chuspa, con su poncho, con sus chulos nove, así, con su poncho rojo así. Los demás no, así normal nomás se visten (Gustavo, 15 años), recalando que esta vestimenta es usada solamente en ocasiones especiales, ya sea en su posesión como autoridad o cuando ejerce su función. Los estudiantes de Morochata

33. Este dato también es confirmado por el estudio de CENDA que nos informa que el Alcalde Comunal tiene atribuciones de resolución de conflictos en calidad de acompañante y ayudante del corregidor. Destacando también su connotación de autoridad tradicional y ritual, dado que su posesión y gestión se desarrolla con gran ceremonialidad. El cambio anual del alcalde comunal se da en carnavales, y es motivo de una compleja ceremonia (cfr. CENDA, 2005:66)



Alcalde Comunal Sr. Severino Maldonado³⁴
Fuente fotográfica: Mireya Sánchez Echevarría

sólo identificaron la vestimenta y los símbolos característicos del alcalde comunal³⁴.

Como pudimos observar, el alcalde comunal juntamente con el corregidor se constituye en una de las autoridades representativas del sistema de la justicia comunitaria, pero que particularmente en su caso responde a una tradición que deviene desde tiempos anteriores a la colonia, pero que a la vez demuestra en su investidura los rasgos de un sincretismo, que son a la vez los rasgos eclécticos de la justicia comunitaria en general. Según la percepción de los jóvenes el alcalde es la parte que mantiene viva a la tradición.

1.4. La Policía

La Policía³⁵ para los estudiantes representa a la institución que debe brindar seguridad a los campesinos controlando el transcurrir cotidiano de la sociedad y velando porque el pueblo se apegue en sus actividades a las leyes

establecidas por la justicia ordinaria. Su labor es la de “vigilar”. Varias manifestaciones indican que la Policía “vigila la comunidad”, “hace la vigilia al municipio” (asociación libre de palabras). Ésta es su función más visible, la de rondar, la de mirar, controlar las actividades del pueblo otorgando seguridad, y de esa manera evitar la aparición de problemas manteniendo el orden.

34. Nos parece importante completar esta información con el significado de cada una de las prendas, tarea realizada por María Eugenia Choque (2012: 478-479).

Sombrero: Tiene significado de madurez y experiencia de la autoridad.

- *Luch'u*: (Gorro o *ch'ulu*) Es la imagen de la institución (comunidad, *ayllu marka*) merece respeto.

- *Puncho*: (Poncho) Es el refugio y protección de los comunarios. Es sinónimo de la naturaleza o de la Pachamama.

- *Chicote*: Es sinónimo de justicia y respeto por los derechos de las personas y del pueblo aymara. Es mando decisión de la autoridad y muestra el sistema de prestigio que lleva desempeñar el cargo.

- *Chalina*: Es sinónimo de derecho y justicia de la autoridad originaria o correcta actuación.

- *Ch'uspa*: Es sinónimo de relación interpersonal entre dos o más personas para solucionar problemas o festejar actividades. En la *ch'uspa* la coca es infaltable el cual es distribuido para cualquier situación de reunión y compartimiento entre todos y todas. La *ch'uspa* de la mujer gira por el lado derecho y la *ch'uspa* del varón gira por el lado izquierdo.

- *Wara* (vara de plata): Es sinónimo de poder o toma de decisión de la autoridad y de servicio a la comunidad.

- *Chacana*: Collar (espacio celeste de cuatro puntos cardinales) en plata u oro.

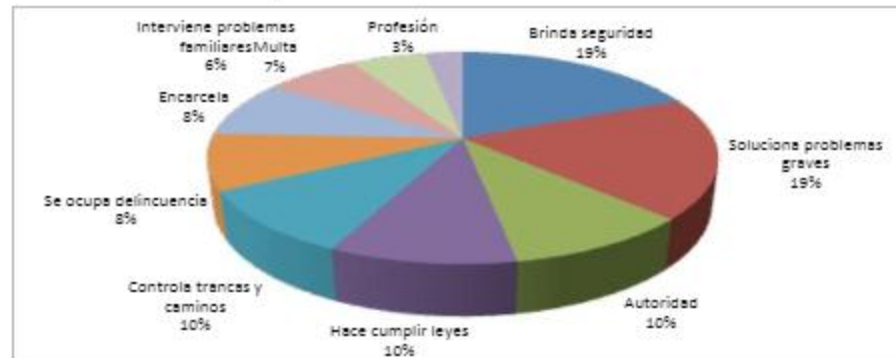
- *El Riychimo*: (Bulto o aguayo) en *awaya* multicolor oscuro, cargando los símbolos de salud bienestar.

- *Credencial*: (*W'alk'upa*) otorgado por las autoridades de la provincia: 0,60 cm con cintillo de color amarillo y azul para *Jach'a Mallku*, 0,50 cm con cintillo de color naranja para el *mallku de ayllu*, 0,30 cm con cintillo de color rojo para el *mallku* originario.

35. La fotografía que vemos a continuación corresponde a un alcalde del Municipio de Morochata y fue tomada en ocasión de su visita al Municipio Cercado para festejar el aniversario de la Provincia Independencia.

36. Debemos mencionar que en el Municipio de Morochata sólo existen dos policías para toda la región.

Gráfico N° 4
Percepción de los estudiantes sobre la Policía



Cuadro: Elaboración propia, sobre la Base de Datos del IIHCE, 2011.
(Asociación libre de palabra inductora)

Por otra parte, la labor de la Policía se relaciona con la solución de problemas. Los estudiantes hacen una distinción entre problemas “graves” y problemas “simples”. Muchos nos dicen que la Policía se encarga de los problemas graves. Son considerados “graves” los asesinatos y las violaciones. Un estudiante de Morochata nos responde cuando se le pregunta ¿Cuándo llaman a la Policía? “Cuando le matan, si a veces se le llama a la Policía cuando hay robos y no se puede solucionar, cuando el ladrón no quiere pagar, no ve lo que han robado, ahí le llaman a la policía” (Fernando, 16 años). Aunque, el mismo reconoce que en casos de violaciones es la misma justicia comunitaria quien se encarga de la resolución de las denuncias.

En cuanto a los problemas “simples”, en las entrevistas y particularmente desde el término inductor, surgen varias acciones que los estudiantes consideran son parte de la responsabilidad de la policía, entre ellas: la prevención de peleas, la prevención de bloqueos, el control de las trancas, el control de los transportistas que conducen en estado de ebriedad o sin portar su licencia de conducir, el de prestar servicios en caso de accidentes. También son considerados como problemas simples los ligados a los problemas familiares como expresa el siguiente estudiante: “La Policía está atendiendo siempre. Cuando hay algunos problemas simples, como problemas familiares, peleas” (Fernando, 16 años). La Policía atiende problemas entre las familias: “Más que todo he escuchado de padres que tienen sus hijos y les abandonan” dice una estudiante. Su labor en ese sentido está ligada a la Defensoría de la Mujer, Niña, Niño y Adolescente de Morochata, ya que los policías prestan servicios de colaboración notificando a los padres o como apoyo de resguardo físico en alguna intervención, tal como nos ratificó en una entrevista la responsable de dicha institución. La Policía también se ocupa de la delincuencia, del control de robos y de atracos. Asimismo, es la encargada de llevar a la cárcel a las personas que comenten algún delito, como los ladrones o los que provocan disturbios en la comunidad. Una representación importante sobre la actividad de la Policía es que se encarga de cobrar multas o “hacer pagar los delitos”.

En relación a la justicia comunitaria es evidente la existencia de una situación de conflicto por la ausencia de una mayor coordinación con las instancias de la justicia ordinaria y sus instituciones, que no sólo implican a la Policía sino también por ejemplo

a la Defensoría del Niño, Niña y Adolescente de Morochata y a los jueces. Los policías de Morochata relataron que en algunas oportunidades su intervención provocó reacciones violentas de la población que llegaron incluso a la agresión física (entrevista policías). Esta situación es ratificada por un poblador de Morochata que nos cuenta:

[A] los policías, de aquí los han “botado”, seis meses hemos estado sin policías, yo estaba como concejal, y como concejal nosotros hemos ido a dar garantía a los policías, en vez que nos den a nosotros la garantía, ante el comandante nosotros hemos sido garantes (risas)” (Henry, adulto mayor).

Cuando se preguntó a un estudiante de Morochata si los policías intervienen en la justicia comunitaria, contestó: “No, en fin, tal vez se meterían, pero las autoridades mismos les dicen que no, de que si se meten a ellos más se les aplica [el castigo]” (Filemón, 18 años). La entrevista a David de 19 años esclarece esta situación:

- ¿Las peleas de tipo familiar las resuelve la Policía o la comunidad?
- Mucho depende del que tiene problemas puede acudir a la Policía o al dirigente. Si acude al dirigente la comunidad arregla, si acude al Policía, la Policía arregla.
- Y tú ¿cómo ves quién resuelve más problemas la comunidad o la policía?
- La comunidad más que todo se ve. Porque dicen que somos afiliados dicen, más que todo, no quieren que acudan a la policía, porque después ya no pueden aceptar la comunidad.
- ¿Y si no están de acuerdo con lo que resuelve la comunidad pueden acudir a la policía?
- Pueden acudir.
- ¿Y a la inversa?
- No.

La escasa y conflictiva coordinación entre justicia ordinaria y comunitaria se revela también con el testimonio de Zulma Peredo, la responsable de la Defensoría del Niño, Niño y Adolescente de Morochata.

[...] hemos tenido tropiezos con la coordinación de las autoridades originarias quienes manifestaban que ellos tenían que resolver primero en su comunidad, posteriormente en caso de no solucionar recién derivan a la Defensoría y que las personas involucradas dentro el conflicto no podían pasar más allá de su autoridad originaria, es decir que ellos no podían venir directamente a presentar su denuncia a la Defensoría, sino que tenían que tener una autorización de su autoridad originaria.

Para concluir anotamos que en la región, un comunario puede decidir a cual justicia acudir en la resolución de su conflicto o problema, ya sea la ordinaria o la comunal, pero en caso de elegir la ordinaria estaría renunciando definitivamente a acudir luego a la justicia comunitaria. Por otro lado, percibimos que la valoración de la autoridad policial es negativa porque los estudiantes consideran como una limitante la calidad de casos que atienden: notificaciones, casos de violencia intrafamiliar, intervención en disturbios, peleas, etc., considerados problemas “menores”, y por la prohibición tácita que tiene la Policía de no intervenir en los procesos de resolución de conflictos de la Justicia Comunitaria; por otro lado identificamos una valoración positiva en el sentido que existe la creencia que acudiendo a la Policía se evita el castigo físico y

moral, quedando solo el pago de una multa, que como vemos en anteriores acápite, se constituye en un pago ilegal.

1.5. Procedimientos en la justicia comunitaria

Los procedimientos para resolución de conflictos o problemas tienen un orden secuencial y pasos y rituales establecidos de pleno conocimiento de los estudiantes. Su representación sobre los procedimientos quedó establecida con mayor claridad en las dramatizaciones más que en las entrevistas. En ellas se pudo observar cómo con toda naturalidad los jóvenes sabían qué hacer secuencialmente y cuáles eran los roles y funciones que debían cumplir los protagonistas al momento de resolver los casos problemáticos presentados. A continuación pasamos a su descripción según la valoración de los jóvenes.

1.6. La denuncia

Al ser la justicia comunitaria un sistema social que regula el comportamiento de los miembros de la comunidad, funciona sobre la base de procedimientos particulares que se deben seguir. Cuando surge un conflicto o problema el afectado o los afectados sientan su denuncia ante las autoridades. “Bueno cuando hay problemas [...] si es grave siempre, a los dirigentes del pueblo (van)” (Isaac, 19 años). En Piusilla, en la dramatización sobre abigeato que realizan los estudiantes, es el damnificado quien junto con su esposa se dirige a la oficina del Alcalde Mayor para denunciar el robo sufrido. Pero en algunos casos, son los mismos comunarios o las autoridades las que denuncian un comportamiento que se considera atentatorio contra las normas o “reglas” tácitamente estatuidas dentro la comunidad y que afectan al orden imperante. Esto se observó en las dramatizaciones, particularmente en los casos de infidelidad o adulterio. En Morochata, cuando los vecinos del infiel le sorprenden compartiendo chicha con una joven cholita los conducen ante las autoridades. En Morochata, son los vecinos del pueblo cansados de los continuos pleitos entre concejales, que los llevan acusándolos ante la justicia comunitaria. También en casos de violencia intrafamiliar son los vecinos o vecinas, y no la afectada quienes finalmente denuncian el hecho violento ante las autoridades solicitando su intervención. Es decir, dentro la justicia comunitaria en términos de “problema” o conflicto no existe una separación distintiva al modo occidental entre “orden público” y el “orden privado”.

1.7. Levantamientos de pruebas o “averiguación”

El siguiente paso a seguir se focaliza en el levantamiento de pruebas o averiguación que está generalmente a cargo del alcalde comunal. Antes de citar a reunión o asamblea comunal se realiza la investigación. Así nos cuenta Filemón, cuando se le pregunta qué se hace cuando alguien ha cometido un delito, se lo ha denunciado pero no se está seguro, él responderá: “por ejemplo le investigan pues”. Abundando, el joven relató cómo el año anterior a la entrevista ante la dificultad de contar con las pruebas necesarias incluso se recurrió al “yatiri” (sabio brujo). Cuando se le preguntó por la fiabilidad de sus “averiguaciones”, dijo que los que acudían a él lo hacían con fe (cfr. Filemón, 18 años). Por otra parte, si ha ocurrido un daño de cultivo, se procede a tasar los daños. ¿Cuánto cultivo o producción se ha perdido? Isaac nos dice: “Van con el dirigente ¿no? [...] 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” (Isaac, 19 años). Otro

estudiante dirá: “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” (Gustavo, 15 años). O si ha existido un robo ¿cuánto era el valor de lo robado?, se busca a los testigos y se toman declaraciones. “Cuando hay robos, investigan todavía antes de saber, investigan quién ha robado, si saben, si es de otro lugar traen hasta esa comunidad. Ahí lo castigan con toditos, colgado de un arco le cuelgan. Después ahí le chicotean. Si roba una vaca o algo, lo saben hasta quemar así vivo”. Aunque luego el joven aclara que es solo un amago para hacer asustar al ladrón (cfr. Gustavo, 15 años).

1.8. Citación por las autoridades a las partes interesadas

Una vez denunciado el hecho anómalo por o ante las autoridades, se activan los procedimientos a seguir a cargo de cada una de las autoridades pertinentes, a saber: el dirigente, el corregidor y el alcalde comunal. Un estudiante de Morochata dice: “Los que llaman son los que tienen problemas y el dirigente” (David, 19 años). Por otra parte, una estudiante de Piusilla nos cuenta: “Cuando aparece un problema o conflicto, el corregidor arregla los problemas y le dice al alcalde lo que tiene que hacer. El alcalde por ejemplo lleva al calabozo, o al corregimiento” (Gisela, 17 años). Es decir, está definida la función del corregidor como el encargado de dirigir y dirimir los procesos de justicia comunitaria. El alcalde, ayuda y colabora al corregidor. Su participación consiste en la citación de los involucrados o testigos a reunión o asamblea, la conducción del acusado a la sede del sindicato o corregimiento, o en su caso al calabozo.

Hay que considerar en este punto un elemento intercultural: el “debido proceso” sobre el que Boaventura de Souza Santos reflexiona. Cada sistema de justicia —dice— “tiene maneras distintas y propias de garantizar el valor constitucional del debido proceso (y este) debe entenderse interculturalmente: por ejemplo, la ausencia de un abogado que represente a las partes puede no ser una violación del debido proceso si las partes están acompañadas por los compadres, la familia, o sea, por personas que, al igual que el abogado, respaldan, ayudan y hablan en su nombre” (cfr. Sousa Santos, 2012: 41). Así en Morochata, la citación emanada de las autoridades no solamente compete a las partes afectadas, sino también a la familia, a los compadres, vecinos, etc. ya que ellos juegan un rol determinante en la resolución del problema garantizando el “debido proceso” del que habla Souza Santos.

1.9. Reunión o asamblea: relevancia del diálogo

Para sustentar una acusación deberán declarar los testigos del afectado o damnificado, pero por otra parte el acusado o los acusados también podrán presentar sus testigos. “Cuando hay un delito se le hace declarar, y después se le castiga” (Laura, 16 años), “se hace hablar” (Isac, 19 años). Como se explicó en el anterior punto, a las reuniones o asambleas acompañan, tanto al acusado como al acusador, sus familiares más cercanos o personas de autoridad de su familia como es el caso de los “padrinos” con el objetivo de garantizar el “debido proceso”. En las dramatizaciones observamos que en las sesiones se dialoga, se conversa mucho. Éstas se inician con preguntas dirigidas a los principales sujetos involucrados, donde los implicados no solo expresan sus puntos de vista sobre el problema sino se encaran los unos a los otros en una forma también de catarsis. Con toda la información y las opiniones recabadas recién los asistentes a la reunión o a la asamblea deciden entre todos la sanción que se otorgará.

Por ejemplo así ocurre en la dramatización sobre daño de cultivos en el Colegio “Gildaro Antezana” de Chinchiri. La trama es la siguiente: una muchacha se descuida de sus vacas las que aprovechan para ir a comer en sembradío ajeno. Por ello, se demanda a los padres de la muchacha. Los personajes son los siguientes:

Anciano : Ricardo Madre de Lucia : Arminda
 Esposa del Anciano : Victoria Dirigente : Zacarias
 Pastora : Lucia

Personaje	Descripción	Diálogos	Transcripción
En la oficina del corregidor			
Ricardo	Se aproxima a Zacarias.	Na... kay dun naj wawan q'alatapuni papayta dafuykuochupasqa. Kunantaq maqayllataña munawwan.	Este... la hija de este caballero grave había hecho comer mi sembradillo con las vacas. Ahora, ¡el me quere pegar no más ya! [...]
Alberto	Eleva por unos segundos su brazo izquierdo.	Pisu qampis tumpa nisipituyuq kanayki a zacha kachkaspaqa.	Pero tú deberías de tener un poco de respeto pues, siendo viejo.
Ricardo	Juguetea con su bastón.	Pisu qam juwinqa kanki a, nuqa kay machuñia.	Pero tú eres joven todavía. Yo ya estoy bien viejo.
Alberto	Se dirige al dirigente quien está parado en frente de Alberto.	Kunantaq, dun dirinjti, allinayta munayku así!	Ahora, señor dirigente, queremos solucionar esto.
Zacarias	Observa a Ricardo.	Maohkhatá mikhusqa, jatuntaoku?	¿Qué tanto había comido? ¿Grande es?
Ricardo	Levanta la mirada con el fin de mirar al dirigente.	Añ! Jatuntapuni mikhupasqa, a!	¡Sí! Grande siempre había comido.
Zacarias	Mira el cuaderno de notas que está en su mesa. Después, se dirige a Alberto.	Don Alberto, qam pagapunayki tiyan. (dirige la mirada a Ricardo) Qullqipichu munanki u tarpupusunantaoku? Chayta niquisichunaykuochik tiyan.	Don Alberto, ¿usted tiene que pagárselo? ¿Quieres que te pague dinero o quieres que te lo siembre? Eso, ustedes tienen que dar a conocer.
Ricardo	Se apoya en su bastón.	Nuqa munayman tarpullapunawanta, a!	Yo quisiera que me lo siembre [...].
Alberto	Se dirige al dirigente.	Tata dirinjti, ma nikuohusunmanoku ni imata, utqhayta allinasunman así!	Señor dirigente, no podemos hacer ver todavía. ¡Lo resolveremos rápido pues!
Zacarias	Mira su cuaderno de notas.	Ya! Intusqa, allinasunohik papa dafuykuochunman juna.	¡De acuerdo! Entonces, lo vamos a arreglar según la gravedad de daños de la papa.
Alberto	Habla sonriendo al Dirigente.	Añ! K'ayz nisunohik, watusqamusunohik mayohkiantachus dafuykuochun waway, chayta.	¡Sí! Mañana vamos ir a observar qué tanto ha hecho mi hija, eso.

Fuente: Elaboración Castro. Transcripción y traducción Lina Saldaña, 2011

En este punto Renjifo y Grillo exponen la importancia de la conversación en la cosmovisión andina como camino para acceder a la sabiduría de los demás. La conversación no se limita al diálogo, al fluir de las palabras, sino que compromete la empatía. La conversación es un arte a cultivar (de criar dirán los autores).

Es una gran capacidad personal para criar la armonía dentro de ellos y transmitirla a quienes la necesiten, restableciéndoles la armonía perdida y devolviéndoles a la plenitud de la vida, para esto es necesario la disposición abierta y atenta no solo a la escucha sino a las señales circundantes [...] “La conversación es así una actitud, un modo de ser solidario con la vida, un saber escuchar y un saber decir las cosas en el momento adecuado. La simbiosis que es vida en común es la forma en que florece la conversación entre las diversas formas de vida, siendo el *Ayni* la manera que se aprecia la simbiosis (Renjifo y Grillo, 2001: 53-54).

Teniendo en consideración estos conceptos, observamos que dentro la justicia comunitaria la conversación y el diálogo son elementos fundamentales e imprescindibles. La oralidad de las prácticas tradicionales, devienen en la reunión o en la asamblea, en el encuentro presidido por el rito. Allí los comunarios se expresan, se escuchan, intercambian posiciones, debaten, en un espacio ritual signado por el respeto que abre la posibilidad al desarrollo de relaciones interpersonales y físicas que deberán encontrar necesariamente un acuerdo de paz y reconciliación. La oralidad, centrada en la conversa y el diálogo se sitúa en el punto divergente por excelencia en comparación con el sistema de justicia ordinaria cuya escrituralidad está orientada a la separación de los miembros, a la incomunicación, siguiendo sinuosidades temporales y burocráticas que dilatan y entorpecen la resolución de los conflictos.

Por los relatos recabados, para resolver un problema, es el dirigente quien convoca a la reunión o asamblea. Según el caso, reúne a los interesados o a la población en un determinado lugar para hablar del mismo. Existe una prelación en el orden de convocatoria según el caso a resolver. Hay casos, particularmente dentro del orden de las relaciones sociales, que se resuelven casi de manera interna entre los implicados y las autoridades. Por ejemplo en las dramatizaciones hemos observado esta situación en el robo de ganado. Cuando el problema no se resuelve en esa instancia, o son problemas que involucran a la población, entonces se llama recién a la Asamblea Comunal. “[Cuando son casos graves] el dirigente hace llamar al pueblo y el pueblo viene a juntar en un lugar y ahí hablan de esos problemas” (Isaac, 19 años). El lugar frecuentemente de reunión es el sindicato, “en la sede” nos dice el mismo estudiante, “mayormente los problemas se solucionan en el sindicato” (Filemón, 19 años); o el corregimiento, aunque algunas veces puede ser otro lugar de la comunidad, como por ejemplo, un terreno o chacra motivo de disputa tal como se observó en las dramatizaciones sobre abigeato, aunque también se puede acudir luego al sindicato, o si va asistir toda la comunidad en el canchón del poblado. “Allá en la cancha han castigado con gomas le ponen polleras, de rodillas le hacen caminar, hay un como diablos es” (Amalia, 15 años).

Los problemas se solucionan en base al diálogo, “se soluciona charlando y opinando” (Isaac, 19 años) y es en ese espacio de diálogo abierto que se llega a una solución “en la reunión de la comunidad deciden qué hacer” (Gustavo, 15 años). La asamblea es la máxima instancia de resolución de conflictos o problemas de la comunidad, teniendo en cuenta que su convocatoria depende de la importancia o gravedad del asunto a tratarse. Es el lugar donde se encuentra en forma consensuada el castigo o sanción a darse. Según lo observado en las dramatizaciones, en una reunión o asamblea, si bien todos los presentes participan, es el corregidor el que en base a escuchar a las partes, a las opiniones de todos, y al diálogo dirime y presenta las alternativas de solución.

2. Decisión comunitaria del castigo o sanción

Uno de los principios más importantes de la cosmovisión andina es el “consenso” (*jyawsawi*); traducido como “el fundamento de una elevada conciencia para entrar en un acuerdo entre dos o más personas o grupos de la sociedad, para evitar la división de grupos antagónicos que obstaculiza el proceso del avance de actividades del ser humano en la sociedad”. (López, 2012: 412). Así, es común en la justicia comunitaria la búsqueda de reconciliación y acuerdo mutuo entre las partes interesadas, y la solución del problema o conflicto atiende la compensación o restauración del daño. Entonces, una parte importante para decidir el castigo o sanción es por un lado atender dicha compensación y restauración, pero otro —no menos importante— es no perder de vista que el fin de la resolución del conflicto está encaminado a garantizar el retorno al equilibrio y armonía dentro de las relaciones sociales y así de la comunidad a través de la reconciliación. Como dicen Bazurdo y Exeni:

Aunque la propia negociación revele la responsabilidad de quien ha usurpado una parcela o una parte de una parcela, la importancia de alcanzar un acuerdo puede llevar incluso a que la resolución final pueda ser parcialmente favorable al responsable del problema. En términos de una justicia que busca determinar víctimas y victimarios y sancionar a los culpables, este tipo de proceder puede resultar “injusto”, sin embargo, dentro de una lógica donde el bien máximo que se protege es la armonía de la comunidad y la reconciliación, la “verdad” en estado químicamente puro es irrelevante ante la posibilidad de “arreglar” un desacuerdo y alcanzar un punto satisfactorio para todas las partes (2012: 83).

En Morochata, una vez escuchadas las declaraciones y las opiniones de todos, se decide en forma consensuada qué castigo o sanción se aplicará. “La mayoría de la gente, toda la gente se junta y deciden qué hacer” (Laura, 16 años). En cuanto a quiénes otorgan el castigo un testimonio dice: “Los que castigan son el corregidor y el dirigente de la comunidad”. A partir de los datos obtenidos en las entrevistas y las dramatizaciones, se pudo evidenciar que existen los castigos físicos, las sanciones de tipo material y las sanciones simbólicas que conlleva el castigo moral y psicológico. Generalmente el castigo implica la aplicación de todas ellas.

2.1. Firma del acta

A pesar que el “libro de actas” es un legado de la colonia y es descendiente del “libro del becerro”³⁷, la práctica de justicia comunitaria lo instituye como elemento primordial para sentar los acuerdos y consensos logrados. Según Boaventura de Sousa Santos, constituye un *híbrido jurídico*, que “mediante el recurso a la escritura, [...] busca mejorar su memoria, registrar las reincidencias y evitar dobles juzgamientos” (2012: 37).

En su investigación *La Marka rebelde: comunidades de Jesús de Machaca* María Eugenia Choque según los estudios de casos establece algunos acuerdos de carácter frecuente en las comunidades, similares a los que aparecen en las dramatizaciones efectuadas por los

37. “Entre la meticulosa legislación municipal del Colonizaje, se destaca la obligación de que todo Cabildo, llevará las actas capitulares de sus servicios en el Libro de Becerro. La previsión castellana ha hecho que mediante la documentación de este precioso libro, calendario, anales, diario íntimo de la vida de la ciudad, donde se ha recogido el rumor de la existencia de tres siglos, pueda reconstruirse la historia y contar, por decirlo así, con un gráfico del ritmo del corazón de la ciudad”. (Otero, 2011:99).

estudiantes de Morochata. Por ejemplo, en casos de reconciliación de parejas se firma en el acta un compromiso de buen comportamiento y cumplimiento de roles, es decir de “buena conducta”. En los daños de pastizales se firma un acuerdo transaccional de reconocer económicamente los daños ocasionados o de resarcimiento de daños y de compromiso para tener mayor cuidado en el pastoreo. En el caso de agresión verbal se firma un compromiso de no reincidir en el problema sirviendo el acta como garantía y conformidad de ambas partes. En casos de mayor conflictividad donde no hay ningún resultado conciliatorio se puede inclusive redactar el “Acta de no entendimiento” (cfr. 2012: 496-510).

En las entrevistas y dramatizaciones observamos que el registro en el libro de actas de los procedimientos seguidos, de los acuerdos, de las sanciones y los castigos, en fin, de las resoluciones, sirve para sentar una especie de “jurisprudencia” aunque no bajo los términos jurídicos occidentales. Es decir, el libro de actas al constituirse en la memoria escrita de la comunidad, se torna en un instrumento muy útil y de gran ayuda en casos de duda para la resolución de problemas o conflictos. Así ocurre en la dramatización sobre adulterio en Chinchiri cuando el corregidor dice:

Compañero, las normas están hechas. No sabes de la existencia de estas actas ¿o qué? ¿Qué es eso? ¿Dónde está hecho eso? Parece que está hecho en la acta treinta y uno. ¿No ve compañero? Quien no respete a la persona, ese violador, el que peca, al que viola hay que castigarlos, hay que sonarle. Si el pecado es muy grave, “hay que quemar a esa persona” dice en esta acta.

Finalmente, en el libro de actas se recoge la resolución tomada, y no sólo firman en ella las autoridades y los directos involucrados, sino todos los presentes en la reunión o asamblea.

2.2. Otorgación del castigo o sanción y su agradecimiento

Como vimos en anteriores acápite, los tipos de castigos y sanciones existentes, ya sean estos de tipo físico, material o simbólico, son parte intrínseca de la justicia comunitaria, aunque provocan cierto temor en los estudiantes. Habíamos visto también que el castigo cumple una misión pedagógica como factor de prevención y garantía del orden y posee un carácter funcional al lograr la reparación o restauración del daño u ofensa, siendo la vía para el perdón o la redención de acusado y la recomposición del tejido social. Finalmente recordamos la diversidad de los castigos reconocidos por los estudiantes y otorgados según la gravedad de los delitos o faltas cometidas.

En esta parte agregamos una situación que apareció en una dramatización y es el agradecimiento de los implicados ante el castigo recibido. “Tal vez con eso voy a enseñar... a ser humilde, estudioso... también que... sepa comprender todo (siguen aplicando chicotazos) Ya gracias” (dramatización por robo de ganado en Morochata). El agradecimiento a las autoridades, no solo aparece como reconocimiento a la ayuda recibida, al tiempo dispensado por las autoridades para resolver un problema, sino también a la enseñanza y la reconciliación obtenidas. Aquí solo nos resta decir es que los castigos y las sanciones siempre están presentes como corolario en toda solución de conflicto o problema.

2.3. Ritual de “perdonamiento”

En la resolución de conflictos está presente, como parte del procedimiento y como un ritual, el acto del perdón y la disculpa, del “perdonamiento”. Por ejemplo, en el caso de infidelidad, el marido pide perdón de rodillas a la esposa agraviada, inclusive este acto llega a aplicarse hasta a la amante. “Sé que he cometido un error, discúlpame esposa mía. Nunca más volveré a hacer esto”. La amante se arrodilla ante la esposa “Discúlpame, ya no voy a salir con tu esposo ni tampoco voy a molestarte nunca más... (vuelca la mirada a sus hijas) discúlpenme por favor” (Dramatización sobre adulterio en Morochata). En otros casos, forma parte imprescindible de la recomposición del orden social como forma de acabar con las riñas y el resentimiento: “Si señores autoridades. Yo aquí me estoy reconciliando. Sí, yo sé que he cometido un error pero de hoy en adelante no va a ver ninguno. Voy a mantener a mis hijas. Voy a querer a mi esposa. Toda va a estar bien, compañeros” (Dramatización sobre adulterio en Chinchiri), como testigos quedan la familia, las autoridades y toda la comunidad presente.

Conclusiones

Para este acápite intentamos construir ciertas visiones generales de los jóvenes de Morochata sobre las autoridades y los procedimientos de la justicia comunitaria. En cuanto a las funciones que desarrollan las autoridades, está visto que ellas se encargan de solucionar y de “corregir” los problemas y conflictos de la comunidad. Se espera que las autoridades sean las encargadas de velar por el bienestar del pueblo, promoviendo el cumplimiento de las obligaciones y deberes de sus habitantes a través de la observación a las normas y leyes impuestas por la tradición. Para cumplir este cometido, las autoridades pueden traspasar los límites impuestos por el ámbito de lo “privado” —según el canon occidental— en su labor de control y vigilancia, que no solo les corresponde a ellos, como autoridades, sino a toda la población. Cuando el orden se rompe, son los responsables de otorgar los castigos y sanciones a los que cometen “faltas” o “errores” para reencauzar su comportamiento y retornar al estado anterior.

Respecto a los procedimientos, los estudiantes tienen pleno conocimiento sobre los pasos a seguir por la justicia comunitaria. Elementos como la denuncia, posible de ser elevada no sólo por los afectados, por las autoridades, sino por cualquier miembro de la comunidad; la citación a todos los implicados para garantizar el “debido proceso”; el levantamiento de pruebas, el diálogo como camino para el consenso que permita llegar a una solución y el retorno de la tranquilidad y la vida armónica, la otorgación de la sanción o castigo correspondiente, la firma del acta como acto de preservación de la memoria y suerte de “jurisprudencia”, están plenamente codificados, aunque extrañamos en la representación social de la justicia los ritos signados en otros espacios culturales presentes particularmente en los inicios y cierres de los procesos.

Bibliografía

- Araya Umaña, Sandra. 2002. Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión. *Cuaderno de Ciencias Sociales* 127. La Paz. Ed. Asdi.
- Bazurco Osorio, José Luis y Exeni Rodríguez, José Luis. 2012. Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez Editores. Quito-Ecuador. Ed. Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala.
- CENDA. 2005. Organización Territorial Comunitaria en Morochata. Procesos Productivos y Cultura Originaria. CENDA. Cochabamba-Bolivia. Edición Centro de Comunidades y Desarrollo Andino.
- Choque, María Eugenia. 2012. La Marka rebelde: comunidades de Jesús de Machaca. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez Editores. Quito-Ecuador. Ed. Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala.
- López, Félix. 2007. Modelos del Sistema Político Andino. En *Autonomías, Federalismo, Consociación, Diarquía, Nuevas Visiones de país y Grandes tendencias del debate público pre-constitucional boliviano* (pgs. 411-425). La Paz: Viceministerio de Fortalecimiento Prefectural-Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente-Federación de Asociaciones Municipales.
- Mosquera, Marbin. 2012. La autoridad en el sistema jurídico comunitario desde la mirada de los jóvenes en Morochata. En *Subversiones N° 3*. Revista de Investigación. Coordinadora: Sonia Castro Escalante. Año 2. Ediciones Agalma. Diciembre 2012. Cochabamba.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2012. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez Editores. Quito-Ecuador. Ed. Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala.
- Otero, Gustavo A. 1980. Vida Social en el Coloniaje. La Paz-Bolivia. Librería Editorial La Juventud.
- Renjifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo. 2001. Criar la vida y dejarse criar. En J. Medina, *La comprensión indígena de la buena vida: Sumac Qamaña* (págs. 45-51). La Paz. <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/04-5208.pdf> (Consultado 23-11-2011). Garza Azul.
- Zavaleta, René. 1967. Bolivia: Crecimiento de la idea nacional. *Cuadernos de la Revista Casa de las Américas*. N° 4.

Enlaces en internet:

EnciclopediaGeren: http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=10151&cat=politica

Estampas



Rumbo a Morochata, con las impresionantes cumbres rocosas todavía cubiertas de nieve. | Fotografía Pedro Sastogi.



Un rebaño de llamas se enciñeros del camino, dando al viajero la impresión de hallarse de pronto en territorio altiplánico. | Fotografía Dennis Peñarreta.



Densa neblina, montañas pétreas y, en contraste, el verdor de los cultivos. | Fotografía David Aranzibar.



Dos ancianos observan el paso del vehículo de los investigadores, en medio de su plantación de papa en flor. | Fotografía Lisjedy Villarreal.



Una niña pastora sale al encuentro casual con los investigadores. | Fotografía: Diego González.



El panorama ha cambiado por completo. Ahora las aguas cristalinas corren por sobre guijarros y peñascos.

Representaciones juveniles sobre la justicia comunitaria³⁸

Luis Moya Salguero

El ejemplo se buscaba no sólo suscitando la conciencia de que la menor infracción corría el peligro de ser castigada, sino provocando un efecto de terror por el espectáculo del poder cayendo sobre el culpable.

Michel Foucault, *Vigilar y castigar*

Introducción

La metodología de las representaciones sociales, se sirve de métodos auxiliares para operar en la investigación social. Dentro de estos métodos auxiliares, existe una técnica denominada de las “palabras inductoras”, que consiste en administrar al sujeto de la investigación una o algunas palabras que han sido seleccionadas por el investigador, para provocar en los sujetos de la investigación elementos y asociaciones de significantes que permita posteriormente esclarecer, su significado y su sentido oculto. El sujeto lo que tiene que hacer es simplemente asociar, a partir de esta “palabra”, alguna otra palabra o expresión que espontáneamente emerja desde su subjetividad. Es, finalmente, una asociación libre, ya que la respuesta, únicamente está determinada por la experiencia y los procesos subjetivos de los sujetos de la investigación.

En la presente investigación, con el objetivo de provocar asociaciones subjetivas que se pudieran relacionar con las representaciones sobre la justicia indígena originaria campesina, se ha administrado a los jóvenes escolares, varones y mujeres, de los niveles de quinto y sexto de secundaria, por grupos de a cinco o seis personas (un total de 89 estudiantes), en las unidades educativas “Gildaro Antezana” (Chinchiri), “Mariano Baptista” (Morochata) y “René Barrientos” (Piusilla), un conjunto de diez “palabras inductoras” que han sido registradas por escrito en 73 tarjetas, las cuales, por su relación con la realidad de la justicia indígena originaria campesina, han generado un material asociativo que nos proponemos analizar, introduciendo elementos analíticos del psicoanálisis.

En tanto son el resultado de un consenso grupal, se entiende que estas respuestas son fruto de una negociación de significados y experiencias, que a través de discusiones y confrontaciones interindividuales al interior de los grupos, permite la obtención de un resultado grupal que luego es consignado en la elaboración de papelógrafos, cuya transcripción y sistematización exponemos aquí. Por esta razón, estas respuestas

38. Requerimos hacer una distinción semántica respecto de al menos tres acepciones: a) Justicia Indígena Originaria Campesina, es el nombre técnico con que el sistema nacional de justicia reconoció mediante la Constitución Política del Estado, el conjunto de prácticas de justicia que se ejercen en el territorio boliviano, más allá de la justicia ordinaria; b) justicia indígena, es una modalidad de la JIOC que se usa semánticamente para oponerla a la expresión “justicia ordinaria”; c) justicia comunitaria, es el denominativo popular con el que se designa las prácticas de justicia no formal. A menudo, su uso popular se amplía a las formas de linchamiento, enterramiento y castigo físico brutales que atentan contra la vida de los culpables. Por estas razones, esta expresión ha caído en el desprestigio, aunque hay quienes defienden su uso, diferenciándolo del linchamiento y el asesinato, cuyas finalidades se oponen a los principios de defensa de la vida, expresados en la Constitución Política del Estado.

constituyen, tal como es preciso asumirlas desde la teoría de las representaciones sociales, representaciones grupal y socialmente compartidas³⁹.

La hipótesis es que, al ser provocado con estas “palabras inductoras”, el sujeto o los sujetos asocian verbalmente o por escrito, aquellas ideas, representaciones o pensamientos que más cercanos están a su propia experiencia y vivencia. En otras palabras, la representación que los jóvenes asocian a partir de la “palabra inductora”, es aquella que está en el limbo de la consciencia, es decir, son pensamientos que están esperando, por decir así, la oportunidad de emerger a la verbalización consciente, por asociación a otras palabras que las provocan. Así, la palabra inductora no es más que un anzuelo que extrae de lo mental un contenido subjetivo hacia su verbalización y hacia la realidad objetiva. Se entiende por tanto, que lo que emerge en estas verbalizaciones, es aquello que está en un nivel preconscious, y relacionado, con la vivencia de su contexto ambiental y social inmediato; es aquello que en la vida cotidiana de los jóvenes circula por los lazos comunicacionales domésticos, familiares, sociales interpersonales. La evocación de estos significantes es la síntesis vivencial de las construcciones sociales⁴⁰.

Aunque en el trabajo investigativo se han administrado un total de diez “palabras inductoras”⁴¹ para desarrollar el siguiente apartado, hemos priorizado las asociaciones de los tres grupos de jóvenes, vinculadas a la palabra “justicia comunitaria”, que es la expresión tradicional con la que los jóvenes se encuentran más familiarizados y que, a su vez, es el modo en que nuestra investigación pretende un acercamiento a lo que técnicamente se ha denominado en el campo del derecho, justicia indígena originaria campesina. Desde estas asociaciones intentaremos encontrar los elementos significantes, actitudes y percepciones principalmente, que nos revelarán el sentido social de la construcción de estas representaciones. Acudimos secundariamente a la triangulación con las categorías “sanción o castigo”, “llantear” y “delitos de la comunidad”, de manera auxiliar, y solo para respaldar las afirmaciones que vamos construyendo.

Los resultados objetivos de esta provocación semántica —es decir, las expresiones de los jóvenes plasmadas en los papelógrafos— han sido, a su vez, transcritas por nosotros, respetando el uso de su ortografía y sintaxis, cuyas particularidades no pueden menos que ser consideradas bajo el antecedente de que, aunque los jóvenes hacen uso del castellano, se manifiestan a partir de una estructura bilingüe, quechua-castellana. Pero además, por mucho que estas respuestas pudieran estar repetidas, no hemos omitido ninguna de ellas, ya que de cualquier modo, se trata de la producción significativa de un grupo.

Estos registros han sido organizados por nosotros en categorías. Veremos desde estos elementos, en qué medida es posible obtener de ellas, un núcleo semántico articulador, como referencia de las tendencias subjetivas más estables de las representaciones.

39. Ya hemos visto cómo es posible abordar lo individual de las representaciones a través de las entrevistas y las historias de vida.

40. A pesar de que se aplicó cuestionarios individuales entre los jóvenes, los resultados, en términos de producción simbólica, no fueron suficientemente reveladores y, por el contrario, el trabajo grupal ha generado un intercambio de experiencias y por tanto la producción ha sido más prolífica y más significativa.

41. Estas palabras seleccionadas por los investigadores como resultado de lecturas y sondeos previos sobre el tema de la justicia comunitaria, fueron: justicia comunitaria, corregidor, dirigente, alcalde comunal, defensoría, normas de la comunidad, delitos de la comunidad, policía, sanción o castigo, “llantear”.

1. Realidad psicosocial de la “justicia comunitaria” en los jóvenes

El pueblo reivindica su derecho a comprobar los suplicios, y la persona a quien se aplican. Tiene derecho también a tomar parte en ellos. El condenado, paseado durante largo tiempo, expuesto a la vergüenza, humillado, recordado varias veces su crimen, es ofrecido a los insultos, y a veces a los asaltos de los espectadores.

Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*

A partir de la revisión de las respuestas de los jóvenes, hemos construido un conjunto de categorías, que, aunque podrían parecer en principio arbitrarias, pretenden responder a la necesidad de organizar los distintos tipos de respuesta, para finalmente identificar aquellas que predominan, por sobre las restantes, como rasgos psicológicos típicos que emergen espontáneamente a partir de un elemento semántico provocador.

Como un primer criterio, hemos visto pertinente considerar al menos dos tipos de categorías psicológicas, que nos ha permitido ordenar las respuestas, recurriendo —tal como es necesario hacerlo desde las representaciones sociales— a las actitudes y creencias. Ambas categorías se diferencian apenas por el grado de racionalidad.

Vamos a retomar de la teoría de las representaciones sociales, el concepto de actitud, que podemos definirlo como aquel proceso cognitivo que consiste en una valoración subjetiva, una opinión, un juicio estético sobre una situación o una realidad física o social (cfr. Hernández e Hidalgo, 2009; 310-311). Tiene la característica de ser afectivamente espontánea y en muchos casos carece de justificación y argumentación lógica o racional. En su acepción tridimensional, se compone por pensamientos, es decir, cogniciones, afectos y conductas, que pueden ser elementos, que en su dinámica, y en circunstancias propicias pueden traducirse, desde lo mental, en acciones correlativas (cfr. Araya, ob. cit.; 39-40). Las actitudes son también opiniones, es decir, precisamente, formas de expresión del sentido común que se refieren a objetos o situaciones sociales.

Por su parte, las creencias, sin dejar de tener una función también cognitiva, son más bien argumentaciones de carácter intuitivo, que sin optar por los artificios de la racionalidad y de la lógica, no se sustentan en datos de la realidad y no llegan a tener un carácter consistente o científico. Para Araya las creencias son como “proposiciones simples conscientes o inconscientes”: “El contenido de una creencia puede: a) describir el objeto de la creencia como verdadero o falso, correcto o incorrecto; b) evaluarlo como bueno o malo o, c) propugnar un cierto curso de acción o un cierto estado de existencia como indeseable. Entre creencia y actuación existe una relación, pero no como causa-efecto, sino como tendencia, predisposición o prescripción, en el sentido de orientación o norma para la acción” (ob. cit.: 44).

A nosotros, sin embargo, nos es más útil diferenciar tanto a las actitudes como a las creencias, por el grado de argumentación cognitiva que pudieran presentar las proposiciones, los enunciados y los juicios. Así, las creencias contienen un mayor nivel de desarrollo sintáctico y de elaboración semántica, y por tanto, mayor nivel de elaboración cognitiva y argumentación lógica. Por una parte, hay que destacar su

carácter subjetivo, y por otra, hay que precisar que en algunos casos las diferencias son absolutamente sutiles.

Un segundo criterio de esta categorización ha sido evidentemente el “tema” al cual se alude en las respuestas; esta alusión implica la presencia de algún elemento semántico complementario que los sujetos proponen, aludiendo a algún otro elemento de la realidad social y que emerge articulado con la palabra principal que ha sido evocada, de modo que esta categorización tiende a centralizar en algunos conceptos y su significado, el interés psicológico. Mientras que los restantes conceptos construyen una red de significaciones en una periferia, esta red puede dar la idea de cómo algunos conceptos guardan una cercanía o una lejanía semántica con el centro. La definición de los temas ha dependido de este énfasis y nos ha permitido identificar en las respuestas de los jóvenes, por ejemplo, el “castigo”, cuya categoría la subdividimos además en “físico”, “económico”, “expulsión” y “moral”, permitiéndonos identificar así y un conjunto de respuestas que pueden ser consideradas como más representativas o típicas. Esta categorización es válida para todos los casos, es decir, para Chinchiri, Piusilla y Morochata. Otras categorías temáticas han sido también necesarias para ordenar las variaciones semánticas que integran un conjunto significativo de respuestas. Estas categorías son: “castigo y comunidad”, “comunidad”, “norma/ley” y “otros”. En esta última categoría, hemos consignado aquellas respuestas atípicas que no se ajustan a las tendencias predominantes en el grupo. Incluso hemos construido algunas subcategorías; por ejemplo, la categoría de “castigo” (físico, expulsión, etc.), la cual representa un conjunto de verbalizaciones que identificamos con los guiones.

Con esta organización en doble entrada, en sus coordenadas podemos localizar las representaciones sociales, es decir, las funciones psicológicas de los jóvenes (actitudes o creencias), en cuya línea es posible también identificar temáticas relativas a la justicia comunitaria, como los elementos espontáneos más representativos de su experiencia subjetiva. El ejercicio de una búsqueda de ecuaciones entre respuestas similares que se integran en estas coordenadas, nos ha permitido luego diferenciarlas y rearticularlas para encontrar sus significaciones.

Es posible que algunas de las respuestas, por su ambigüedad, no sean del todo pertinentes a estas categorías cruzadas y sin embargo, localizarlas en estas coordenadas, en las intersecciones de estos cuadros, nos ha permitido orientar nuestra reflexión en la búsqueda de aquella teoría implícita y popular sobre la justicia comunitaria, que subyace en la lógica de estas respuestas.

En función del contenido de las respuestas, y en vista de que éstas han sido obtenidas a través de un consenso grupal, hemos optado por privilegiar las significaciones, más allá de las diferencias de género, de edad o de nivel. De hecho nuestra diferenciación por localidad no pretende ser necesariamente comparativa, aunque de la presentación misma se obtengan rasgos característicos o tendencias. El detalle de estas diferencias no nos ha aportado mayores elementos reveladores en la reflexión sobre las representaciones mismas. Nuestro criterio consiste más bien en obtener rasgos comunes, de respuestas —en muchos casos— absolutamente heterogéneas.

Bajo la consigna de “¿qué es lo primero que se les viene a la mente cuando se les dice justicia comunitaria?”, los jóvenes han asociado las siguientes respuestas, las cuales las hemos organizado a través de los cuadros que siguen a continuación. Vamos a intentar una

interpretación de estas versiones emergentes a la consciencia de los jóvenes, dando prioridad a aquellas que tienen mayor prevalencia.

1.1. Unidad Educativa “Gildaro Antezana” de Chinchiri

Cuadro N° 1

		Dimensión psicológica	
		Creencias	
Tema	Castigo	Físico	- Hacen construir casas
		Expulsión	- Ordenar para que se vaya de la comunidad
	Castigo Comunidad	---	- Es el castigo de la comunidad (3) - Es la sanción de la comunidad
	Comunidad	---	- Es la decisión de la comunidad - Son usos y costumbres de la comunidad
	Norma/Ley	---	- Castigar a los que no hacen caso a las normas - Cumplir con el sanción cometido - Dan órdenes y hacen cumplir sanciones - En una norma que tiene una comunidad - Hace cumplir las leyes - Son reglas o normas de la comunidad - Son reglas o normas de la comunidad
Otros	---	- Es la decisión de las autoridades - Las autoridades dan un castigo - Son usos costumbres	

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de cuadros de Palabras Inductoras, IIHCE, 2011.

En el caso de los jóvenes de Chinchiri, no hemos encontrado respuestas que puedan asociarse mejor con la categoría de actitudes. Aunque la distinción con las creencias es muy sutil, pensamos que las respuestas están más bien del lado de las creencias.

Como podemos ver, son las categorías de las “creencias” sobre el “castigo” y “castigo/comunidad”, donde pueden encontrarse algunas respuestas de los jóvenes de la Unidad Educativa “Gildaro Antezana” de Chinchiri. Al respecto cabe decir que para una parte de estos jóvenes, la expresión justicia comunitaria les permite la evocación de la imagen del “castigo”. Y sin embargo, salvo la expresión “hacen construir casas” y la alusión a la expulsión en el sentido de que la justicia comunitaria es “ordenar que se vaya de la comunidad”, no hemos identificado respuestas más significativas para estas coordenadas.⁴²

42. La expulsión, como castigo, pese a tener un efecto psicológico y por tanto, al no ser una acción que recae sobre el cuerpo, sino que su efecto tiende a ser más bien moral, nos ha parecido mucho más prudente establecer en la expulsión una tipificación específica sobre sí misma, que puede más bien permitir identificar sus efectos en la ruptura del vínculo afectivo, familiar, social, y comunitario. Si bien el efecto directo de esta ruptura es el sufrimiento subjetivo para el sujeto, la expulsión, supone y denuncia la fragilidad de la estructura comunitaria del vínculo social que no ha podido contener la tendencia transgresora, es decir, algo en esta estructura ha fallado y por eso se ha dado en el individuo una transgresión que solo puede

Y si no hay referencias significativas a los castigos como tales, sí hemos identificado a la palabra “castigo” asociada con la palabra “comunidad”, que permite la expresión “castigo de la comunidad” o “sanción de la comunidad”⁴³. La alusión a la comunidad es innegable en su vinculación, no solo al castigo, sino a la sanción, a las normas, a la decisión, a las reglas, a los usos y costumbres.

La referencia a los “usos y costumbres” no es para despreciar. En un primer acercamiento no parece revelarnos mucho y, sin embargo, no olvidemos que la construcción del derecho tiene como fuente primaria los usos y las costumbres de los pueblos. Entonces, se entiende que, para los jóvenes de la Unidad Educativa “Gildaro Antezana” de Chinchiri, aunque parezca muy obvio, la justicia comunitaria, es en sus representaciones, parte de los usos y las costumbres de la propia comunidad⁴⁴.

En la categoría “norma/ley”, aunque hay una alusión a las normas, las sanciones, las leyes y las reglas, se registran también las respuestas alusivas a la comunidad. “Comunidad” es uno de los significantes que está presente, articulada en todas las categorías. Su presencia es señal de cómo la inercia de las representaciones recae sobre el concepto de comunidad como una noción articuladora, y no solo de la noción de castigo y justicia, sino de un conjunto de elementos vinculados como el de autoridad, sanciones, reglas, normas, ordenes, etc.

Al respecto, podemos recordar que el concepto de “comunidad” apareció tempranamente en nuestras reflexiones, como la representación que configuraba un núcleo semántico indisoluble de la función de los individuos que se asumirían como parte del grupo social; y esta noción, que podía cumplir la función de un núcleo para las restantes representaciones, constituía entonces, una idea inicial en esta investigación, puesto que los datos —con la misma objetividad que nos vienen aportando las “palabras inducidas”— parecían concurrir en la construcción de esta categoría; y sin embargo, en términos psicológicos, pero además de un modo aún más implícito, en una dimensión metapsicológica, de acuerdo a los aportes de otras fuentes que explican la dinámica de las comunidades andinas, y sin duda, de acuerdo a las fuentes de esta investigación, pudimos identificar una tensión subjetiva, estructural y social, que permitió más bien identificar la noción de “equilibrio”, como un concepto metapsicológico dinámico y como un elemento ligado de manera ineludible a la noción de “comunidad”⁴⁵. Así, el “equilibrio”, siendo parte de una dinámica subjetiva, que se compone según una lógica social en tres momentos, reposo-tensión-reposo, resulta ser una construcción más allá de la fenomenología de los enunciado y los datos. El reposo, es así, ese estado inicial mítico que se preserva por la “ley del pueblo”, y se percibe socialmente como

ser reparada mediante la exclusión o expulsión de la unidad comunitaria; la comunidad cierra sus filas y su consumación intenta recomponer, restituir su equilibrio comunitario.

43. Veremos más adelante como ambas palabras van consolidándose elementos semánticos referenciales que se articulan mejor a la justicia comunitaria, como representación social.

44. Marzana comenta que en las comunidades quechuas “el individuo aislado no existe y por eso la expulsión de la comunidad equivale a la pena de muerte” (comunicación personal, 2013).

45. En la publicación *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (Sousa Santos y Exeni, 2012), sus autores retoman a lo largo de todo el libro, la noción andina del equilibrio comunitario. Aunque no se explica mucho su dinámica social o psicosocial, aparece como un principio de regulación de la justicia: “Las normas, los procedimientos y las sanciones están orientados a reducir los trastornos en la comunidad, y a minimizar las contradicciones entre sus miembros. El fin último parece siempre estar orientado predominantemente al restablecimiento de la armonía, el equilibrio o el estado previo a la transgresión” (Bazurco y Exeni, 2012). Nosotros intentamos construir una noción de equilibrio desde la psicología, a través de la lógica subjetiva reposo-tensión-reposo.

“equilibrio”; pero este equilibrio se altera por la transgresión al orden comunitario por el delito. A su vez, esta alteración es percibida como un estado de tensión, de crisis, que solo se resuelve con la justicia que ejerce la comunidad sobre los individuos que han cometido la transgresión; la justicia permite, por tanto, el retorno al equilibrio. Y “equilibrio” es el elemento de construcción, en sentido nuclear, del discurso y sus enunciados, del pensamiento social y de las acciones comunitarias, es el trasfondo de lo que no ha sido dicho en el discurso explícito; mientras la noción de “comunidad”, es el aspecto formal o fenomenológico de aquello que se muestra como objetivo en la materialidad de la palabra, tal como nos muestran las asociaciones semánticas de los jóvenes.

1.2. Unidad Educativa “Mariano Baptista” de Morochata

Cuadro N° 2

		Dimensión psicológica		
		Actitudes	Creencias	
Tema	Castigo	Físico	<ul style="list-style-type: none"> - Chicote - Con trabajo - Chicotasos con hitapayos con espinas - El maltrato - Hacer 10.000 adobes - Hacer llantear (2) - Llantear (3) - Wasca, Washear, Wasquear con chicote 	<ul style="list-style-type: none"> - Caminar de rodillas una cuadra - Castigar físicamente - Es castigar a una persona o un delincuente que hizo daño a las personas: Donde lo hacen llantear, le chicotean, le visten todo a lo contrario - Es la maltrato castigo llantear que castigan los mayores por lo que hizo. Sería por el que robo el que biolo y otros mas
		Expulsión	- Retirar de la comunidad	
		Moral	<ul style="list-style-type: none"> - Poner pollera - Ponerle pollera al varon - Vestir a un hombre de pollera - Vestir de cholita 	- Justicia comunitaria es vestir de cholita que dan el castigo
	Otros	<ul style="list-style-type: none"> - Castigo, Castigos - Lo castigan - Sancionar 	---	
	Castigo Comunidad	---	<ul style="list-style-type: none"> - Justicia comunitaria es que los comunarios deciden el castigo - Castigo de la comunidad - Decisión del pueblo para castigar - La justicia que se hace en la comunidad 	
	Otros	---	<ul style="list-style-type: none"> - Hacer cumplir las sanciones - La justicia indígena 	

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de cuadros de Palabras Inductoras, IIHCE, 2011.

En el caso de los jóvenes de la Unidad Educativa “Mariano Baptista” de Morochata, predominan de un modo llamativo, las respuestas relacionadas a las categorías de “castigo”, tanto para las actitudes como para las creencias.

Como no interesa tanto el número de respuestas como tal, sino la presencia misma de las respuestas en su carácter cualitativo, ya que éstas predominan en su relación

temática al “castigo físico”⁴⁶, tanto en las actitudes —cuyas respuestas no llegan a ser, como dijimos, asociaciones lógicas de palabras, sino tan solo, en la mayoría de los casos, palabras sueltas— como en las creencias, podemos diferenciar estas últimas de las primeras, por su hilaridad y ensamblaje, mediante un cierto intento de los sujetos por desarrollar articulaciones semánticas. La categoría de “justicia comunitaria” despierta en ellos la idea de “castigo” con sus matices respectivos.

No debemos olvidar que el dolor corporal y la vergüenza o el sufrimiento psicológico, son los elementos que persigue la finalidad del castigo, para que los transgresores “no lo vuelvan a hacer”. “Justicia comunitaria”, evoca en ellos el castigo físico, bajo formas asociadas al “chicote”, al azote con “hitapallo”⁴⁷, al “maltrato”, “llanteo”⁴⁸ y la “wasca”⁴⁹. Aunque el castigo físico es, como ya hemos visto, un procedimiento que se aplica públicamente en los escenarios socialmente compartidos de la comunidad, en el caso de “vestir de cholita” o “vestir con pollera”, si bien es una medida que se ejerce sobre el cuerpo —para ser precisos, sobre su imagen— no hay una relación directa con el dolor y por lo tanto hemos considerado más apropiado consignar su estatuto en la categoría de sanción moral, con lo cual intentamos destacar esa experiencia en la que el individuo es obligado a exponer su miseria y deshonor a los ojos de todos. El efecto escénico entre este individuo y el público que observa, es la vivencia de la vergüenza⁵⁰ que se monta sobre el procedimiento de la sanción, que aparece en las respuestas, tanto en las actitudes como en las creencias de los jóvenes.

Existen otras respuestas menos específicas relacionadas con la categoría de actitudes, que las hemos consignado en la intersección con la categoría “Otros” y que por lo inespecífico de su enunciación no pueden integrar las categorías antes mencionadas, pero tal como están planteadas, está claro que pueden ser agrupadas, desde sus rasgos más atípicos, entre aquellas respuestas que corresponden a los “castigos” (“castigo”, “lo castigan”, “sancionar”).

Por otra parte, confirmamos la presencia del concepto de “comunidad” o de “pueblo”, palabra esta última en la que no podemos dejar de encontrar un sinónimo relativo a “comunidad” en las respuestas de los jóvenes. Ambos conceptos están asociados también a la palabra “castigo”, de modo que se plantean articulaciones con variaciones semánticas, como “castigo de la comunidad” o “castigo del pueblo”. Si observamos con detenimiento, en realidad la mayoría de las respuestas, pueden inscribirse, en tanto

46. El criterio para establecer la categoría de castigo físico, está relacionado con la afección que se produce directamente sobre el cuerpo, en tanto afectado en el esfuerzo y desgaste físico o el dolor, de modo que aunque tenga secundariamente consecuencias psicológicas o económicas existe una relación de los hechos, que dependiendo de la intención del castigo se propone una afección más directa hacia el cuerpo mismo, y no a su imagen, por ejemplo. De este modo “hacer 10.000 adóbes” no puede pertenecer al campo de castigo económico, porque está en juego el esfuerzo o el desgaste físico como afección, mientras que el castigo económico se define como tal en relación a un valor y por tanto por el pago directo.

47. Conocida como ortiga, es una planta cuyas fibras desprenden una sustancia ácida capaz de provocar un intenso escozor en la piel.

48. Castigo que se aplica colgándole al transgresor una pesada llanta de camión en el cuello, mientras camina por las calles de la comunidad.

49. Se trata de un castigo que se ejerce con una vara.

50. Desde los aportes del psicoanálisis, podemos definir la vergüenza, en la dialéctica social de lo imaginario, como aquella sensación que experimenta el “yo” cuando ha sido despojado de todos sus tapujos y sus mascaradas y se demuestra a expensas del deseo del Otro, quien se perca del desmascaramiento de lo real. Es la situación en la que el sujeto del despojo, muestra la verdad de su ser; este despojo no puede ser vivenciado sin el sentimiento de la vergüenza. El sonrojamiento, que es una reacción típica, no es más que el intento inconsciente de restaurar alguna máscara en el rostro. La vergüenza es la miseria de lo real.

actitudes y creencias, en aquellos campos que configuran el lugar de la categoría de “castigo”, lo cual nos permite afirmar que la asociación más cercana a la provocación semántica, aquella idea más sensible de emerger desde la subjetividad de los jóvenes, a partir del concepto de “justicia comunitaria”, es la de “castigo”.

De una manera también atípica hemos propuesto las respuestas “hacer cumplir las sanciones” y “la justicia indígena” dentro la categoría de “Otros”, las cuales, siguiendo la lógica de la administración de la consigna (¿qué se les viene a la mente cuando se les dice “justicia comunitaria?”), pueden establecerse como creencias, sin que por esto estas respuestas gocen de una consistencia cognitiva.

Del mismo modo que en el caso de los jóvenes de Chinchiri, aquí aparece el castigo de “vestir de cholita”, no solo en las coordenadas combinadas con las actitudes, sino, que al menos, una variación de estos enunciados, la hemos podido localizar en la categorización de las creencias: “Justicia comunitaria es vestir de cholita que dan el castigo” (*sic*).

Y si por una parte hay respuestas un tanto inespecíficas en la categoría Otros, como “castigo”, “lo castigan”, “sancionar”, encontramos nuevamente las construcciones que ubicamos en las coordenadas con la articulación castigo/comunidad o castigo/pueblo.

Como un resto aún más atípico, pero además más inespecífico, encontramos en Otros, al final del cuadro, las respuestas “hacer cumplir las sanciones” o “la justicia indígena”, como respuestas cuyo sentido solo pueden tener lugar en nuestra categorización, por su relación al provocador: justicia comunitaria. No pretenderemos, al respecto, forzar una interpretación.

1.3. Unidad Educativa “René Barrientos” de Piusilla

Cuadro N° 3

Dimensión psicológica				
		Actitudes		Creencias
Tema	Castigo	Físico	- Con trabajo - Hacer llanteo - Wasquear con chicote	- Castigan a los que roban - Es una costumbre para ladrones - La justicia en mi comunidad es llanteo, castigar y multa
		Económica		- Le dan una multa alta para que no vuelva a robar - Pagar alto costo de la multa
		Moral	- Vestir a un hombre de pollera	
	Castigo y Comunidad			- Castigo de la comunidad - Decisión del pueblo para castigar
	Comunidad/pueblo			- Atención a la comunidad (2) - Es algo que deja libre de problemas a una comunidad - Es la ley del pueblo (3) - Es una justicia hecha por la comunidad - Es una ley de la comunidad - Es una ley del pueblo - Justicia comunitaria es por el cual se pueden resolver los problemas - La justicia que se hace en la comunidad - Respetar los derechos de la comunidad - Según las costumbres de la comunidad son normas estrictas

Tema	Norma/Ley		<ul style="list-style-type: none"> - La justicia indígena - Prohibido la pesca en época de invierno - Que es una acta hecha y firmada por la comunidad - Es un sistema de administración de justicia - Se ocupa de los derechos humanos - No robar en la comunidad
	Respeto	<ul style="list-style-type: none"> - Obedecer a las autoridades - Respetar a las autoridades - No faltar el respeto a las autoridades - No faltar el respeto a las personas mayores - No faltar el respeto a los mayores - Que hace documentos de respeto (2) 	- Respetar la vida de las personas y pueblos
	Otros	<ul style="list-style-type: none"> - No amenazarse con punzo cortantes - Tiene que ser lo justo y lo injusto - No faltarse a las reuniones comunales pueden pelear entre autoridades - No caminar en las noches 	- Es un método para resolver problemas

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de cuadros de Palabras Inductoras, IIHCE, 2011.

En el caso de los jóvenes de la Unidad Educativa “René Barrientos” de Piusilla, observamos más bien una producción no solo más heterogénea de respuestas, sino posiblemente un conjunto de respuestas que presentan mayor desarrollo y elaboración. En ellas predominan las creencias, como aquellas formas de expresión que se asocian a la palabra “comunidad” o “pueblo”, esta última como palabra a la que podemos asignarle nuevamente el valor de sinónimo de “comunidad”. Ambas palabras son expresadas también asociadas a otros elementos semánticos, como el de “ley” o “justicia”, de lo que obtenemos composiciones como “ley del pueblo” o “justicia hecha por la comunidad”.

La palabra “comunidad” como ya hemos descrito anteriormente, se destaca nuevamente como el articulador semántico de un conjunto de variaciones significantes que emergen en las respuestas de los jóvenes. De hecho puede ligarse, en la sintaxis, a palabras como “problemas”, “respetar” o “costumbres”, etc., diversificando así la variedad y los matices de las creencias con las que la noción de “comunidad” puede adoptar los nuevos sentidos que proliferan en referencia al provocador “justicia comunitaria”.

Un conjunto de actitudes bajo la categorización de “respeto”⁵¹, prosigue en importancia. De un carácter más intuitivo, estas actitudes se sostienen en enunciados que, creemos, se construyen como frases en infinitivo emergentes desde el ámbito más doméstico de la familia (“respetar a los mayores”, “respetar a las autoridades”, etc.), y sin embargo, recaen también sobre situaciones sociales de respeto y obediencia, por ejemplo, a las autoridades. Este es, a nuestro modo de ver, un ejemplo de las formas capilares y sutiles de cómo la norma moral del “respeto” que se construye desde la familia, establece, un continuo de referencias de comportamiento adecuado en el lazo

51. Esta categoría ha sido sugerida por Teresa Marzana: “[...] respeto a los mayores y respeto a las autoridades, obedecer y respetar a las autoridades, que da otro matiz importante al tema, expresando que la justicia comunitaria preserva el equilibrio de la comunidad, la cual se rompe cuando alguien falta el respeto al mayor, al sabio, a la autoridad. Es conocido que en culturas indígenas la relación adulto/joven o adulto/niño es vertical y asimétrica, o sea, no se discute, no se negocia o conversa sobre algo, se obedece, se respeta. El respeto es un recurso para conservar la raíz de la cultura en estos pueblos” (comunicación personal, 2013). Este criterio coincide con las reflexiones de Mosquera sobre este mismo punto (véase en esta misma publicación).

social, entre la familia y la comunidad. Lo que se construye en los vínculos familiares se reproducen, se replican en los lazos que se establecen en otras unidades sociales como la escuela, el trabajo, etc., con otros individuos.

Estas actitudes se diferencian de aquellas creencias que proponemos en su intersección con la categoría de Norma/ley, en la que se remite a una referencia que está más allá de la norma doméstica y se sitúa como una referencia social e institucional. De este modo se demuestra también que entre las actitudes y las creencias, existe, no solo un nivel de mayor elaboración de articulaciones semánticas, sino un mayor grado de construcción y de percepción de la institucionalidad, de las normas sociales y de la construcción —en el largo plazo y como un proceso inherente a su racionalidad— de un derecho que se formaliza. Esta pauta nos anuncia también una diferenciación entre lo subjetivo singular individual y comunitario, y lo objetivo social institucional, una distinción, por tanto, entre el campo de lo moral y del derecho universal.

Aunque lo registrado no tiene una abundante proliferación de contenido, aquello que se distingue, en lo sutil de los enunciados, es esta percepción de la dimensión institucional que se localiza en la coordenada que corresponde a las creencias y a la categoría “comunidad/pueblo”. En la medida en que se trata de un rasgo de representación compartida, pero además reconocida por los propios individuos y grupos, existe la posibilidad de que su estatuto adquiera un valor cada vez más institucionalizado. De este modo, justicia comunitaria, es relativo, no solo a “castigo”, sino también a “ley de la comunidad” o “ley del pueblo”.

Sin duda, no podemos dejar de comentar que también hacen presencia las actitudes y creencias relacionadas con el castigo físico, que aunque no tiene la misma relevancia que en las respuestas que habían asociado los jóvenes del municipio de Chinchiri o Morochata, encontramos, entre las actitudes de los jóvenes de Piusilla, la presencia de elementos vinculados a algunos castigos, como el “llanteo”, el trabajo, el “wasqueo”, y el castigo de “vestir al hombre de pollera”, entre las creencias, las respuestas se asocian con alusiones a los robos y los ladrones; además hemos encontrado alusiones a las multas económicas.

Como podemos ir viendo, las teorías del sentido común, implícitas en el discurso de los jóvenes, son también un objeto en construcción. Y no se trata ya de nuestra teoría sobre la justicia comunitaria, sino de la teoría de los jóvenes sobre ella.

2. Lógicas de los niveles semánticos

El siguiente cuadro es una síntesis de los niveles semánticos que hemos podido construir a partir de las asociaciones grupales referentes a las respuestas obtenidas de la aplicación de las palabras inductoras, “sanción o castigo”, “llantear” y “delitos de la comunidad”, pero también, gracias a las producciones individuales que se han registrado en la aplicación de una primera encuesta, cuyas respuestas no hacen sino confirmar lo que ya hemos venido planteando. Este cuadro es prácticamente resultado de una triangulación que propone un conjunto de conclusiones de lo que se deriva de las palabras inductores, y por lo tanto tienen como materia prima las respuestas y enunciados de los jóvenes, sus expresiones grupales e individuales, y pretende la sistematización lógica de las construcciones semánticas implícitas en su discurso frente a la Justicia Comunitaria; y por tanto nuestra participación, en esta tarea, ha sido la de ordenar las categorías emergentes, hasta localizar el campo de los enunciados que estructuran la escena comunicacional de la vida cotidiana.

Veamos este cuadro:

Cuadro N° 4
Sentido constructivo

		Niveles semánticos de "Justicia Comunitaria"			
Inconsciente	1er. Nivel	2do. Nivel	3er. Nivel	4to. Nivel	
	Simbólico abstracto (Sa)	Simbólico conceptual (Sc)		Concreto/cotidiano (Cc)	
Equilibrio (nivel de matarrepresentación)	Comunidad	Justicia de la comunidad / ley del pueblo	Usos y costumbres	Usos y costumbres	Costumbre del pueblo.
			Delitos/transgresiones	Robo	Robos de semilla de papa. Robos en casas. Robo de vacas. Robo de productos. Etc.
				Peleas/maltrato	Peleas y amenazas. Problemas entre vecinas. Problemas con los vecinos.
				Abuso sexual	Abuso sexual. Violación. Abusos. Abuso de menores de edad. Violar. Etc.
				Insultos/envidia	Envidia. Acusaciones a las autoridades. Falta de respeto. Etc.
				Asesinato	Asesinato. Matar.
				Daños	Daños de cultivo. Daño sembradíos.
				Beber	Beber. Consumir bebidas alcohólicas menores de edad. Etc.
		Castigo	Azotar	Wasga. Le dan huasca. Chicotear. Washear. Etc.	
			Llantear	Colgar llanta en el cuello	Es el castigo con llanta y chicotazos. Es hacer dar la vuelta la cancha con la llanta. Llantear es colocar la llanta de un auto al cuello. Etc.
				Sanción	Sanción. Castigo. Es un castigo que lo decide la comunidad. Etc.
				Sufrimiento maltrato	Sufrimiento. Maltrato. Dolor. Pena. Tristeza. Llorar. Etc.
				Forma de respeto	Justicia comunitaria. Es para que se olvide de robar. Etc.
			Multa	Hacer pagar dinero. Pagar multa. Pagar multa. Multar según el robo. Etc.	
			Trabajo	Hacer 2000 adobes. Hacer 1000 adobes desde las 5:00 a.m. Etc.	
Vestir de cholita	Vestir sexo opuesto. Vestirle de mujer. Poner pollera. Etc.				
Colgamiento	Colgar en poste. Atar las manos atrás y colgar. Le cuelgan manos atrás en el arco. Etc.				
Encerramiento	Encerrar a un cuarto durante horas. Llevar al calabozo. Etc.				
Expulsión	Que se vaya del pueblo. Retirar de la comunidad. Etc.				
	Otros	Vendar sus ojos y enterrar. Quemar. Castigo de arrodillo. Caminar de rodillas. Etc.			

Sentido destructivo

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de cuadros de Términos Inductores, IIHCE, 2011.

Lo que pretendemos mostrar en este cuadro son los niveles de construcción semántica de las representaciones que van desde lo abstracto metapsicológico y metarepresentativo, que se sitúa como un lugar topológico, un lugar, "más allá" de la representación y de su fenomenología lingüística, localización que la hemos obtenido a través de tres momentos de la subjetividad social y comunitaria, y que se ilustra a través del proceso "reposo-tensión-reposo", en relación a la genealogía, al proceso y a la finalidad misma de la justicia indígena; en la trascendencia del fenómeno, situamos, por tanto, esta dimensión metapsicológica e inconsciente, como el resto de un campo que se sitúa más allá de los enunciados lingüísticos y como resultado de la organización lógica y significativa cuyo significado final es el de la tensión subjetiva, la cual hemos situado en la topología, como el concepto de equilibrio (Eq).

En un primer nivel del fenómeno, hemos establecido la noción de "comunidad" como un elemento de inercia lingüística hacia un núcleo central de las significaciones todavía abstractas, y que como construcción de la investigación, como el tronco principal de la ramificación de los sentidos, ha permitido la ecuación con las nociones de "justicia de la comunidad" o "ley del pueblo", nociones que a su vez se desglosarán en ramificaciones semánticas. En este mismo nivel se encuentra la noción de "castigo" de modo que la ecuación de justicia comunitaria en este mismo nivel es el de "justicia de la comunidad" y "castigo". En este nivel se han representado las diversas modalidades semánticas que toman los castigos y permiten advertir las diversas formas y experiencias subjetivas de los jóvenes en su confrontación con de la aplicación del castigo en el ámbito de la justicia comunitaria. De este modo, la palabra "castigo" permite la evocación de formas de castigo comunitario que no habían sido expresadas a propósito de las inducciones que se habían obtenido a partir del término "justicia comunitaria".

Formas de trabajo como "trabajo comunitario", "hacer caminos vecinales", el "encerramiento" y el "colgamiento" y el "enterramiento" son de algún modo las respuestas menos frecuentes, así como "quemar" y "caminar de rodillas"; estas modalidades del castigo no son respuestas muy frecuentes que se hayan visto en las asociaciones precedentes. Sin lugar a dudas estas formas de sanción, son en la práctica menos frecuentes en la comunidad; y sin embargo, pueden ser, todas ellas, parte de las representaciones que los jóvenes tienen del castigo

En un segundo nivel de las construcciones lógicas, se formalizan y se asocian derivados semánticos como elementos relacionados con la justicia en el primer nivel, como "usos y costumbres", "delitos/transgresiones". En correlación con el significativo "castigo" hemos podido establecer en un nivel todavía conceptual, los conceptos de "azotar" y "llantear", como las representaciones típicas que se asocian a los castigos. Puede pensarse que la imagen más típica del castigo, en el imaginario juvenil, es el "llanteo". La escenificación que se tiene como representación es aquella secuencia de hechos, en la que el sujeto es obligado a cargar el peso de una llanta de camión, por las calles del pueblo; es decir, siendo la llanta un objeto de un peso considerable, el sujeto tiene que atravesar las calles ante la vista de todos, al mismo tiempo que es avergonzado con los chicotazos de la autoridad. El costo del esfuerzo físico y el dolor que trae aparejado este castigo, ha de ser considerado el escarnio en sí mismo. Creemos que el "llanteo" puede ser considerado, con todas sus variaciones y modulaciones semánticas, la representación más típica de lo que es para los jóvenes la justicia comunitaria en Morochata; constituye la imagen más difundida y compartida de la subjetividad juvenil.

No debemos dejar de reconocer, sin embargo, que en otros jóvenes, especialmente de sexo femenino, el “llanteo” está asociado a imágenes de “sufrimiento” y de “dolor”, de “pena”, “tristeza” y “llorar”. Una vertiente de la sensibilidad femenina ha destacado la alusión a un sentimiento de consternación y quebranto individual por el sentenciado. A través de estas respuestas nos percatamos del modo en que los sujetos, en este caso destacando un rasgo femenino, se identifican con el dolor del condenado; de ahí que resulta difícil saber quién es el sujeto del padecimiento o del enunciado, si el condenado u el observador; la identificación produce este efecto.

Las ramificaciones en el *tercer nivel* siguen siendo de tipo conceptual en la mayoría de los casos, mientras que en la correlación con “azotar”, el arribo al uso comunicativo más cotidiano de esta noción, toma un camino más directo. Lo mismo sucede con el acceso al uso cotidiano referentes a las nociones derivadas de los conceptos de “castigo”, “multa”, “trabajo”, “vestir de cholita”, “colgamiento”, “encerramiento”, “expulsión” y otros.

En el *cuarto nivel*, situamos precisamente el terreno del uso de las nociones de lo cotidiano, el campo de las prácticas comunicativas en las que circulan las nociones, actitudes y creencias sobre la justicia comunitaria. De ellas, únicamente hemos citado algunos ejemplos, con lo que intentamos comunicar que la proliferación de sus sentidos similares, como variaciones semánticas, es una cuestión del contexto y de las circunstancias en que se producen los procesos comunicativos.

De todo esto, en una lectura de izquierda a derecha del cuadro, podemos establecer una lógica de deconstrucción del equilibrio comunitario (*Eq*), desde la abstracción de una tensión subjetiva social, pasando por los niveles abstractos y conceptuales, hacia los enunciados propiamente dichos de la vida cotidiana (*Cc*) en el *cuarto nivel*. Este también es, si se quiere, un pasaje y un recorrido de la dimensión de la representación social hacia la dimensión individual. Una lectura constructiva, es también posible, es decir, recorrer el camino inverso desde los enunciados de la vida cotidiana en versión individual, hacia las representaciones abstractas que adquieren el carácter de constituirse en las categorías socialmente construidas y compartidas.

3. Una teoría popular juvenil sobre la justicia comunitaria

En la línea de la reflexión sobre las Representaciones Sociales, luego de establecer algunas coordenadas en las particularidades de los jóvenes de cada unidad educativa y cada municipio, podemos preguntarnos, ¿cuál es la teoría implícita en el discurso de los jóvenes sobre la justicia comunitaria, que podemos construir a partir de sus respuestas? Es decir, ¿cuál es la lógica que emerge y que, como fruto de la investigación, puede ser articulada aquí como representación de los jóvenes sobre la Justicia Comunitaria?

Las representaciones sociales, tal como afirma Moscovici, y como ya hemos desarrollado en la parte teórica de esta investigación, son teorías del sentido común y del común de la población; son teorías populares que se construyen grupalmente desde las interacciones en la vida cotidiana. Aquí nos interesa construir los elementos que podrían articularse lógicamente para establecer los enunciados de lo que llamaremos “una teoría popular juvenil sobre la justicia comunitaria de los jóvenes de Morochata”. Esta tarea es sin duda una construcción de la investigación, la cual, recurriendo a la paráfrasis, intenta armar un discurso que no ha sido dicho del todo en las respuestas

de los sujetos de la investigación, sino solo a retazos. Se trata aquí de hacer explícito lo implícito y de hacer consciente lo inconsciente social, en términos lógicos.

La inercia sobre el concepto de comunidad parece determinar la forma en que los individuos que se asumen como parte de ella; la comunidad se construye por las representaciones de sus individuos como forma activa acción semántica colectiva. Aquí, decir es construir la comunidad. Es por eso que la expulsión, en tanto castigo, es una ruptura del estatus del vínculo como referencia social para los individuos.

Primera proposición. Desde la técnica de las “palabras inductoras” hay al menos dos elementos articuladores que se han producido como más significativos, no solo por su repetición, sino por su posibilidad de articulación a otros elementos semánticos: comunidad y castigo. Según estas actitudes y creencias, para los jóvenes, la comunidad ordena, castiga, sanciona; posee reglas y normas, usos y costumbres. Las alusiones a la comunidad y al castigo, adquieren, desde la fenomenología del lenguaje, cierta relevancia por sobre las otras categorías. Ambos términos se constituyen en una referencia asociada a una noción rectora de carácter social.

Segunda proposición. Si partimos de la noción de que el equilibrio constituye el núcleo central de las significaciones, en una primera capa periférica podemos situar, tanto el concepto de “comunidad”, como el de “castigo”; más adelante, en una tercera capa, podemos ir situando otros elementos semánticos, tales como “usos y costumbres”, “delitos”, “azotar”, “llanteo”, etc.; inclusive en una cuarta capa, podemos localizar los conceptos de “robos”, “peleas”, “maltrato”, “abuso sexual”, etc., de modo que podemos construir una topología semántica de conjugaciones entre palabras que se encuentran entre los círculos concéntricos más cercanos al núcleo y aquellas palabras que se alejan de él, y que en su distanciamiento configuran una presencia en la escena de las comunicaciones sociales cotidianas. Hay un uso individual pero también un uso colectivo de estas expresiones, que en su decantación establecen las representaciones y los niveles de sentidos con los que los jóvenes se refieren a la justicia comunitaria, en estos tres municipios.

Tercera proposición. Es desde sus actitudes y creencias, desde sus experiencias subjetivas como lugares topológicos de reserva de contenidos simbólicos, que podemos decir que estos jóvenes tienen la capacidad de discernir los hechos de la realidad en relación a los principios de lo justo o lo injusto, de lo bueno y lo malo, en relación a las sanciones y castigos que la comunidad, como una entidad superior, puede ejercer sobre ellos. Existe, de acuerdo a esta lógica, un articulador de los principios morales que pueden traducirse, llegado el caso, en eso que Mari Lois denomina “racionalidad ética” (2013), que a nuestro modo de ver, no son individuales sino que son las formas de la racionalidad social que permiten, a su vez, ajustar las formas de pensamiento y de los actos a las referencias socialmente construidas. Es decir, lo que las actitudes y creencias nos revelan, lo que sus enunciados y juicios nos muestran, es que los jóvenes están integrados en una lógica y una racionalidad ética de la comunidad, en la medida en que, ante nuestra investigación, no son más que sus relatores.

Cuarta proposición. Las respuestas también pueden fundamentar aquello que ya ha sido identificado por Bazurco y Exeni (cfr. 2012) en su investigación antropológica sobre la justicia comunitaria, y que afirma —en la redundancia de un pleonismo— que “no hay justicia comunitaria sin comunidad”. El articulador de la representación que

los jóvenes han construido, es que la justicia no puede estar dissociada de la comunidad. Pero además, dos tendencias prevalecen:

a) Por una parte, los jóvenes asumen la justicia como una norma o ley vinculada e inseparable del pueblo o de la comunidad. Ya vemos como justicia, comunidad y castigo, van perfilando un conjunto de elementos indisociables. Pero además, la expresión “no hay justicia comunitaria sin comunidad” debe entenderse en el sentido en que la justicia, es una función (f_x) de la comunidad (C), mientras que la comunidad, tiene, como una organización de seres, una tensión subjetiva hacia el principio del equilibrio (Eg). Una fórmula puede sintetizar esta noción en sus términos lógicos:

$$JC = f_x \left(\frac{C}{Eg} \right)$$

b) Por otra parte, en los jóvenes está presente la representación de la justicia vinculada al castigo, con un componente cuyo acento alude además al castigo en tanto físico; hay que aclarar que el hecho de que su representación sobre la justicia comunitaria posea un acento sobre el castigo físico, no implica que ellos estén de acuerdo con que esto sea así. Lo veremos más adelante.

Quinta proposición. Si estas representaciones sociales son compartidas, podemos decir también que las transgresiones y los castigos, en tanto representaciones de los jóvenes, construyen campos en los que se delimita los límites de lo lícito en la comunidad y los límites de lo percibido de la realidad para los jóvenes. Para estos jóvenes son así como suceden las cosas y es así como un acto de justicia es percibido. Del mismo modo, no podemos dejar de pensar que estas asociaciones constituyen, por tanto, las representaciones más estables que a los jóvenes les permite afrontar la vida cotidiana en la familia y en la comunidad.

Sexta proposición. Como consecuencia de lo anterior, y junto con las recreaciones escénicas o dramatizaciones que han sido presentadas en los capítulos anteriores, podemos afirmar que las tendencias que se presentan como actitudes y creencias, en tanto contenidos de la subjetividad individual y social, podrían pasar, de ser una escenificación ficticia a ser una escenificación real, dado el caso, por ejemplo una transgresión real. Es decir, tanto las asociaciones, a partir de las palabras inductoras, como especialmente las escenificaciones, aún desde su carácter de ficción, puede permitírnos esbozar los límites de un índice de predictibilidad que nos otorga el conjunto de datos e interpretaciones aquí establecidos: lo que se dice y se hace en la ficción es posible que pueda establecer en circunstancias similares, una escena real.

Séptima Proposición. Y sin embargo, más allá de esto, se puede decir, que en los jóvenes hay una elección subjetiva. En términos precisamente subjetivos, se entiende que los castigos deben compensar, como en una balanza, la gravedad de una falta. El sentimiento de resarcimiento en la comunidad, es inherente al castigo. Entre la transgresión y el castigo, el sentimiento de resarcimiento no es más que la percepción de vuelta al reposo o al equilibrio que ha sido alterado. Sin embargo, mientras la herencia histórica de los ancestros, en la justicia de la comunidad, incidía sobre el castigo físico y la drasticidad de la aplicación de la pena de muerte —mediante el enterramiento vivo, el linchamiento, la lapidación, el embarrancamiento—, mientras esa era la medida del

resarcimiento, en la percepción actual de los jóvenes, observamos una declinación en la representación que se tiene sobre la drasticidad del castigo físico.

Por otros datos, especialmente de las entrevistas⁵², sabemos que en la percepción de los jóvenes el castigo físico, en realidad les resulta un exceso, les produce impresiones desagradables y hasta de rechazo. Un conjunto de respuestas a las entrevistas, nos hacen notar que en realidad los jóvenes están cada vez más en desacuerdo con el castigo físico; de ahí su preferencia a acudir a la “policía”⁵³, es decir, a las instancias de la justicia ordinaria. De hecho la aplicación de la “pena de muerte”, para ellos no debería existir. Claramente, en la concepción de la justicia comunitaria, más aún en la elección sobre “lo justo”, hay en los jóvenes una atenuación en lado de la balanza en que se depositaba el peso del castigo y su rigor tanático, es decir, cada vez con mayor frecuencia, se viene abandonado el recurso al castigo sobre el cuerpo y a la provocación de la muerte. De hecho hay una omisión en las asociaciones a la palabras inductoras: en ningún momento, aparecen las expresiones en las que históricamente figuraba el “linchamiento”, el quemar vivo, el asesinato o el enterramiento, y es en esto que entendemos que existe un distanciamiento con las prácticas y las representaciones que pudieran tener los padres o los abuelos sobre lo que es la justicia comunitaria. Al respecto, no podemos dejar de advertir que estas transformaciones en la percepción de la justicia, de lo justo y del rigor del castigo, provienen también articuladas a la presencia cada vez más notoria de la estructura jurídica del Estado, junto con una moral y una ética racional occidental.

Octava proposición. A excepción de esta elección subjetiva, no hay un abandono de la “tradición de los abuelos” ni de sus elementos significantes. Sin embargo, observando las respuestas de los jóvenes, vemos que es difícil encontrar una conciencia de la necesidad de un equilibrio, como una necesidad social, como una tensión de lo subjetivo que podría resolverse con el castigo o la sanción. Aunque estos jóvenes pueden escenificar la secuencia de eventos de una transgresión⁵⁴, hasta su resolución con un castigo, su estatuto no plantea —tal como hemos advertido en la población adulta y como se ha establecido en lo que se ha podido observar respecto de la subjetividad de los adultos⁵⁵—, la necesidad social de búsqueda de un equilibrio comunitario. Es tal vez en este punto en que podemos identificar su moratoria social comunitaria, es decir, su responsabilidad como adultos respecto de la comunidad, podrá consistir en el futuro, en poder asumir esta necesidad, la de buscar un equilibrio comunitario.

Novena proposición. Puede percibirse en el discurso de los jóvenes respecto de la justicia comunitaria, la emergencia de un conocimiento jurídico popular, que de no haber sido provocado por los procesos investigativos, hubiese permanecido en el anonimato

52. “Creo que deberían tener mayor sanción para tener más respeto hacia las personas. Mímm, no, sería más antes de prevenir a la persona. Creo que no me parece bien. Que se lo de una sanción, que no sea al maltrato físico a las personas. Darle un linchamiento, yo digo que no me parece bien. Tal vez es el enojo de las personas” (Filemón, 18).

“Me sentía mal. ¿Cómo le van a pegar? ¡Sí! Casi... He llorado siempre. En mí, los dos eran culpables (Laura, 16).

“Que no maltraten así a los rateros, que solo castiguen” (Amalia, 15).

53. “Mínimo sería a la policía, porque ellos también defienden a los derechos. La justicia de la comunidad directamente toman sus decisiones y pueden hacer cualquier cosa; en cambio en la Policía pueden defender tus derechos. [...] Resuelve, mucho depende del que tiene problemas; puede acudir a la Policía o al dirigente. Si acude al dirigente la comunidad arregla, si acude al Policía, la Policía arregla” (David, 19).

54. Véase Castro, cap. V; en esta misma publicación.

55. La práctica misma de la justicia, es en la comunidad, una cuestión de los adultos. Véase Bazurco y Exeni (2012).

de los discursos; es decir, la posibilidad de decir algo, hace que los argumentos, los pensamientos, las ideas, se hagan visibles, y al mismo tiempo que se hacen visibles, se hacen eficaces como parte de la construcción de las representaciones y las prácticas comunitarias; gracias a que se dice, a que se emplea la palabra, se visibiliza el discurso juvenil sobre la justicia. Pero además, a partir de esto nos damos cuenta como las representaciones de los jóvenes pueden formar parte de las prácticas sociales y es en este sentido que “decir es hacer”, es construir las representaciones y las acciones en la comunidad. Pero además, las nociones y conceptos que han emergido mediante el proceso de la investigación, han permitido construir las perspectivas de un sistema cognitivo de nociones que se articulan entre sí formando un campo de conocimiento jurídico popular, con una estructura nosológica de referencias morales que tiene como principal referente a la representación de la comunidad y más allá, al equilibrio.

4. “Para que no lo vuelvas a hacer”: conclusiones sobre la reincidencia

“...surge como un grito del cuerpo que se rebela ante la vista o ante la imaginación de un exceso de crueldades”

Michel Foucault (sobre la atenuación de los suplicios, *Vigilar y castigar*)

Es posible pensar que las actitudes y las creencias de los jóvenes de Morochata, sobre la justicia comunitaria, se estructuran en un nivel, que la filosofía jurídica establece como aquello que pertenece al campo de lo moral, es decir, como el campo de las etapas previas que permite a las sociedades arribar, construir e instituir un sistema de derecho (cfr. Mari Lois, 2013). De otro modo: las actitudes y las creencias de los jóvenes sobre la justicia comunitaria como tal, en tanto expresiones singulares, subjetivas y exteriorizadas en acuerdos y negociaciones semánticas, pertenecen al campo de lo moral. Y por tanto, en la medida en que no adquieren una sistematización y formalización simbólica, podría pensarse que no constituyen como tales un derecho, según la teoría del derecho positivo, sino solo un camino hacia su construcción.

Por supuesto, la diferencia entre ambos discursos, también está en el nivel de institucionalización con que lo subjetivo y singular, tal como constituyen también las actitudes y las creencias, se hace social y por tanto representativo para un conjunto poblacional o una comunidad.

El fondo de la discusión en este punto no puede menos que abordar el campo de lo epistemológico jurídico, es decir, el lugar científico e ideológico desde donde se interpretan las realidades. En este caso, los jóvenes nos plantean quizás el punto nodular de la justicia intercultural: el de la dificultad de los encuentros entre la justicia ordinaria y la justicia indígena originaria campesina. ¿Cuál es este punto? La justicia ordinaria, construye su racionalidad sobre la objetividad, la universalidad y la positividad del derecho, mientras los jóvenes nos vienen demostrando que en la justicia comunitaria, lo subjetivo, forma parte de los procesos de justicia en la comunidad; lo subjetivo es central, como memoria histórica, como creencias, como actitudes, como representación de la comunidad y del equilibrio.

Sin embargo, ya no es posible pensar en que la evolución del pensamiento más elaborado adquiere mayor consistencia en su nivel de racionalidad y por lo tanto en su formalización estructurada en un sistema jurídico que representaría para la civilización, en la linealidad de la concepción evolucionista, un estatus superior de desarrollo consagrado en la institucionalización estatal del derecho positivo, académico y occidental. Siguiendo lo que Sousa Santos (2008) ha denominado *las epistemologías del Sur*, cuya reflexión realiza una revisión y un cuestionamiento a los postulados que habían puesto en la agenda de la discusión científico social, los temas sobre civilización vs. barbarie, sobre cultura vs. naturaleza y sobre modernidad vs. tradición, podemos afirmar, que a diferencia del derecho positivo, la moral es también parte de la convivencia social que permite a su vez la regulación de una convivencia social comunitaria, y no por esto tendría que ser considerada por la ciencia, la racionalidad y la institución de la academia, menos civilizada o primitiva respecto de la justicia occidental. Hay en este punto una necesidad epistemológica de reconocer lo que ha sido ignorado por la ciencia: los sentimientos, las actitudes y las creencias; de aquí la necesidad de una emancipación de lo subjetivo en la teoría del derecho, por lo menos en lo que respecta a la construcción de este perfil que comienza a definirse como un derecho indígena en el contexto de su propia cosmovisión.

No se puede decir, que estas actitudes y creencias respecto de la justicia sean ilegítimas o externas a un proceso de justicia. En la medida en que se presentan como los sentimientos más íntimos de la población juvenil de estas comunidades, consideramos que le otorgan a los actos de justicia, un conjunto de modalidades operativas originales y legítimas. En realidad, las actitudes y creencias de los jóvenes, son el contenido subjetivo de los usos y las costumbres comunitarias, y constituyen los elementos esenciales de la construcción de un derecho propio, que siente y piensa a la vez⁵⁶.

En síntesis, la distinción entre actitudes y creencias, en referencia a las Representaciones Sociales sobre la justicia comunitaria, no solo permite distinguir entre procesos psicosociales cualitativamente diferenciados, sino que permite construir y distinguir los procesos que desde lo subjetivo, singular y por tanto desde el campo de lo moral, permite identificar lógicas de mayor elaboración en las perspectivas de lo objetivo, de lo social y por tanto, de la construcción de un derecho. Los jóvenes se constituyen así en los depositarios contemporáneos de la memoria histórica y colectiva, y del proceso de la construcción de algo que podemos enunciar aquí como un derecho indígena, que podrá formalizarse bajo sus propias características en un futuro cercano.

Este nos parece que es el sentido de la expresión “para que no lo vuelvas a hacer”, en la cual hemos encontrado el paradigma del sentido de la justicia y del castigo comunitario en esta investigación. Constituye una etapa inicial de los motivos psicosociales por los cuales los jóvenes pueden construir los argumentos y las razones para estructurar en su propia subjetividad los elementos institucionales de este derecho indígena.

Desde aquí es posible reflexionar también la finalidad de la justicia: ¿es la de hacer reflexionar? ¿escarmentar? ¿es una venganza, bajo la forma simétrica en la que, por el horror de un delito cometido, se inflige un castigo con un horror similar o mayor? (Foucault, 2002: 101); ¿es excluir? ¿ejemplificar? ¿reformular o rehabilitar?: “Del gran

56. Según Marzana “lo intelectual no existe aislado sino integrado con los procesos afectivos; o sea, ellos piensan con el corazón” (comunicación personal, 2013). “Sentipensante”, diría Fals Borda, quien es retomado por Eduardo Galeano.

libro de Rusche y Kirchheimer —decía Foucault— se puede sacar cierto número de puntos de referencia esenciales. Desprenderse en primer lugar de la ilusión de que la penalidad es ante todo (ya que no exclusivamente) una manera de reprimir los delitos, y que, en este papel, de acuerdo con las formas sociales, con los sistemas políticos o las creencias, puede ser severa o indulgente, dirigida a la expiación o encaminada a obtener una reparación, aplicada a la persecución de los individuos o a la asignación de responsabilidades colectivas” (*ibid.* 25). En otras palabras, el castigo no tiene relación con el delito.

En líneas generales se castiga para que el individuo no vuelva a cometer el delito (“para que no lo vuelvas a hacer”), produce el arrepentimiento para no transgredir las normas de la comunidad, y finalmente para reintegrar al individuo a la comunidad y así su preservar su unidad y equilibrio; en este punto, es posible imaginar una escala de la drasticidad de los castigos y de sus efectos, en la que se puede identificar el castigo moral y las afecciones psicológicas y el dolor subjetivo, como los “efectos más leves”, que producen el arrepentimiento del infractor pasando por la vergüenza, por la expulsión, etc., hasta aquellos castigos físicos que afectan el cuerpo y que inscriben en su anatomía la marca del dolor físico; estos castigos involucran los azotes, el “llanteo”, etc., hasta la pena de muerte, como un grado extremo, lo cual implica la aniquilación definitiva de la persona y del cuerpo físico del condenado. Y si el principio de la aplicación del castigo es correctivo y rehabilitador, la pena de muerte, permite, sin duda, identificar un más allá del dolor y del arrepentimiento. La aplicación de esta medida no supone retorno, no hay lugar para lo correctivo o rehabilitador.

Bibliografía

- Araya, Sandra. 2002. *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Sede Académica, Costa Rica. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Bazurco M.-Exeni J. L. 2012. Historia, Colonia y derecho de los pueblos indígenas. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador. Ed. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Chuquimia E., René. 2012. Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador. Ed. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- De la Fuente, Julia. 2009. Áreas protegidas...¿Para quién? *Representaciones Sociales de la Conservación y las Áreas Protegidas en el Corredor Biológico Amoró-Madidi*. Conservación Internacional Bolivia. La Paz. CEBEM.
- Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. 1ra. Ed. Buenos Aires-Argentina. Siglo XXI Editores.
- Galarza Paz, Galo. 2002. Justicia y derecho en la administración de justicia indígena. Comp: Judith Salgado. En *Justicia indígena: Aportes para un debate*. Quito-Ecuador. Ed. Abya Yala.
- Hernández B.-Hidalgo Ma. Del C. 2009. Actitudes y creencias hacia el medio ambiente. En *Psicología Ambiental*. Juan Ignacio Aragonés y María Américo, compiladores. España. Ed. Psicología Pirámide.
- Mamani, Pablo. 2011. Amir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”. En *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz. CIDES-UMSA. Sapiensa. Oxfam.
- Mari Lois, Juan. 2013. *Filosofía Jurídica*. Cochabamba. Facultad de ciencias jurídicas y políticas. Carrera de Derecho-UMSS.
- Melucci, Alberto. 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia colectiva*. Centro de estudios sociológicos. Cap. 1. México. Ed. El Colegio de México.
- Moya, Luis. 2009. El valor del lenguaje en la epistemología de las ciencias sociales. En *Subversiones N° 1*. IIHCE-UMSS. Cochabamba. Agalma Ediciones.
- Nietzsche, Friedrich W. 1996. *La genealogía de la moral* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Madrid. Alianza Editorial.
- Sousa S. Boaventura. 2012. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador, Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Sousa S. Boaventura. 2008. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz. Ed. Clacso-Cides UMSA-Plural.

Vertientes de la formación del pensamiento moral

Luis Moya Salguero

Introducción

El desarrollo de este apartado pretende discurrir por las lógicas de la construcción de las representaciones sociales de los jóvenes de Piusilla, Morochata y Chinchiri. Estas lógicas están articuladas con algunos procesos sociales que nos interesa abordarlos desde las verbalizaciones de los jóvenes. La hipótesis que desarrollamos, que en cierto modo resulta obvia, es que los jóvenes construyen sus representaciones sobre la justicia comunitaria, a partir de los elementos de su contexto. Pero para ir más allá, nos planteamos la pregunta sobre cómo en realidad sucede todo esto.

El pensamiento moral de los individuos y los grupos procede de una formación social compleja, cultural, simbólica, histórica y discursiva, por tanto, nos interesa identificar esos elementos en la realidad de los enunciados de los jóvenes y explicarlos, para demostrar finalmente que, en lo que respecta a las diversas vertientes de la formación del pensamiento moral, las representaciones son híbridas. Es decir, se construyen desde diversas fuentes y adquieren por tanto distintas facetas difíciles de caracterizar desde una investigación, ya que se estructuran a través de procesos subjetivos y cognitivos que no aparecen en los cuestionarios ni en las estadísticas. Expondremos aquí los procesos que consideramos más significativos. Contando ya con los datos, de lo que se trata, es de reflexionar estas realidades más allá de ellos. Como, por otra parte, podemos ver en la explicación de Mosquera (véase en esta publicación), en estas representaciones híbridas, están además presentes también los sistemas, de la justicia ordinaria y el sistema de la justicia indígena, como dos sistemas que se inscriben en los jóvenes en una dimensión cognitiva.

Desarrollaremos a continuación una explicación sobre la función de algunas vertientes que hemos podido identificar.

1. Los emblemas de la autoridad

Como sucede en las familias tradicionales, la primera referencia de la autoridad está constituida por el padre y la madre, pero en particular, por el padre.

En las comunidades de Piusilla, Morochata y Chinchiri, como lo demuestra Mosquera (en esta misma publicación), el sistema de la justicia indígena parece ser una estructura que se replica en las familias a partir de la autoridad del padre o de la pareja familiar. En esta línea, Galarza (2002: 81.) nos expresa que: “La comunidad inviste como autoridad a determinados miembros de ella, que elige y se remueve libremente, generalmente por consenso, seleccionándolos por la confianza que inspira su probidad, entereza y sabiduría” (cit. por Mosquera, 2012: 128).

Pero la autoridad se manifiesta en acciones cotidianas, en el respeto a las normas, el cumplimiento de deberes, en las restricciones, así como en las llamadas de atención y castigos físicos y a través del “abuencamiento” y el perdón. En realidad es posible decir que una de las formas básicas de regulación que la comunidad ejerce sobre la

conducta de los sujetos, se produce a través de la autoridad paterna; ante su ausencia emerge la figura del hermano mayor, y en otras ocasiones, el padrino. La edad, los años cumplidos, sería, según Mosquera, uno de los referentes de autoridad (*ibid.*). Pero aquel que representa la autoridad en la familia es alguien que procede de modo similar a como proceden las autoridades comunales, es decir, facilitando la participación de sus miembros: “[...] 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” (*ibid.*).

La familia es un elemento de menor complejidad, articulada a la complejidad cultural y social de la comunidad; sin embargo, la estructura de sus valores tiene una continuidad en ambas unidades, donde justamente la noción del equilibrio constituye el principio regulador y el fundamento del ejercicio de la autoridad y también de la aplicación de la justicia.

Una de las principales causas de discusión y de peleas en la pareja familiar es el consumo de alcohol; curiosamente la resolución de los problemas en algunos casos reúne a toda la familia para discutir el problema del mismo modo a como una autoridad reúne a la comunidad:

Muchas veces pues, así, ha sido por la bebida [...]. En la familia, entre todos los hijos, nos reunían, de ahí lo veíamos [...]. Decía de qué no lo volvería a hacer, tampoco no ha habido muchos problemas, según a lo que he visto, tal vez antes hayga (*sic*) habido, digo (Filemón, 18).

Por tanto, nos parece que en las comunidades indígenas, el sistema de justicia se establece nuevamente a través de una unidad formal entre el ejercicio de la búsqueda del equilibrio en lo cotidiano de la dinámica de familia y la dinámica de la comunidad misma. Que sea una unidad formal significa que su estructura está más allá de los individuos y también significa que su estatuto se sitúa como parte de la estructura social. Así, la familia no es más que una pequeña comunidad y la comunidad —como dice Albó (2003, cit. por Mosquera, 2012: 124)—, no es más que una gran familia. De hecho esta continuidad entre una unidad y otra se demuestra en el hecho de que la justicia indígena, es la instancia a la que se acude cuando en la familia no se ha resuelto el conflicto (*ibid.*).

En el escenario de la comunidad, sin embargo, hay una serie de emblemas que forman parte del prestigio de la persona que se hace representante de la autoridad en la comunidad, porque estrictamente hablando, el poder de la autoridad proviene de la comunidad, el poder que representa la autoridad es el de la ley de una colectividad, y el dirigente, el corregidor o el alcalde, son tan solo sus representantes; es decir, su presencia, su imagen, sus semblantes evocan de manera simbólica la presencia y la autoridad de la comunidad⁵⁷. No se trata entonces de las personas, sino de la ley. Es en este punto que disintimos con Bazurco y Exeni (2012) quienes dan a entender que el poder es de la autoridad (cfr. 66-69). No sucede tal cosa, la autoridad no detenta un poder por sí mismo. Pero sí estamos de acuerdo con la forma en que la comunidad enviste de los emblemas, del prestigio y del poder a una autoridad⁵⁸.

57. En el mundo andino “las autoridades que rigen el gobierno comunal son denominadas Mallkus, Kurax Mallkus, Segunda Mayor, Kurakas, Sullka Mallkus, Jilqatas, Caciques, Jilanqus, Justicia Comunal, Tamanis, Qamanis y Secretarios Generales, entre otros. A su vez, en la Amazonia, Chiquitania y el Chaco las autoridades son el Cacique, Capitán (mburuvicha), Secretarios Generales, corregidores y otros” (Bazurco y Exeni, *ob. cit.*)

58. Véase también sobre los atuendos descritos por Sánchez, en esta misma publicación. pg. 117.

Las formas en las que se presentan los aspectos rituales y simbólicos son varias. Desde la vestimenta propia de las autoridades, la cual es parte fundamental de su legitimidad y su poder, lo cual la hace de uso obligatorio, pasando por los elementos de mediación como el *akulliku* (masticado de hojas de coca), la *ch'alla* (acción de compartir con otros y con la Pachamama una bebida generalmente alcohólica), hasta los rezos o consultas a instancias supranaturales. Un referente muy claro es aquel que se vincula con el relacionamiento de la comunidad con su entorno, con la Pachamama o madre tierra (ob. cit., 2012: 115).

Estos emblemas son solidarios de la necesidad de ritualizar los procedimientos en invocaciones a los ancestros y a los espíritus que acudirán a la ceremonia del acto de justicia. La comunidad, las autoridades y el mundo espiritual forman parte del proceso de las deliberaciones. Por tanto, un acto de justicia es también un acto de celebración ritual.

En esta línea, Galarza (2002: 81; cit. por Mosquera, 2012) nos expresa que: “La comunidad enviste como autoridad a determinados miembros de ella, que elige y se remueve libremente, generalmente por consenso, seleccionándolos por la confianza que inspira su probidad, entereza y sabiduría”. En la percepción de los jóvenes tales detalles no habrán de pasar desapercibidos, pues marcan las diferencias entre las personas:

[...] los Alcaldes regionales más o menos, ellos sí se visten diferente. Cuando hay una problema (*sic*), algo así, con su chuspa, con su poncho, con sus chulos nove, así, con su poncho rojo, así (Gustavo, 15).

En ese caso se diferencian en la vestimenta. Se visten con su chicote, con su chuspa, con su sombrero (Filemón, 18).

Los atavíos son los emblemas del prestigio que le ha sido otorgado a un miembro de la comunidad en tanto su probidad va a sostener la representación de la autoridad comunitaria. Las autoridades familiares y comunitarias sostienen así la autoridad moral como una función de la regulación del equilibrio comunitario.

2. La justicia de los abuelos

En la medida en que la justicia indígena se sostiene también sobre la tradición oral transmitida de generación en generación, existe en las representaciones, no solo de los adultos, sino también de los jóvenes, una presencia simbólica de los ancestros. Pero en esta concepción de la justicia indígena ancestral y oral, está también presente, se podría decir, de manera indisociable. Las modalidades del castigo físico como sanción: el “llanteo”, el flagelo con el “chicote”, el colgamiento, el enterramiento vivo, el azote con ortiga, etc.

De nada nos ha de servir aquí idealizar la justicia indígena en una suerte de exaltación de su cultura. No es ese el punto. Como en todas las sociedades, como en todas las prácticas sociales que se desarrollan por fuera de los referentes occidentales, las comunidades indígenas, pueden contener rasgos culturales que bien pueden alejarse de los principios que se han consagrado, para occidente, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, especialmente en la aplicación del castigo físico. Y sin embargo, no se puede decir que la justicia indígena incide únicamente sobre el cuerpo. No es que en el pasado la justicia indígena no haya considerado las sanciones

morales, pero por lo menos su drasticidad estaba probada, sin duda, en su incidencia sobre el cuerpo, mediante la producción del dolor.

En las representaciones de los jóvenes, la manera de nombrar y de referirse a la justicia indígena —esa justicia del pasado, que toma el cuerpo como el lugar del castigo y el resarcimiento— es bajo el denominativo de “la justicia de los abuelos”, aquella cuya ley era, por decir así, drástica e inflexible.

Ese de los antepasados, de los abuelitos... ahora ya no hay tanta fe como antes. Le pagan cuando le roban, le da dinero y la comunidad ya no le dice nada, con eso se pasa así nomás, mientras antes era dice que era todo dar con chicote (Fernando, 16).

El rigor de las sanciones y castigos, que se traducen para los imputados en culpa, vergüenza, humillación, dolor psicológico y físico, etc., tenía su función en la intención de la recuperación del equilibrio comunitario como el ideal sobre el que se sostenía la unidad comunitaria.

Pero además, ha existido una lógica que sostenía socialmente el procedimiento para la aplicación de la justicia indígena. Mosquera (2012), recupera los elementos de este procedimiento como una usanza en el pasado en las comunidades: al que comete un delito, se lo agarra, se lo mete al calabozo, se reúne a la comunidad, se lo cuelga de los pies y se lo ata de las manos para obligarle a declarar, con “castigos y torturas” y con “chicote”. Mosquera afirma que “si no declara, se lo lleva al cerro y se le hace tomar orín con sal y *millu*” [...] (ob. cit.); se les azota con *itaphallu*. Es también frecuente el castigo del *llanteo*, que es un castigo que consiste en que el acusado debe soportar durante horas, el peso de una llanta de camión colgada en su cuello o caminar con ella por las calles del pueblo a la vista de todos. Por ejemplo, uno de los castigos a los que se ha recurrido, cuando los transgresores son varones, consiste en vestirles de pollera; y a las mujeres cortarles el pelo y hacerles caminar semidesnudas por la calle frente a todos los comunarios. El sufrimiento corporal y la vergüenza son los efectos paradigmáticos de la sanción “para que no lo vuelvan a hacer”.

Es posible que en los últimos años, como efecto además de la presencia más sistemática del Estado en las zonas rurales y como efecto de la práctica de la Ley del Deslinde Jurisdiccional, se haya debilitado esa drasticidad y operatividad de la justicia indígena. Si la justicia de los abuelos tenía ese carácter inapelable, su debilitamiento se viene manifestando, en la práctica, por el recurso a las negociaciones y arreglos económicos compensatorios que el transgresor ofrece al damnificado y en la aplicación de castigos morales, los cuales son considerados en muchos casos como insuficientes. El asunto es que esta ley en la percepción de los jóvenes, parece haberse corrompido y parece haber declinado su rigor, y es esta percepción del debilitamiento que aparece en las representaciones de los jóvenes. El rigor de los ancestros es algo que pertenece al pasado.

3. “Autoridades...más mejores”

De acuerdo a cómo venimos construyendo el sincretismo en las representaciones sociales de los jóvenes respecto de la justicia, es evidente que estos jóvenes no se ven

39. Es la roca de sal.

inclinados a confiar en todos los procedimientos de la justicia indígena, especialmente en los casos de asesinatos y violaciones. De hecho hemos visto cómo en el trabajo de Bazarco y Exeni (ob. cit.), en la sistematización de las transgresiones, que estos autores han elaborado, según experiencias investigativas en varias comunidades indígenas campesinas de Bolivia, estos dos delitos no figuran entre las atribuciones de competencia del ejercicio de la justicia indígena. En la información que manejan los jóvenes, está claro que estos delitos pertenecen a la jurisdicción ordinaria:

[...] hay autoridades ya más mejores. Ya no es igual, porque ahora es diferente, antes no había tantas autoridades, no!, ahora ya hay más autoridades, por eso cuando hay una problema a otro lugar van, donde más hacen justicia hay que pasar, porque quieren arreglar en su comunidad (Gustavo, 15).

Gustavo se refiere a que algunos problemas quieren “arreglar” con pagos al damnificado para no cumplir el castigo. Se sabe que en varias ocasiones se ha llegado a negociaciones, especialmente en casos de violación, en los que el agresor transa un monto de dinero con la víctima o la familia de la afectada. Y por supuesto las autoridades, especialmente los policías, son percibidos como “mejores” porque se entiende que no hay con ellos una evasión del castigo, sino que hay más bien un cumplimiento de la pena. Entre otras cosas, estos hechos, parecen haber distorsionado y corrompido el espíritu de la justicia indígena. En el cumplimiento de la pena, lo que se establece es una relación entre el sufrimiento del culpable y un sentimiento de restitución subjetiva; cuanto más sufra el culpable, mayor será la restitución.

En la justicia ordinaria la violación es, por antonomasia, un delito mayor que afecta el orden público, y por tanto, la posibilidad de transar entre el culpable y la víctima, es, por lo menos técnicamente, imposible. Este es el rasgo moral que al parecer los jóvenes vienen asumiendo como influencia de la presencia de la justicia ordinaria y de la moral occidental.

Cuando se pregunta a los jóvenes ¿a quién acudirías, a la policía o la justicia de la comunidad?, ellos responden:

- Mínimo sería a la policía, porque ellos también defienden a los derechos. La justicia de la comunidad directamente toman sus decisiones y pueden hacer cualquier cosa; en cambio en la policía pueden defender tus derechos. [...] Resuelve, mucho depende del que tiene problemas; puede acudir a la policía o al dirigente. Si acude al dirigente la comunidad arregla, si acude al policía la policía arregla.

- Y tú ¿cómo ves quien resuelve más problemas, la comunidad o la policía?

- La comunidad más que todo se ve. [...] Porque dicen que somos entonces afiliados dicen; más que todo, no quieren que acudan a la policía, porque después ya no pueden aceptar la comunidad (David, 19).

- ¿Acudirías más a la justicia comunitaria o a la policía?

- A la policía.

- ¿Por qué?

- Porque si voy a la comunidad a las autoridades he visto que castigan, en cambio la policía hacen pagar. Más que nada eso (Laura, 16).

Un cierto desprestigio de la justicia indígena y una ganancia de prestigio de la justicia ordinaria se deja entrever en estas repuestas. No se trata ni siquiera de la falta de eficiencia de la justicia indígena sino posiblemente de una distorsión que los jóvenes perciben en sus procedimientos y sus finalidades. Pero por otro lado estos jóvenes perciben que los castigos físicos, el linchamiento, el enterrar vivos, quemar a los culpables, son un exceso.

- Creo que deberían tener mayor sanción para tener más respeto hacia las personas

- Tú crees que deberían matar a la persona?

- Mmm, no, sería más antes de prevenir a la persona. Creo que no me parece bien.

- Que se lo de una sanción, que no sea al maltrato físico a las personas. Darle un linchamiento, yo digo que no me parece bien.

- ¿Por qué crees que se dan esos casos de linchamiento?

- Tal vez es el enojo de las personas (Filemón, 18).

- Antes había eso con lo que les castigaban, había rateros una vez por semana rateros de aquí de allá. Le ponían un llanta y le hacían caminar le chicoteaban... creo que antes la gente era más mala... Dos días, tres días, todas de la comunidad se presentaba y al medio le castigaban (Ruth, 16).

- ¿Qué sentías tú cuando la estaban riñendo? O, ¿cómo te sentías?

- Me sentía mal. ¿Cómo le van a pegar?

- ¿Te daba tristeza?

- ¡Sí! Casi... He llorado siempre. En mí, los dos eran culpables (Laura, 16).

Algunos jóvenes no quieren que se maltrate a los que cometen un delito, especialmente las mujeres, piensan que el maltrato es un exceso⁶⁰.

Que no maltraten así a los rateros, que solo castiguen (Arminda, 15).

Preferencia por la policía y rechazo por el castigo físico, hace que los jóvenes tengan una preferencia por la justicia ordinaria. En este punto ya identificamos una diferencia moral, una diferente forma de pensar de los jóvenes respecto de lo que se castiga y cómo se castiga en la justicia indígena.

4. El pacto

Pero la “justicia de los abuelos” es una referencia histórica y también cognitiva, sin la cual los jóvenes no podrían construir sus representaciones sobre la justicia en general, es decir no solo sobre la justicia indígena, sino sobre la justicia comunitaria. Lo que pasa es que estas representaciones sobre “justicia de los abuelos”, es también una presencia simbólica cotidiana en los padres. La confrontación que los jóvenes tienen con la “justicia de los abuelos”, como discurso, está mediatizada a su vez por el discurso de los padres, que son los agentes más cercanos desde donde los jóvenes producen la construcción de sus representaciones. Puede pensarse que los padres, por decir de algún modo, ejercen la función de los guardianes de la ley, de la moral y de los valores. Y uno de los elementos que contribuyen a dotar de prestigio a la familia está provisto por la capacidad de apego de los padres a la tradición ancestral; así, los padres son quienes cuidan el prestigio y el honor de la familia en la comunidad.

⁶⁰ Por otra parte, en la relación a la participación de la mujer en los procesos de justicia indígena, aunque esta está establecida por la tradición a través del *chacha/warmi* en los procesos comunitarios y particularmente en los procesos de justicia, los jóvenes no manifiestan en su discurso una presencia notoria (véase Sánchez E., 2012).

La pregunta para nosotros es: ¿cómo es que los jóvenes comienzan a hablar, asumiéndose, sin darse cuenta, como garantes de esa ley ancestral de la comunidad? Para nosotros, la lógica se establece por la función de los padres, esa función simbólica de ofrecer a los hijos, con su presencia real y cotidiana, con su discurso, en esa función paterna que no es otra que educar, la tradición moral de los abuelos.

Sí, me decían que no haga quedar mal a la familia [...]. Si me orientaban, me aconsejaban [...]. Algunas mamás me reñían también, yo por mi lado les hacía caso también [...] porque hay, así chicos y chicas diferentes, algunos parecieran no tener, alguien como una guía alguien que mmm. [...]. Si, se van también por su lado (Filemón, 18).

[...] me orientan me dicen qué es lo que debo, que no debo ser así, en momentos exagerados, mi hermana es la que es encargada de mi comportamiento [...] mi mamá le dice que me estoy comportando mal [...] me restringen pues, si vuelvo hacerlo, dice que me pega, que me va a pegar, algo así (Filemón, 18).

De este modo, la tradición ancestral, funciona como un pacto moral por el que los hijos que se sujetan a ella, adquieren una deuda, que es el respeto a la tradición moral de los ancestros. Así, ellos mismos, los hijos, se constituyen en garantes de esta ley al mismo tiempo que se someten a ella. Es desde esta posición que es posible reconocer en los padres unos guías, pero también es posible detentar juicios sobre lo bueno, lo malo, lo que se debe, lo que no se debe hacer.

Ah bueno, me dicen que tengo que estudiar, luego que tengo que ser buen muchacho normal, educado, que tengo que respetar a mis padres. Que hay que respetar a la gente, que hay que saludar siempre cuando te encuentras con alguien (Fernando, 16).

Este pacto con los ancestros no es más que el sometimiento individual y en cierto modo voluntario, una renuncia a un conjunto de tendencias, por decir así, anticomunitarias, que cada uno, cada individuo, cada joven asume respecto a la ley y al orden de la comunidad. Éste es si se quiere, el proceso por el cual un individuo se convierte en adulto.

5. El mercado y la comunicación

Debido a las consecuencias de la expansión sin precedentes del mercado y de la comunicación, es evidente que las localidades rurales sostienen actualmente niveles de articulación global, de tal forma que se han difuminado también las fronteras físicas, anunciando así “el fin de la geografía” y la vigencia de la interdependencia económica, social y cultural con el contexto global.

En los jóvenes de Morochata, no es difícil comprobar los diversos grados y formas de adscripción al mercado y a las redes de comunicación; en realidad, además de todas las líneas que se han ido planteado en los párrafos precedentes, como vertientes del pensamiento moral, y que de alguna manera contundente están presentes en la vida cotidiana de los comunarios de Morochata, puede también sostenerse que es el mercado y las redes de comunicación las que dirigen los pensamientos y las acciones de los jóvenes en la vida cotidiana. Si se nos acepta expresar el funcionamiento del mercado como un imperativo de intercambio y de consumo, esa especie de mano invisible que mueve la lógica de la circulación de los productos y define las modalidades

del lazo social, es evidente que su dinámica se ha despersonalizado, ya que no se trata de individuos sino de una dinámica y una lógica estrictamente económica, de objetos que circulan y de números que digitalizan la realidad; se tiene así, la impresión de que el mercado funciona sin las personas. Ante el mercado ya no es posible hablar de esa ilusión de autonomía de los individuos. Especialmente en la sociedad occidental y en los centros urbanos, aunque en menor medida en las zonas rurales, es posible mostrar cómo el mercado impone lo que los individuos deben comprar, lo que deben consumir, lo que deben usar, lo que deben producir, lo que deben estudiar, etc. Pero también, de manera más sutil, puede influir y definir lo que es necesario pensar y como pensar.

Desde esta perspectiva es posible concebir el mercado y todo el aparato mediático discursivo sobre el cual éste ejerce su influencia, como una de las vertientes desde donde los jóvenes construyen sus juicios subjetivos sobre la realidad, sobre los hechos y sobre la justicia. Son los objetos del mercado, los que, a través de los medios de comunicación, la televisión, los celulares, el internet, dirigen a los individuos y su deseo.

Hemos encontrado en los jóvenes de Piusilla, Morochata y Chinchiri, diversos niveles de contacto con los centros urbanos y diversos grados de articulación a la tecnología y al mercado, desde aquellos jóvenes que poseen celulares con los que se comunican con parientes en el exterior, aquellos que manejan internet —porque la presencia de las computadoras en las escuelas de estos municipios son una realidad— hasta jóvenes que no han salido de Piusilla y aún no conocen los centros urbanos como Quillacollo o Cochabamba. Los pensamientos, los valores y las ideas sobre la justicia se introducen en las representaciones de los jóvenes gracias a estos niveles de contacto que se tienen con la tecnología y con el mercado.

6. Construcciones en el contexto de la migración

En la *Teoría de la acción colectiva* (véase Melucci, 1999) existe el planteamiento de que la imagen que uno construye de sí mismo en tanto construcción de la identidad individual y grupal, tiene articulación con lo que se hace; es decir, el límite de las acciones tiene como referente el grupo social.

Hay una lógica que, como hipótesis de trabajo puede permitir explicar cómo la construcción de los valores y la moral que se sustentan en la consistencia de la unidad comunitaria como referencia, tienen lugar en poblaciones rurales como Morochata, entre la modernidad occidental global y la tradicionalidad comunitaria. Sin duda la unidad comunitaria, es decir, cualquier idea sobre una supuesta imagen indisociada, idealizada de la comunidad, no es más que una representación subjetiva de la realidad social; no por esto inoperante, sino más bien efectiva. La realidad social es una abstracción y no tiene en sí misma una consistencia de realidad concreta. Pero el que los pobladores construyan así esta imagen unitaria tiene, por supuesto, efectos en lo cotidiano. ¿Cómo? El fenómeno es el siguiente:

Las comunidades no son entes estáticos y en ellas se desarrollan procesos complejos en dinámicas de equilibrios y desequilibrios. Aquí debemos retomar la percepción de la población y construir a partir de ella la lógica que articula la estructura del funcionamiento comunitario. No es difícil encontrar entre estas percepciones la idea de que “antes”⁶¹, las personas no cometían tantos “errores” ni crímenes y cuando

61. Es difícil situar el límite temporal entre ese antes y el después según la percepción de la población sobre lo que fue y

esto sucedía la justicia indígena operaba sobre los casos con acciones que le devolvían a la convivencia comunitaria un cierto equilibrio, de modo que, no solo resultaba ejemplificador para los individuos, sino que, como medida administrada por los dirigentes de la comunidad, esta justicia, podía ser acatada y respetada por el pueblo. La unidad comunitaria, a través de la práctica oral de sus tradiciones, garantizaba las referencias sobre lo que era “bueno” y “malo”, lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, lo que era justo o no. La modernidad occidental, que se introdujo a los territorios rurales gracias a la expansión de las redes de comunicación, trajo consigo la televisión, el mercado abierto, la moda y las formas de vestirse y ataviarse, los procesos de castellanización, la introducción de géneros musicales foráneos y la tecnología; esta dinámica también tuvo sus efectos a través de los fenómenos de la migración interna y externa, en la que los migrantes, volviendo a su lugar de origen rural, introdujeron elementos culturales foráneos, en la lengua, los valores, en las costumbres, producto de las adquisiciones cognitivas, en las representaciones adquiridas en los países que los habían recibido. De modo que la migración, que debe entenderse como ese flujo de intercambios multilaterales, trajo consigo los rasgos y esquemas cognitivos y de valores, usos y costumbres de otras culturas.

Por otra parte, las principales causas del complejo proceso de migración de los jóvenes de zonas rurales a las ciudades, son, desde hace varios años, los problemas ambientales, las fuertes lluvias o sequías, la degradación de la capacidad agrícola de la tierra que ha producido una población nómada, adulta y juvenil, que viaja continuamente, especialmente al trópico cochabambino; estas familias mantienen sus viviendas en Morochata y las visitan, a lo sumo, una vez al mes. Por otra parte, detrás de las causas de los procesos migratorios familiares y particularmente juveniles, están las dificultades y el elevado costo para transportar los productos agrícolas a los centros urbanos de consumo; y finalmente, una de las causas de la migración, como ya hemos mencionado, están las aspiraciones de los jóvenes de estudiar o trabajar y de articularse a la dinámica fascinante del mercado:

- Cuantas familias hay en tu comunidad?
- Como, tienen como 150, pero unos 6 algo así nomasiá viven.
- Si, viejitos nomasiá son; los jóvenes todos se van a la ciudad, a España, a otros países.

Se ha identificado entre los jóvenes la necesidad de articularse al mercado laboral y a la educación, finalmente como un proceso continuo que se deriva de la cada vez menor valorización de la actividad agrícola.

Todos ellos ya no radican a Morochata, se han venido a Cochabamba, alguna vez, en alguna fiesta se trasladan. Entonces, el pueblo casi queda, hay veces, vacío, están casa con candado; solamente va echarse de menos. Lo que más ha habido invasión es de la gente de las comunidades. Ellos han comprado casas, terrenos y, ahora, ellos mismos están abandonando porque la tierra también se cansa, no hay mucha producción. Antes, una pesada de papa producía hasta ocho o nueve pesadas, ahora, apenas da unos cuatro o cinco. Entonces, por todo eso han emigrado al Chapare y aquí a la ciudad (Prof. Mercado).

lo que se dio luego como un fenómeno diferente. Es posible sin embargo que este cambio que se percibe coincida con los procesos de las últimas olas migracionales desde los años 1995, hacia adelante.

Es posible que ante estos fenómenos, Morochata esté transformando o quizás perdiendo su faceta de identidad agrícola, la cual en el pasado inmediato estaba orientada principalmente a la producción de la papa. En un 4%, según los datos de nuestras entrevistas, los jóvenes estudiantes desean continuar sus estudios en la ciudad (cfr. Delgado, en esta publicación). Esta cifra se incrementa por supuesto entre los bachilleres, con argumentos como el de estudiar en la universidad, trabajar, hacer servicio militar (*ibid.*).

Pero la migración también produce transformaciones en el “yo”, en la percepción de la realidad, de modo que las pequeñas aldeas con familias tradicionales, desde hace algunos años se vienen transformando en localidades articuladas y comunicadas con el mundo y con occidente. Esto confrontó a los habitantes con otra moral y otras costumbres y mitos, con otras formas de vida y otros valores. El aparataje discursivo de la modernidad occidental rompe así con las estructuras simbólicas tradicionales rurales y con la estructura de los usos y las costumbres de los ancestros.

Ya ellos ya han visto otra vida. Sus hijos están estudiando ya en liceos, en escuelas de Quillacollo y en Cochabamba. Muchos no están en el pueblo, hay escases de alumnos (*ibid.*).

Los mismos jóvenes perciben, por ejemplo, que la ciudad, la agitada vida de la ciudad, vuelve a los jóvenes agresivos; la anomia, la desvinculación de los lazos primarios y la desestructuración de las familias, expulsa a los jóvenes a la marginalidad, desde donde conforman pandillas; luego al volver a sus comunidades, replican una serie de conductas propias de estos grupos juveniles que alteran las relaciones en la comunidad.

Si, y algunos, cuando se acaba el colegio, se van a la ciudad, igual que mi persona, no ve; no sé, tal vez se meten a pandillas por ahí con sus amigos y vuelven aquí agresivos; si le fallas en algo es mediante la pelea que quieren agredirse o agredir a otros compañeros (Filemón, 18).

Se percibe que la comunidad se ha ido volviendo peligrosa como efecto de las transformaciones que sufren los jóvenes al confrontarse con la dinámica de las ciudades.

[...] cuando uno está caminando solo y su enemigo estaría caminando con sus compañeros, tiene miedo.

(Cuando uno camina solo) Yo creo que tendría que escaparse porque, una vez ahí arriba, a mi amigo le habían pegado entre cinco; trató de defenderse con su cinturón, pero de cinco creo que, le arrastraron y le pegaron ahí (Filemón, 18).

El impacto de estas confrontaciones y de estos procesos culturales en la subjetividad de los jóvenes, es un fenómeno que aún nos es desconocido y es seguro que resulta necesario estudiarlo con más profundidad. Pero en lo que respecta a la posibilidad de identificar en el contexto de los procesos migratorios, las circunstancias con la que los jóvenes construyen sus pensamientos morales, sus valores y su identidad, encontramos en ellos las fuentes principales para reconocer la composición de estas representaciones que hemos denominado híbridas. Pero no solo son híbridas, sino más bien complejas.

7. Una moral comunitaria: conclusiones

Si para Freud, la genealogía de la maldad, la crueldad, el odio la venganza y la impiedad humana (véase *Más allá del principio del placer*, 1919-1920) se explicaban por la dinámica

del inconsciente y los procesos primarios infantiles, y para Nietzsche la formación de la moral y particularmente la formación de la culpa, se producía, en la historia de occidente, con un fuerte componente subjetivo e individual, contrariamente a estas dos posturas, los procesos para el desarrollo de la moral, los valores, el altruismo, los ideales de la abnegación y la piedad, como construcciones sociales, culturales, como formas del bienestar social, no pueden ser considerados de ninguna manera absolutos o esenciales; estos fenómenos de la subjetividad humana, lo vemos por el enfoque complejo con el que venimos analizando las circunstancias de estos procesos en los jóvenes de Morochata, son más bien construcciones que se desarrollan en los vínculos, en las circunstancias particulares de los procesos comunicativos y relacionales de los individuos en una cultura específica.

Es aquí, donde se hace necesaria una particularización de aquello que concierne a nuestra investigación. Las construcciones morales en las comunidades de Morochata se establecen entre las lógicas de los intercambios culturales de occidente y la tradición ancestral, según tres aspectos articulados: a) por sus agentes: las autoridades familiares y comunitarias, paterna/materna y las autoridades comunitarias; b) por la presencia de los mensajes de los discursos mediáticos, de la modernidad occidental y la tradición oral ancestral comunitaria, en general, y por los valores vinculados a la estructura de la justicia ordinaria y la justicia comunitaria, que en algunos puntos plantea elecciones y preferencias y por tanto cuestionamientos a los usos y las costumbres ancestrales, en lo específico de lo moral y los valores; y c), por los procesos migracionales, cuya complejidad integra a las acciones y a las representaciones, esquemas cognitivos y morales foráneos.

Un ejemplo de esta distinción moral en los jóvenes de Morochata, pero que también está establecida entre los usos y costumbres de toda la comunidad, es la transgresión de la infidelidad. Si en la lógica de la moral andina quechua, en la percepción de los jóvenes de los municipios de Piusilla, Morochata y Chinchiri, por influencia por supuesto de sus padres y de la moral ancestral, la infidelidad es considerada como un delito⁶², que puede, y de hecho debe ser castigado, en la cultura occidental y en particular en la justicia ordinaria boliviana, un acto de infidelidad no es más que un hecho reñido con las buenas costumbres. En la justicia ordinaria, nadie va a la cárcel por este hecho. En nuestra investigación, en lo particular de los casos de Morochata, lo que encontramos es que un individuo, varón o mujer, puede ser severamente y ejemplarmente castigado por un acto de infidelidad.

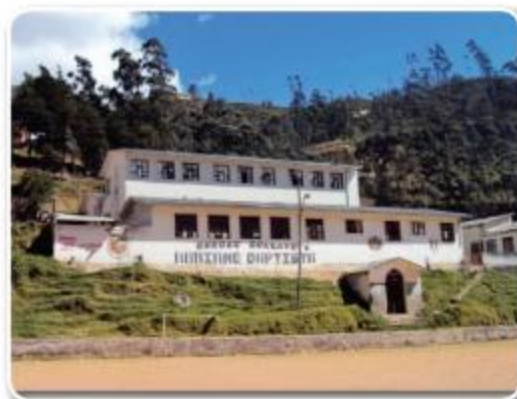
La característica y la diferencia que puede establecerse en esa perspectiva de la moral occidental, es que en la comunidad indígena, el sentimiento del equilibrio, en tanto proceso subjetivo comunitario, es el referente central de las construcciones morales. El equilibrio, se constituye en un bien social intangible.

Bibliografía

- Albó, Xavier. 2012. Justicia indígena en la Bolivia plurinacional. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura Sousa Santos-José Luis Exeni Rodríguez Editores. Quito-Ecuador. Ed. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburg.
- Bazurco M.-Exeni J. L. 2012. Historia, Colonia y derecho de los pueblos indígenas. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador. Ed. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburg.
- Freud, Sigmund. 1919-1920 *Más allá del principio del placer*. Tomo XVIII. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Mamani, Pablo. 2011. Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”. En *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA. La Paz. Sapiensa. Oxfam.
- Melucci, Alberto. 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia colectiva*. Centro de estudios sociológicos. Cap. 1. México. El Colegio de México.
- Mosquera, Marbin. 2012. La autoridad en el sistema jurídico comunitario desde la mirada de los jóvenes de Morochata. En *Revista Subversiones N° 3*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- Moya, Luis. 2012. Construcción y deconstrucción de la identidad en los jóvenes de la Zona Sud. Elementos para pensar una teoría psicología social de la identidad. En *El desafío de ser joven en la Zona Sud*. IIHCE-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- Nietzsche, Friedrich W. 1996. *La genealogía de la moral* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Madrid. Alianza Editorial.
- Sánchez, Mireya. 2012. Mujer Indígena: una aproximación al recorrido histórico de la Justicia Indígena. En *Subversiones N° 3*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- Vila, Pablo. 1996. Identidades narrativas y música. Una primera propuesta para entender sus relaciones, en *Revista Transcultural de Música*. Año 2. En <http://www.sibetrans.com/trans/trans2/vila.htm> (Consultado el 20 de abril de 2008).

62. Véase el Cap. 5 en esta misma publicación.

Unidades educativas de Morochata



La edificación de la UE "Mariano Baptista", de Morochata. | Fotografía Pedro Bascofé.



En medio de sembradíos, se recorta la imponente silueta del edificio de la UE "Gildero Antezana", de Chiviví. | Fotografía Dennis Peñarrieta.



Frontis de la UE "René Barrios", de Píntilla. | Fotografía Dennis Peñarrieta.



Los estudiantes de "Mariano Baptista" escuchan con atención las técnicas que proponen los investigadores. | Fotografía Pedro Bascofé.



Los jóvenes de "Gildero Antezana" escuchan risueños las explicaciones del investigador. | Fotografía Dennis Peñarrieta.



Los estudiantes de "René Barrios" se divierten ante la idea ante su "guiso" teatral. | Fotografía Dennis Peñarrieta.

Selección de imágenes: Castro.

CAPÍTULO 4

De abuelos a nietos: continuidad y tensiones en las representaciones sociales sobre justicia indígena originaria campesina de los jóvenes del municipio de Morochata

Marbin Mosquera Coca

Introducción

El reconocimiento del pluralismo jurídico en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional se presenta como uno de los logros más importantes en el tema legal en los últimos años en nuestro país. Abordar el sistema jurídico desde una visión intercultural es una necesidad latente al considerar los diversos órdenes jurídicos implementados al interior de las comunidades indígenas.

Los avances logrados en el campo jurídico y legal, si bien han visibilizado la vigencia plena de la justicia practicada al interior de las comunidades, también ha puesto en evidencia nuestra falta de comprensión sobre sus características operativas y simbólicas, constituyéndose en un terreno poco explorado en los procesos investigativos. Este elemento viene frenando las posibilidades de interculturalización de los sistemas de administración de justicia.

El problema cobra mayor complejidad cuando asumimos que ninguna práctica social, como en este caso el de justicia indígena, es estática. Las interacciones sociales, en esencia dinámicas, llevan en sí mismas procesos de adaptación y asimilación tanto en las propias prácticas como del sistema de representaciones sociales, es decir, aquella construcción colectiva de significados compartidos por el grupo a través de los cuales se posibilita la convivencia social. Por esta razón, se incursionó en la investigación denominada "Representaciones sociales de la justicia indígena, originario campesina en la población escolar del municipio de Morochata" desarrollada por el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (IIHCE).

La investigación emprendida sobre justicia indígena originario campesina desde la Teoría de las Representaciones Sociales nos ha permitido indagar el conocimiento construido en la subjetividad de los jóvenes, es decir, cómo piensan y organizan el marco normativo y procedimental de la justicia indígena, visibilizado en la identificación del núcleo central y los elementos periféricos que la estructuran (ver cap. 3). Las representaciones sociales no emergen en condiciones neutrales o sobre una *tabula rasa*, su construcción implica también abordar el conocimiento acumulado a lo largo del tiempo sobre la base de una historia colectiva, para dar cuenta sobre su proceso de formación¹.

1. Arzaya hace referencia "al fondo cultural acumulado en la sociedad a lo largo de su historia, y está constituido por creencias ampliamente compartidas, los valores considerados como básicos y las referencias históricas y culturales que conforman la memoria colectiva y la identidad de la propia sociedad" (2002: 33).

En este sentido, el objetivo que guió nuestra labor investigativa y al que se da respuesta en este capítulo fue: "Analizar el fondo cultural acumulado en el grupo a lo largo de su historia familiar y los mecanismos de anclaje y objetivación de la dinámica de las representaciones sociales". Al considerar que nuestra meta nos llevó a indagar las características prácticas de la justicia, las creencias y valores que circulan en el conocimiento del entorno familiar y de los jóvenes, asumimos el tipo de estudio temporal diacrónico, que supone la investigación de un problema en distintas edades o momentos determinados, característica que se adecua a la investigación.

La orientación metodológica de investigación estuvo guiada por el enfoque cualitativo. Para el desarrollo de este capítulo en particular, recuperamos datos empíricos de las técnicas de investigación: relatos de vida, entrevistas en profundidad y dramatizaciones aplicadas durante el trabajo de campo. El relato de vida fue la principal técnica empleada para indagar el conocimiento acumulado en el contexto familiar de los jóvenes. La entendemos como: "la historia de una vida tal y como la persona que la ha vivido la cuenta" (Pujadas, 1992 en Rodríguez y Gil 1996: 57). Esta técnica nos permitió recoger información sobre las experiencias y conocimientos acumulados en el entorno familiar de los jóvenes alrededor del tema de justicia indígena y determinar si estas tienen continuidad o están en proceso de transformarse en el sistema socio - cognitivo de la población joven.

Para el recojo de datos a través de la aplicación de relatos de vida, se decidió involucrar a los jóvenes, ya que desde un inicio nos planteamos asumirlos como principales actores sociales de la presente investigación. Asimismo, como estrategia metodológica, se capacitó a los jóvenes sobre las características y procedimientos metodológicos (desarrollo de la entrevista, el registro y reporte) a través de talleres *in situ*.

Durante los talleres, se hicieron ejercicios prácticos en aula como simulacros de entrevistas y adiestramiento en el registro de la información. Se priorizó la toma de notas en cuadernos de campo; sin embargo, se dejó abierta la posibilidad de registro siguiendo procedimientos mecánicos como el uso de grabadoras o celulares. Con la finalidad de lograr una mayor participación de los jóvenes, incorporamos la actividad como parte del proceso de enseñanza y aprendizaje de los estudiantes en las materias de Historia y Lenguaje, de tal forma que su ejecución, en parte, involucró el apoyo y seguimiento de profesores y directores.

La población familiar a la que los jóvenes entrevistaron para los relatos de vida tuvo un alcance de dos grupos generacionales. El primero conformado por edades de 60 a 70 años, y el segundo por edades de 30 a 50 años. El conocimiento expresado por esta población nos permitió identificar las creencias, prácticas y valores que caracterizó la aplicación de justicia indígena originaria campesina en el contexto temporal y social particular a cada grupo.

Por otro lado, las entrevistas en profundidad fueron aplicadas a la población joven. Esto nos permitió identificar, en la memoria y experiencia subjetiva de los mismos, las prácticas de justicia, las normas, sanciones, valores y creencias alrededor del tema. La información obtenida posibilitó la comparación y contraste de los conocimientos y prácticas de la jurisdicción indígena recreadas en la memoria de los jóvenes con lo expresado en el entorno familiar, a partir de lo cual se obtuvo como resultado los conocimientos latentes alrededor del tema, es decir, la continuidad y tensiones

exteriorizadas en las representaciones sociales de la justicia indígena en el sistema cognitivo de los jóvenes transmitidos a nivel generacional.

Las dramatizaciones implicaron poner en escena casos cotidianos que son atendidos por la justicia en la comunidad como el robo, la infidelidad, el asesinato, entre otros, a los cuales los jóvenes tenían que dar una solución. Para su ejecución, la elección de actores, las escenas (presentación del problema, desenlace y conclusión), los diálogos y la lengua a usar, fue asumida por los estudiantes. Nuestra intervención se limitó a hacerles entrega de unas pautas expresadas en narraciones breves de los casos, que sirvan como detonante para su creatividad, y a registrar luego la información brindada a través de su dramatización espontánea e improvisada.

Mediante esta experiencia se pudo visibilizar el conocimiento de sentido común sobre el marco normativo de la justicia indígena en el sistema cognitivo de los jóvenes, teniendo en cuenta que la teatralización no es un reflejo mecánico de la actuación social, sino que involucra activar una compleja red de conocimientos y prácticas individuales y colectivas adquiridos al interior del grupo.

Con la finalidad de hacer comprensibles los hallazgos encontrados, la estructura del trabajo está dividida en cuatro ejes temáticos siguiendo un criterio longitudinal a nivel temporal que implicó situar las representaciones sociales de la justicia experimentada por la población familiar para luego acercarnos a su situación actual desde el conocimiento expresado por los jóvenes. En el primero, se presenta las creencias del contexto familiar de los jóvenes sobre la justicia vivenciada al interior de las condiciones sociales y discursivas que caracterizaron al sistema hacendal y la Revolución del 52; además, exploramos en el sistema cognitivo de los jóvenes si éstas tienen continuidad.

En el segundo eje temático, analizamos las valoraciones que los jóvenes expresan sobre la justicia aplicada en el tiempo de sus abuelos y a la implementada en la actualidad. Estas valoraciones visibilizan el tratamiento de la justicia desde la cosmovisión andina, a través del principio de comunidad y el respeto, así como una adaptación y resignificación de prácticas jurídicas por los contactos interculturales.

El tercer eje temático aborda en particular el castigo. Este tema en la coyuntura actual, por las diversas interpretaciones, se ha convertido en polémico y de debate, por tanto, lo que presentamos refleja la construcción simbólica y de significados que atribuyen los jóvenes a tal práctica.

El último, bajo el subtítulo de "principios orientadores de la justicia comunitaria" analizamos, desde el conocimiento de los familiares y de los jóvenes, cómo a lo largo del tiempo los actores, los problemas y las sanciones al interior de la jurisdicción indígena se han ido adaptando a las nuevas condiciones de vida.

1. Construcción de una conciencia social acerca de la justicia indígena originaria campesina en Morochata

Interesaba, para la presente investigación, escudriñar la valoración que se hacía de la "Justicia Indígena" en diferentes momentos históricos y a través de los propios protagonistas, quienes entretejen creencias configuradas intersubjetivamente en el entorno familiar y que llegan en la actualidad hasta los jóvenes. A esto llamaremos "campo de representación".

El campo de representación, como menciona Araya se “refiere a la ordenación, a la jerarquización de los elementos que configuran el contenido de la representación social. Se trata concretamente del tipo de organización interna que adoptan esos elementos cuando quedan integrados en la representación [...]. En suma, constituye el conjunto de actitudes, opiniones, imágenes, creencias, vivencias y valores presentes en una misma representación social” (2002: 41). Las creencias forman parte del campo de representación en la Teoría de las Representaciones Sociales; podemos conceptualizarlas como “proposiciones simples, conscientes o inconscientes, inferidas de lo que las personas dicen o hacen” (Rokeach, 1991; en Araya, 2002: 44). Asimismo, una creencia está constituida por su contenido que permite describir el objeto como verdadero o falso, evaluarlo como bueno o malo y justificar nuestras acciones.

A partir del análisis de datos realizado a la información obtenida, advertimos que cuando los jóvenes evalúan y explican el marco normativo de la jurisdicción indígena desde las representaciones sociales que tienen —producto de sus conversaciones, así sean difusas y poco concretizadas, con sus abuelos y padres—, exteriorizan en su conocimiento la realidad social e histórica vivenciada por el contexto familiar. Esta realidad se manifiesta en sus explicaciones y las orientaciones de su conducta.

1.1. El tiempo de los “patrones”: la (in)justicia “hacendal”

Con la finalidad de evitar ambigüedades sobre los términos que manejamos en nuestro análisis, consideramos necesario diferenciar qué entendemos por “justicia hacendal” y “sistema hacendal”. El primer término lo utilizamos como una categoría conceptual cuyo contenido alude particularmente a la justicia aplicada por los terratenientes que, si bien es respaldado por el marco jurídico del Estado, en esencia no guarda plena correspondencia con la justicia ordinaria ni la justicia comunitaria, adquiriendo su propia autonomía. Sobre el tema, Sánchez² hace un acercamiento a las particulares de la justicia aplicada por los terratenientes valorándola como una actividad implacable, además de ser apoyada por el ejército. Por otro lado, el uso conceptual del segundo vocablo hace referencia al tejido sociopolítico caracterizado por el despojo de tierras a las comunidades aymaras y quechuas en el periodo republicano. Este escenario se constituye en el contexto sociopolítico que tocó vivir al contexto familiar de los jóvenes, momento en el que emerge el significado de inflexibilidad a la justicia hacendal.

Tras haber realizado las aclaraciones conceptuales, empezamos nuestro análisis con el significado de inflexibilidad arrogado a la justicia “hacendal”. Al estar ligada a las características ideológicas, políticas y a las relaciones sociales imperantes en el sistema hacendal durante la República, nos vemos en la necesidad de contextualizar, de manera breve, la situación de los indígenas en ese momento histórico.

El contexto social en el que Bolivia nace como una república libre e independiente estuvo marcado por la continuidad del pensamiento colonial racista. En el imaginario colectivo se estigmatiza la figura del indio en condición de inferioridad, de servidumbre sobre la tierra y de esclavitud en las minas, como menciona Antezana: “La dominación oligárquica tiñe con sus ecos y restos coloniales los procesos de constitución, sobre todo,

2. “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 y fincas la justicia implacable ejercida por los terratenientes mediante su propia guardia privada o con el apoyo del ejército que acudían 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” (Sánchez, 2012: 44).

estatal en Bolivia. Y no es un mero factor “externo” sino, en rigor, un fuerte sedimento histórico en el hacer social de este país” (2012: 119). Aunque la participación de los indígenas fue activa para el logro de la independencia, el nuevo Estado no reconoció la base social que posibilitó su emergencia. Chuquimia nos aclara: “Por eso el estado boliviano y su constitucionalismo nacieron sin una conciencia nacional, ignorando o en su caso excluyendo la dignidad de dicha base social, creyendo que el imaginario de la naciente conciencia nacional de unos cuantos libertadores e independentistas conformaba un poder legítimo” (2012: 179).

Tanto el poder como la conducción del Estado fueron asumidos por un sector social minoritario dominante, relegando el derecho de los otros como el de los pueblos indígenas. En este contexto social “Se impuso la oligarquía y el señorialismo, en cuyo sector se concentraba la mayor parte de la riqueza minera y el trabajo de servidumbre de las comunidades” (Chuquimia, 2012: 177). La jerarquización social construida bajo el poder económico, así como los estereotipos de inferioridad a la condición de “indio”, posicionaron la reproducción social marcada por privilegios otorgados a la clase oligárquica dominante.

El sistema “hacendal” mantuvo la continuidad organizacional como herencia operativa de la estructura social y económica de la Colonia. Los estereotipos anclados en la jerarquización racial y religiosa, alrededor de la representación del terrateniente, se constituyen en medios justificadores de dominación y sub-alteridad de los pueblos indígenas, con elementos racistas:

Esta jerarquización racial y religiosa permite a los terratenientes producir un discurso que define la división social desde un *en-si* biológico y cultural. Los indígenas, como se puede deducir, por ser parte de otra raza y poseer otra religiosidad, son descalificados hasta en su condición humana, de ahí que los indios sean llamados “naturales” (seres no culturales) en contraposición a cristianos (Chuquimia, 2012: 176).

En este contexto, las políticas aplicadas buscaron mecanismos legales que viabilicen el ejercicio del poder y la desaparición de las comunidades indígenas, entre ellas: “Una de las políticas que buscó destruir a las comunidades fue la Ley de Exvinculación de tierras, que propugnaba la extinción de las comunidades lo que condujo a la expansión del latifundio desde los años 1870-80 en gran parte del altiplano, convirtiendo en peones y pongos a los habitantes de los *ayllus* de los andes bolivianos, privando del derecho de propiedad y posesión de la tierra, incluso aunque tuvieran títulos coloniales comprados con oro y plata, siendo que la tierra es la base de la reproducción cultural y fuente de vida.” Chuquimia (*ibid.*). Como podemos advertir, el tema de tierra fue y sigue siendo un punto conflictivo aún no resuelto. El despojo de tierras a las comunidades quechuas y aymaras en el periodo republicano produjo la emergencia de levantamientos subversivos de los indígenas en contra del sistema hacendal, por ejemplo, el liderado por Pablo Zárate Willka en 1899, cuyo objetivo fue restituir las tierras y llegar al poder con un gobierno indígena (cfr. Chuquimia, 2012: 179).

Durante este tiempo, la justicia comunitaria fue invisibilizada por la implementación de un marco jurídico estatal, cuyas leyes estaban orientadas a garantizar y reproducir los privilegios otorgados a los grupos dominantes, así como la enajenación de tierras y las condiciones laborales de pongos. Bazurco y Exeni expresan: “Si analizamos cómo

se ha conformado el sistema oficial de administración de justicia se evidencia que, a lo largo de la historia, ha coexistido y se ha superpuesto a los sistemas indígenas de administración de justicia. Este proceso ha transcurrido en un contexto de dominación y desigualdad, en el que el Estado, colonial primero y republicano después, construyó una cartografía abismal de la justicia” (2012: 134).

Las características sociopolíticas descritas, en las que los familiares de los jóvenes se ven inmersos, se constituyen en la práctica social experimentada durante ese tiempo. Podemos considerarla como la manifestación de una realidad objetiva, que a su vez desencadena la construcción de significados sociales resultante de las actividades simbólicas desarrolladas por las personas y se materializan en representaciones de esa realidad. A al respecto, Araya explica que “la realidad *tal y como es*, está parcialmente determinada por la realidad *tal y como es* para las personas. Ello significa que, en cierta medida, la realidad pasa a ser el resultado —o el producto— de la construcción subjetiva que de la misma realizan las personas” (2002: 5). Las representaciones sociales, entendidas como sistemas de valoraciones a través de los cuales se percibe el mundo, están ligadas a las prácticas sociales experimentadas en tiempos determinados. Un claro ejemplo de interdependencia entre práctica social y representaciones sociales lo advertimos en la significación de inflexibilidad a la justicia aplicada por el patrón:

Antes era una justicia bruta. No le favorecía a la gente del campo. Opresión a los pobres. El patrón dominaba Piusilla (Teodosio, 75 años, en Gonzalo, 17 años).

Antes no se decía nada cuando te pegaban los rateros. Te mataban y el patrón no decía nada. Delitos frecuentes la muerte. Era gusto del patrón. Lo votaban a un río Chicharrón Mayu (Apolinar, 72 años, en Alex Zambrana, 6to curso).

(Relatos de vida, 2012)

Desde la mirada del contexto familiar, la justicia respondía a las necesidades y demandas del patrón dejando al pueblo expuesto a diferentes agresiones tanto externas como internas, sin la posibilidad de defensa o juzgamiento. La posición social de servidumbre a la cual fueron sometidos los indígenas en el sistema “hacendal”, así como la aplicación de políticas estatales orientadas a la desarticulación de las comunidades indígenas, limitó la práctica de justicia indígena, por tanto, se evidencia su ausencia en el sistema normativo de ese momento. La justicia, a la que se atribuye una valoración de inflexibilidad es la implementada por el patrón, actor social que se constituye en el referente operativo de la justicia hacendal. Cabe remarcar que todo lo expresado por el contexto familiar de los jóvenes alude a la justicia del patrón y no a la ejercida por la comunidad, dejándonos con muchos vacíos sobre su situación en el sistema hacendal.

Sin embargo, para nuestros sujetos de estudio, la implementación del marco normativo indígena había sido recuperada después de la Revolución de 1952, momento en el que se da inicio al resquebrajamiento del sistema hacendal.

1.2. Visibilización operativa de la justicia indígena

La exploración de las representaciones sociales en la memoria del contexto familiar de los jóvenes nos revela el desconocimiento de la justicia comunitaria dentro el sistema hacendal, pero aparece como vigente y fortalecida tras los hechos históricos de la Revolución del 52, aspecto que nos llama la atención y que pretendemos analizar

en este punto. Para ello, primeramente, nos sumergiremos en el contexto social que caracterizó ese momento histórico y luego trataremos de hallar sentido a los datos encontrados acudiendo al marco interpretativo que nos proporciona la Teoría de las Representaciones Sociales.

La Revolución de 1952 en nuestro país tuvo un impacto muy fuerte en toda la estructura política y social al incorporarse diferentes cambios, entre ellos menciona Chuquimia: “En este año se inicia la democracia populista producto de la revolución iniciada por el partido político denominado Movimiento Nacionalista Revolucionario, junto a los campesinos y obreros, permitiendo romper en parte el orden oligárquico, pero sin solucionar ni comprender el problema de la exclusión de los pueblos indígenas” (2012: 182). Las conquistas más importantes fueron el voto universal, el acceso de los indígenas a la educación, el inicio de la nacionalización de minas y, en materia de tierras, se dio paso a la ruptura del orden oligárquico a través de la Ley de Reforma Agraria de 1953, cuyo objetivo estaba orientado a restituir la tierra a los indígenas, pero desde una lógica civilizatoria de propiedad individual ante derechos que eran colectivos (cfr. Chuquimia, 2012: 182).

La Revolución del 52 se presenta como el tiempo donde la justicia indígena habría cobrado vitalidad por su reactivación funcional en el espacio comunitario, así lo comentan los participantes: “Después del patrón, el pueblo se organizó en mesas directivas. Corregidor y alcaldes comunales se hicieron cargo” (Rosenda Vargas, 69 años, en Vanesa García, 6to curso). “La aparición de la justicia comunitaria fue después de la Reforma Agraria. La gente del campo tuvo sus propios derechos, formaron sindicatos, surgió la mesa directiva. Las autoridades fueron nombradas democráticamente” (Teodosio Ruiz, 75 años, en Elmer Ruiz, 6to curso).

Estas afirmaciones expresadas en el discurso de la población familiar se presentan contradictorias a las formuladas sobre los orígenes de la justicia indígena, donde se asevera que tal sistema “existe mucho antes que se conformara el Estado boliviano [...] Antes de la colonia los pueblos indígenas habitaban y eran dueños del territorio boliviano tanto en el altiplano y valles (aymaras, quechuas y urus) como en las tierras bajas y llanos (shimane, ayoreos, yuquis, etc.), cada uno de estos pueblos poseía su propio “derecho autóctono” su propio sistema jurídico” (Defensor del Pueblo, 2008: 5). Si el sistema jurídico de los pueblos indígenas, originario campesinos existía mucho antes de la Colonia y además pervive en la actualidad, nos lleva a cuestionarnos: ¿por qué en la memoria del contexto familiar de los jóvenes no se reconoce la continuidad de la justicia indígena al interior del sistema hacendal? La respuesta a la pregunta planteada puede ser explicada desde las condiciones de producción de las representaciones sociales.

La contradicción expuesta nos lleva a un análisis del significado más que a la estructura de la representación social. La significación se constituye en: “Uno de los componentes fundamentales de la representación. Y ésta es determinada doblemente por efectos del contexto (cfr. Abric, 1994: 14). El doble efecto al que Abric hace referencia es al producido por el contexto social y discursivo. Ambas dimensiones tienen que ver con las condiciones de producción de las representaciones sociales.

El contexto social e ideológico caracterizado por la discriminación racial ubica a la población indígena en la base de la pirámide social dentro el sistema hacendal y, por

tanto, deslegítima e inválida la práctica de justicia indígena relegándola a operar en la clandestinidad. La invisibilización de la jurisdicción indígena en su dimensión contextual implica también una reducción de la producción discursiva que haga referencia a la misma, posibilitando de esta forma, el reconocimiento a la justicia aplicada por el patrón y no a la de la comunidad. Este vacío se explica también al considerar que la formación de las representaciones sociales tiene como fuentes de construcción tanto la información como las prácticas sociales que circulan en la vida cotidiana del grupo, elementos que aparecen ausentes durante el sistema hacendal.

La clandestinidad de la justicia indígena originaria campesina en las dimensiones contextuales y discursivas mermaron las condiciones operativas y simbólicas para que aparezca inserta en el sistema cognitivo del contexto familiar de los jóvenes. En el conocimiento de sentido común se refleja el reconocimiento del marco jurídico impuesto y legalizado por el Estado e invisibiliza la justicia de la comunidad. Se presentan como condiciones de formación de las representaciones sociales no solamente el desarrollo de la práctica en sí —aspecto que en alguna medida tuvo continuidad— sino también se hace indispensable que en las interacciones sociales y en los procesos comunicativos que den cuenta de tal práctica, ya que solamente a través de la comunicación se posibilita la producción de sentidos, componente que es restringido para significar a la justicia indígena en el sistema hacendal.

Otro elemento de análisis que ponemos a consideración es la situación legal y clandestina de la justicia indígena. Si comparamos estos aspectos, entre las condiciones jurídicas de la Colonia y las del sistema hacendal, encontramos una diferencia sustancial; mientras que en la Colonia se reconoce de manera parcial a las autoridades, las normas y procedimientos (sistema jurídico) de los pueblos indígenas, para resolver conflictos al interior de sus comunidades (cfr. Defensor del Pueblo, 2008: 7), en el sistema hacendal se impone un solo marco jurídico válido para todos que anula a los demás. Esta situación nos lleva a preguntarnos ¿cómo incidió la negación o el reconocimiento de las prácticas en la construcción de las representaciones sociales? Al respecto, Abric nos aclara que “Los elementos de una representación pueden ser activados o no en un contexto dado, y tener contradicciones aparentes, los componentes “extraños” de la representación, pueden estar ligados directamente a sus efectos del contexto (1994: 15). Se explica entonces que las condiciones de legalidad o clandestinidad de una práctica en un momento determinado tienen efectos en la construcción de la representación social y se visibiliza en el reconocimiento o no de tal práctica.

En todo caso, la desarticulación práctica y discursiva de la justicia indígena rompe el proceso natural que sigue la construcción de las representaciones sociales, consolidando un conocimiento que no es objetivado ni anclado, es decir, no se generan las condiciones que permitan materializar los conceptos relativos a la justicia indígena en la experiencia de la población, ni tampoco se la instrumentaliza o cobra funcionalidad en las interacciones sociales.

Los sistemas de convivencia social, en sus dimensiones contextuales y discursivas determinan la formación de las representaciones sociales, sin embargo, no es posible evitar la formación de significados sociales por ser realizaciones de la colectividad viabilizados por la convivencia social y comunicativa, por ello, nuestra población de estudio, al momento de hacer referencia a la justicia de ese tiempo, también exterioriza sus sentimientos.

1.3. Evocaciones al tiempo de la justicia hacendal

Las experiencias atravesadas en los periodos temporales que tocó vivir al contexto familiar de los jóvenes son recuperadas, en el momento actual, a través de sus valoraciones y evocaciones de tipo sentimental y actitudinal. La justicia indígena no fue reconocida en el tiempo de la hacienda; además, después de los hechos del 52, la justicia es representada como una experiencia inflexible y severa por la dureza de los castigos. Por tanto, emergen actitudes de temor ante tal práctica. Los siguientes testimonios ejemplifican lo afirmado:

La justicia comunitaria antes la gente no podía soportar. Tenían mucho miedo. Las víctimas eran castigados de manera brutal, salvajismo. En esa época hubo miedo a la justicia comunitaria de Piusilla, era la más respetada (Federico Buendía, 65 años, en Yesica Buendía, 6to curso).

Antes eran muy rígidas las normas de la comunidad (Ernesto Pérez, 67 años, en Rebeca Pérez, 6to curso)

La justicia era horrorosa. Había mucho castigo y vestían de pollera (caminar) a los varones (Eulogia, 48 años, en María Inés García, 5to curso).

La justicia era pegarle hasta matar, quemarlo vivo, enterrarlo vivo (Juana Rivas, 45 años, en Hilda Ojalora, 6to curso).

Antes era una justicia brutal (Teodosio Ruiz, 75 años, en Elmer Ruiz, 6to curso).

(Relatos de vida, 2012)

Los procesos de aplicación de justicia indígena originaria campesina se objetivan alrededor del significado colectivo de inflexibilidad. La dureza y severidad en los castigos aplicados a los infractores de las normas comunales viabilizan la aparición de actitudes representadas en el temor colectivo, perspectiva establecida por el grupo. Estas características, en palabras de Abric, constituyen “la visión del mundo que los individuos o grupos llevan en sí y utilizan para actuar o tomar posición” (1994: 11). Así, la visión de nuestros sujetos de estudio respecto a la justicia, en primera instancia dentro el sistema hacendal y después en la Revolución del 52, se materializa al adjetivarla como práctica “brutal, salvaje, horrorosa” que, además, podía derivar a la muerte. En el imaginario grupal, esto se evidencia en la emergencia de una situación de vida guiada por actitudes de temor.

Estos hallazgos nos generaron diversas interrogantes sobre la situación del marco jurídico indígena, entre ellas: ¿Cómo influyó el régimen normativo “hacendal” aplicado por los patrones en la justicia indígena después de la Revolución del 52?, ¿cómo influyó el régimen normativo “hacendal” que quedó como resabio después de la Revolución del 52 en la justicia indígena?, ¿qué elementos procedimentales y prácticos se incorporaron en la jurisdicción indígena producto del contacto y vivencia en la normativa patronal? Los contactos interculturales son fuentes primarias de adaptación, innovación y transformación tanto de significados como prácticas sociales. En este caso, si bien no contamos con suficientes datos para responder las preguntas planteadas, podemos inferir algunos puntos.

Las normas de regulación de la conducta en la justicia hacendal fueron, sin duda, rígidas. Los castigos aplicados a los sujetos transgresores de las leyes impuestas por

el grupo oligárquico minoritario pero dominante se caracterizaron por ser prácticas de tortura muy duras, cuyo objetivo estaba orientado a mantener y reproducir las relaciones de poder.

En este contexto, la justicia indígena originaria campesina, aunque no desapareció, su funcionalidad práctica fue restringida principalmente en dos aspectos que consideramos claves: uno a nivel estructural y el otro a nivel cultural. En lo estructural, se sustituye el sistema organizativo del *ayllu*, propio de las comunidades indígenas, por el sistema hacendal, instancia donde la figura del patrón adquiere legalidad en la aplicación de justicia, elemento que fragmenta la estructura jurídica indígena. En lo cultural, el componente principal que mermó la funcionalidad de la justicia originaria campesina fue el despojo de sus tierras. La tierra, desde la visión andina, es la base de la reproducción sociocultural, política y fuente de vida. La ausencia del elemento tierra produjo una ruptura en el equilibrio de convivencia social, y, por tanto, un vacío para la continuidad de la justicia indígena originaria campesina.

La ausencia del territorio como medio posibilitador de la reproducción social limitó la práctica de justicia local. A ello se articula también la presencia de la autoridad ejercida por el patrón en la misma comunidad. Es decir, se identificaba física y simbólicamente, *in situ*, la figura de autoridad para el ejercicio del poder y regulación de la conducta de los indígenas, a diferencia de lo que sucede en nuestro tiempo, donde el Estado tiene poca representación legal y autoridad normativa en zonas rurales.

La Revolución del 52 provocó un cambio brusco y rápido en la forma de vida de las comunidades. La regulación de la conducta antes controlada por la figura de autoridad del patrón deja un vacío normativo para la convivencia social, problema que es atendido con la recuperación de prácticas jurídicas de la justicia hacendal. Esto explica por qué en el entorno familiar de los jóvenes circula la creencia de una justicia indígena inflexible y actitudes de temor hacia su práctica.

En el caso de la generación joven, se evidencia el reconocimiento de la inflexibilidad y severidad que tenía la justicia vivenciada por el entorno familiar:

- ¿En qué crees que ha cambiado la aplicación de la justicia comunitaria actualmente de hace tiempo?
- Antes dicen que castigaban más y ahora menos (Fernando, 16 años).
- ¿Qué aspectos de la justicia comunitaria tú crees que debemos recuperar?
- Ése de los antepasados de los abuelitos.
- ¿Qué más?, ¿Qué debemos recuperar?
- Lo que antes era el castigo (Amalia, 15 años).

El conocimiento expresado por los jóvenes sobre justicia indígena originaria campesina exhibe el contenido de severidad en la aplicación de castigos en el tiempo que tocó vivir a la familia. No obstante, en la actualidad, esta práctica habría reducido su rigor: "Antes dicen que castigaban más y ahora menos" (Fernando, 16 años). El rigor del castigo queda objetivado en la representación social de los jóvenes al formar parte de su fondo cultural acumulado, producto de la transmisión intergeneracional. Asimismo, podemos considerarlo como un conocimiento anclado en la vida comunitaria, porque el castigo se presenta como una práctica en continuidad aplicada en la actualidad y que además, para los jóvenes, debe ser recuperada.

1.4. Nostalgia paradójica de la severidad de las sanciones

Producto de las transformaciones culturales que se dan al interior de las sociedades, las valoraciones que en un tiempo determinado se hacen a una práctica pueden ser trasfiguradas en otro tiempo. En el caso de la representación de la justicia, lo que llama la atención es que los jóvenes atribuyen una valoración positiva a la justicia aplicada en la época de los abuelos, considerando incluso que debería ser recuperada: "Lo que antes era el castigo" (Amalia, 15 años). En tanto que, para el entorno familiar, esa práctica es juzgada negativamente por la severidad e inflexibilidad de la justicia, como lo expresa un abuelo: "Antes era una justicia brutal" (Teodosio, 75 años, en Elmer Ruíz, 6to. curso).

Las valoraciones negativas y positivas del entorno familiar y de los jóvenes a la justicia indígena originaria campesina evidencian las transformaciones que presentan las representaciones sociales influidas por las condiciones de vida que caracterizan a un momento determinado. Estos cambios son producto de la aparición de nuevos elementos de comparación cognitiva que ingresan tanto en la práctica como en la interpretación de la realidad.

La demanda de recuperación de la justicia comunitaria aplicada en la época de los abuelos, expresada por los jóvenes, es dada por el surgimiento de actitudes de desconfianza a dicha práctica, lo cual se constituye en detonante para empezar a ser cuestionada.

2. La valoración de los jóvenes hacia la justicia indígena originaria campesina

Para el estudio en particular, también interesaba indagar sobre las valoraciones que los jóvenes atribuyen a la justicia indígena originaria campesina. Al realizar el proceso de análisis de los datos, nos damos cuenta cómo estas valoraciones pueden expresarse de forma explícita o implícita, como un conocimiento inconsciente o consiente y que, en definitiva, entre ambas pueden entrar en contradicciones.

Las representaciones sociales, según Vergara "[...] se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas; nos permiten interpretar lo que nos sucede, y aún dar sentido a lo inesperado. Son categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y las personas con quienes tenemos algo que ver" (2008: 64). La formación de las representaciones sociales está ligada a las realidades de vida que atraviesan los sujetos en un tiempo determinado; al cambiar éstas, producto de las transformaciones sociales, también conlleva la aparición de categorías emergentes mediante las cuales interpretamos la realidad social.

Mientras que la valoración a la justicia aplicada en el tiempo de los abuelos es considerada, tanto por el contexto familiar como por los jóvenes, como una práctica inflexible atravesada por el temor colectivo, en los jóvenes brotan actitudes de desconfianza hacia dicha actividad, constituyéndose en una categoría emergente a través de la cual se interpreta el marco normativo actual aplicado en el municipio de Morochata.

- ¿Qué aspectos de la justicia comunitaria tú crees que debemos recuperar?
- Ése de los antepasados de los abuelitos.

- ¿Por qué?
- Porque ahora ya no hay tanta fe como antes.
- ¿Qué está pasando?
- Le pagan cuando le roban, le da dinero y la comunidad ya no le dice nada con eso se pasa así nomás, mientras antes era dice que era todo dar con chicote (Fernando, 16 años).

La valoración inflexible y el temor colectivo a la aplicación de justicia indígena originaria campesina se va resignificando, primero porque se la considera como una práctica que redujo el rigor del castigo, y segundo porque emergen actitudes de desconfianza. Esta situación se presenta por la incorporación del pago económico en la resolución de conflictos.

Si bien la justicia indígena originaria campesina en su perspectiva tradicional hizo prevalecer su sentido comunitario y de restauración, ahora se la representa como una práctica influenciada por la mercantilización y de beneficio individual más cercana a la práctica de justicia ordinaria. Recordemos que la mercantilización de la justicia ordinaria se ha constituido en una fuente de corrupción. La compra de fallos judiciales en favor de unos u otros ha deslegitimado la transparencia e imparcialidad de la justicia; en esta línea Yampara nos advierte que “El Estado tiene una corrupción creciente dentro del poder judicial y de menos confianza, sin poder sancionador, la justicia es confundida con injusticia, pues los poderosos compran o encubren sus culpas” (2003: 9).

La representación de desconfianza atribuida a la aplicación de la justicia indígena originaria campesina, producto de los pagos económicos, queda inserta en el marco de referencia conocido por los jóvenes, y visibiliza su instrumentalización social en la resolución de conflictos.

La visibilización de actitudes de desconfianza hacia la resolución de conflictos caracterizada por el tratamiento individualista y mercantilista de las autoridades nos advierte un debilitamiento de la participación comunal: “Le pagan cuando le roban, le da dinero y la comunidad ya no le dice nada. Con eso se pasa así nomás” (Fernando, 16 años). Para Abric, las representaciones sociales pueden ser transformadas cuando inicialmente se dan modificaciones de las circunstancias externas, y a través de ello se da paso a las modificaciones de la propia práctica (cfr. 1994: 25). Estos elementos evidencian cómo los contactos interculturales se convierten en fuentes primarias que promueven la adaptación o transformación de prácticas jurídicas y, por tanto, muestran el proceso dinámico por el que atraviesa la construcción de las representaciones sociales.

Sin embargo, aunque los jóvenes reconocen la introducción de prácticas individualistas y la mercantilización al interior de la justicia indígena, aún permanecen los valores de participación comunitaria y el respeto, como elementos guías que subyacen a su aplicación.

2.1. Transmisión de valores jurídicos como herencia cultural

Para Ibáñez (cfr. 1976: 13), los valores representan todo aquello que satisface una tendencia, una aspiración, un deseo nuestro; cada grupo social valora las cosas según sus actitudes e ideas, lo cual se presenta, entonces, como producto particular de una sociedad. Los valores se insertan en los sistemas normativos de una sociedad, ya que se presentan como guías de nuestras acciones sociales. El aprendizaje de valores es

efectuado de muchas maneras, para el estudio en particular nos interesa su adquisición a través de los procesos de socialización posibilitados por el contexto familiar de los jóvenes de Morochata.

En este marco, la justicia indígena originaria campesina, al ser una realización social donde se establecen las normas y formas de regulación de la conducta de los miembros para su convivencia, implica también mirar la construcción de valores colectivos sobre los que se asienta la propia práctica jurídica. A través de la elaboración de las representaciones sociales se explica la asimilación y transmisión de valores del contexto familiar en el conocimiento de sentido común de los jóvenes, alrededor del tema de justicia.

La concepción de vida en el mundo andino está marcada por el sentido de comunidad. La comunidad, como mencionan Diéguez y Guardiola (1998: 3), “[E]s fundamentalmente un modo de relación social, es un modelo de acción intersubjetivo construido sobre el afecto, la comunidad de fines y de valores y la incontestable esperanza de la lealtad, de la reciprocidad”. Podemos concebir a la comunidad como una unidad social que articula complejas redes de significados compartidos por sus miembros, lugar donde es posible advertir los valores transmitidos sobre la justicia indígena; entre ellos identificamos la continuidad de los valores de participación comunitaria en la resolución de conflictos, así como la convivencia social guiada por el valor del respeto.

2.2. La participación comunitaria: valor subyacente en la resolución de conflictos

La concepción de comunidad es uno de los elementos cosmológicos diferenciadores de las culturas indígenas en contraposición a la occidental y se caracteriza por una interpretación holística de la realidad³. La visión comunitaria no separa al hombre de la realidad natural, su presencia se la entiende como un componente más que forma parte del todo. En esta lógica, se releva el carácter relacional del hombre con la realidad natural y social, es decir, como una parte que funciona interdependientemente con las otras conformando el “todo”. Estermann, padre, misionero, teólogo suizo afirma: “Para la filosofía andina, lo primordial no son los relatos —en este caso: sujeto y objeto—, sino la relacionalidad o relación misma. El hombre (runa) entonces no es un sujeto en sentido estricto, el centro de actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo, sino ante todo es relacionalidad” (1998: 201).

Aunque muchos autores definen a la comunidad por el espacio físico que comparte un grupo social, desde nuestra lectura, esta noción la consideramos limitada, ya que más allá del espacio físico, la comunidad es un constructo simbólico que encuentra significado por el sentido de pertenencia que le atribuyen los sujetos. En esta línea, Moya (véase en esta misma publicación, Cap. 6) considera: “Una comunidad es una construcción imaginaria de sus habitantes, es decir, es la representación del cuerpo social del cual los individuos se sienten parte; la comunidad es de ellos y ellos son de ella”. La comunidad es la imagen mental totalizadora de una realidad compleja física y

3. Para Estermann (1998: 141) desde la visión holística, se interpreta la realidad como una sola e integrada (totalidad), donde la experiencia vivencial del runa no puede ser clasificada y dividida en partes mediante un criterio objetivo o real. (...). La experiencia es integral (holom) e integrado (relacional).

social que sus habitantes construyen en las experiencias del vínculo cotidiano, pero la estructuran y la construyen en la medida en que interactúan.

Tanto Estermann como Moya resaltan que la construcción de comunidad se fundamenta en su carácter relacional. El sentido que atribuyen a sus normas, valores, acciones y creencias se sostiene sobre esta red de relaciones que constituyen la comunidad. Esta manera de comprender la comunidad explica el funcionamiento que presenta la justicia comunitaria al ser una práctica que demanda la participación de sus miembros. Los procesos de control, negociación, resolución de conflictos y la aplicación de sanciones tienen una gestión grupal donde la participación del sujeto individual (parte) configura la comunidad (totalidad), dinámica que se presenta complementaria y en constante interacción. El sentido de comunidad concebida como una construcción social y simbólica se traduce, en la aplicación de justicia, al involucrar en dicha actividad a los miembros que forman parte de ella.

Todos los afiliados a la comunidad se presentaban para saber. Reunión de todos para tomar qué clase de castigo se va a dar. El dirigente y alcalde se hacían respetar con su base en general (Ernesto, 67 años, en Rebeca Pérez, 6to curso).

En casos difíciles, resuelve toda la junta, como los problemas entre vecinos el corregidor y alcaldes (Rosenda, 69 años, en Vanesa García, 6to curso).

Los niveles de participación están determinados por la valoración de los casos atendidos; si es de gravedad, todos los afiliados de la comunidad son llamados a resolver el problema, mientras que si son evaluados como leves, las autoridades se encargan de atender el caso. La participación comunitaria es viabilizada a través de la ejecución de reuniones. Las reuniones se convierten en escenarios de diálogo donde todos pueden expresar sus puntos de vista y llegar a decisiones colectivas. Al ser las decisiones producto de la participación comunitaria adquieren una carga simbólica de legitimidad y legalidad, en consecuencia, deben ser acatadas por todos.

La gestión comunitaria, expresada como valor por la participación activa de los miembros de la comunidad al interior de la justicia, forma parte de las representaciones sociales en la memoria colectiva del entorno familiar y de los jóvenes. Su práctica y significado social en la actualidad continúa guiando la práctica del sistema jurídico indígena.

- Y supongamos que fuera el caso terrible de un robo o...
- Toda la gente decide eso, qué hacer... el dirigente cumplir nomás lo que la gente dice.
- ¿Y a esa persona que encuentran robando directamente le castigan o primero le llevan donde el dirigente?
- Le hacen hablar. Todos le preguntan. Según a eso, el dirigente ya sabe qué hacer y el pueblo más. Con su ayuda del pueblo, decide qué hacer. El pueblo decide qué hacer (Isaac, 19 años).
- ¿En la comunidad han solucionado?
- En la comunidad. Han firmado como un acta para que no pase nunca más.
- No vienen acá, en tu comunidad mismo.
- Sí, en mi comunidad mismo resuelven sus problemas (Gustavo, 15 años).

Los jóvenes expresan la continuidad de la participación comunitaria en la aplicación de justicia. Sobre este punto, el Defensor del Pueblo nos aclara: "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: esta se halla vinculada al rol que el individuo juega dentro de la comunidad y a su relación con esta última" (2007: 76). En la lógica comunitaria, el funcionamiento de la justicia opera a través de la relación dialógica que sostienen las partes (los individuos), dinámica que se constituye en una totalidad. Las evidencias nos muestran un enraizamiento de la cosmología andina, ya que las interrelaciones sociales, así como la práctica de justicia comunitaria se insertan en la concepción comunitaria de vida.

Otro elemento que nos parece importante resaltar, a través del análisis que realiza Moya (ver en esta misma publicación. Cap. 6), es que la comunidad se constituye en el núcleo central de las representaciones sociales sobre justicia indígena en los estudiantes de Morochata, y se sustenta, como menciona Sánchez (ver en esta misma publicación, Cap. 3), sobre la base de tres elementos: el respeto, la unión y el equilibrio armónico. Desde la dinámica de las representaciones sociales podemos explicar que la participación activa de los miembros posibilita la construcción simbólica de la comunidad, elemento que se materializa en la subjetividad de los jóvenes, lo cual se constituye en el núcleo central de la representación social de la justicia. Es decir, se convierte en una realidad con existencia propia (objetivación); y cobra un carácter funcional y regulador en las interacciones sociales (anclaje). Su autonomía y funcionalidad se presentan en continuidad, producto de la reproducción cultural, ya que este valor ha guiado la vida social de los pueblos andinos desde mucho antes de la Colonia y la República. Por ejemplo, Chuquimia (2012: 159) recupera los valores que había en el Tawantinsuyu a través de lo expresado por el cronista Poma de Ayala (1993 [1612]), quien "enaltece su carácter colectivo, sus principios de bienestar, reciprocidad, solidaridad, disciplina rígida en el ejercicio de la justicia, que estructuraba las relaciones sociales, las normas y prácticas culturales, en un universo en el que todo ocupa un lugar en el espacio y el tiempo, en especial del ayllu".

No obstante, la participación comunitaria, valor reconocido tanto por los familiares como por los jóvenes en la aplicación de justicia indígena, cobra funcionalidad al articularse con el valor del respeto, que llega a constituirse en una guía práctica y normativa de las interacciones comunitarias.

2.3. El respeto como valor normativo para la convivencia social

Desde la cosmología andina, uno de los principios sobre el cual se asientan las relaciones entre personas y con el entorno natural es el respeto. Este valor se manifiesta en el sentir colectivo de sus miembros como un elemento que guía y regula el comportamiento de la población.

Quienes participan en los procesos de justicia indígena son guiados por el valor del respeto, respeto a sus costumbres, a sus autoridades y a la comunidad en general. El valor del respeto está arraigado en el conocimiento que manifiesta el entorno familiar de los jóvenes.

El dirigente y alcalde se hacían respetar con su base en general (Ernesto, 67 años, en Rebeca Pérez, 6to curso).

Corregidor y alcalde resolvían los problemas. Hacer pagar multa entre ellos, hacen respetar (Rosenda, 69 años, en Vanesa García, 6to curso).

Justicia comunitaria, quiere decir hacer acta firmada por el sujeto y la comunidad. Hacer respetar (Alberto, 42 años, en Hilda Otorola, 6to curso).

El respeto cobra funcionalidad en los procesos de justicia al estar incorporado en la entidad comunitaria, característica que legitima a las autoridades y, por tanto, se genera una representación colectiva de respeto hacia los mismos. En otras palabras, la falta de respeto a las autoridades no solamente involucra a las personas individualizadas, sino es asumida como una transgresión que va en contra de toda la comunidad. El respeto, entonces, es una construcción moral que regula el comportamiento de los miembros de la comunidad.

La comunidad se convierte en el pilar fundamental que posibilita la práctica del respeto, ambos funcionan de manera dialógica y se constituyen en elementos fundamentales dentro la estructura de las representaciones sociales, como menciona Sánchez: "La significación de comunidad dilucidada a través del análisis de sus normas, leyes, castigos y sanciones, nos permitió comprender, que en relación a la justicia comunitaria los jóvenes morochateños conciben que ella se sostiene y pervive en base a dos valores fundamentales: el respeto y la unión que apuntan a un fin rector, que es la búsqueda permanente del equilibrio armónico en la vida comunal fundamental para garantizar su desarrollo en un ámbito de paz" (2013: 53).

Advertimos que el respeto al interior de la justicia indígena adquiere una dimensión regulatoria y de reinserción del sujeto que cometió un error en la vida comunitaria. Evidencia de ello se manifiesta en la obligatoriedad y cumplimiento de las sanciones, ya que el no hacerlo supone una falta de respeto a las propias particularidades normativas y culturales de la comunidad o, si se las cumplen, el sujeto es nuevamente aceptado en la misma.

A lo largo del tiempo, las interacciones sociales guiadas por el valor del respeto en la justicia indígena presentan una continuidad y reproducción en el sistema cognitivo de los jóvenes.

- Y, ¿qué opinas sobre eso [sobre la justicia IOC], te parece bien, te parece mal?
- Creo que deberían tener mayor sanción para tener más respeto hacia las personas.
- Ah, ¿Hoy en día, crees que debemos aceptar y seguir aplicando la justicia comunitaria?
- Yo creo que sí, para que haya mayor respeto a la población (Filemón, 18 años).
- ¿Crees que está bien o tal vez que deberían proceder de otro modo?
- Eso sería para que respeten al pueblo. Para respetar a todos (Isaac, 19 años).

La continuidad de la justicia indígena originaria campesina se la percibe como necesaria, porque permite relaciones interpersonales e intergrupales sustentadas en el valor del respeto. Los delitos cometidos por los sujetos, para los jóvenes, tienen un alcance social, es decir, afecta a todos y por tanto es considerado como una falta a la comunidad. Así, la aplicación de justicia indígena como entidad normativa de las relaciones sociales tiene la función de reencausar el comportamiento de los infractores hacia la práctica del respeto; en otras palabras, implica promover el retorno del infractor a la comunidad como medio de restaurar la convivencia armónica.

Para los jóvenes, las transgresiones al valor normativo del respeto son frecuentes. Los problemas emergentes de tipo relacional como las peleas entre vecinos, los chismes, la envidia, violencia intrafamiliar, etc. (ver. 4.2) dan cuenta de ello. Por ejemplo, el dato que presentamos a continuación fue recuperado de las teatralizaciones realizadas por los jóvenes sobre un problema de infidelidad. En este contexto, cuando el problema es de conocimiento público, de acuerdo a la escenificación de los jóvenes, las autoridades citan al sujeto transgresor (Adolfo) para indagar el caso; en esta instancia él reacciona de forma agresiva hacia el dirigente (Carlos), situación que es asumida como falta de respeto.

Carlos: Kumpañiru, kumpañiru... Ama kaypi pasakapuychu. Kaypi auturidadis kachkanku! Auturidat qarispanapaquna ya kumpañirus. Rispitu jaltachkanqamman kumpañiru. (Compañero, compañero... ¡No te pases aquí! Aquí están presentes las autoridades. Las autoridades son para ser respetados, ¿ya compañero? ¡Respeto te está faltando!)

Adolfo: Imaynata a kumpañiru? (¿Qué pues compañero?)

(agarra del pecho de la polera a Carlos)

Ama judikuychu ya. Ja? (No me jodas)

Carlos: Kumpañirus, kay runa astawan malkriaditu sina kachkan. Imaynata ruwasunman

kumpañirus? Rispitanapaqinakumpañirus. (Compañeros este hombre está muy malcriadito ¿Qué podemos hacer para que respete?)

(Chinchiri, 6to curso)

La desintegración de la familia nuclear por infidelidad, como en este caso o en otros por las migraciones constantes de los padres, alimenta la aparición de conductas agresivas, no solamente hacia la autoridad del padre, sino también hacia las propias autoridades comunales. Según Climent (cfr. 2006: 13), el surgimiento de este tipo de conductas se debe a las transformaciones sociales que se han venido dando en los últimos cincuenta años en el marco de la modernización, cuyo resultado es el paso de un modelo de autoridad patriarcal, rígida y estructurada a otros modelos coexistentes, más liberales y laxos. Estas transformaciones sociales también se encuentran perforando los sistemas de convivencia comunitaria, razón por la cual se manifiesta un progresivo aumento de actitudes agresivas que van en contra del valor que representa el respeto.

En la generación joven, el valor del respeto es asumido como una guía normativa que debe primar en la convivencia social. Este conocimiento se manifiesta en las representaciones sociales como producto de la transmisión intergeneracional y su reproducción cultural práctica. Sin embargo, se evidencian con mayor frecuencia las transgresiones al principio del respeto. Los problemas que se presentan con mayor reiteración son de tipo relacional, peleas, envidia y agresiones intrafamiliares.

El comportamiento de los integrantes de la comunidad que va en contra de las relaciones sociales guiadas por el valor del respeto activa el aparato normativo de la justicia indígena, constituyéndose en el mecanismo operativo cuya función es reencausar el comportamiento de los miembros y posibilitar la convivencia armónica. Para ello, se aplican diversas sanciones a los infractores, entre ellas, el castigo es uno de los más frecuentes.

3. Tensiones simbólicas en la significación del castigo: “Para que no te vuelvas a equivocar”

Otro valor que subyace en la práctica de justicia indígena es la búsqueda de convivencia en armonía, como afirman Bazurco y Exeni: “Las normas, los procedimientos y las sanciones están orientados a reducir los trastornos en la comunidad, y a minimizar las contradicciones entre sus miembros. El fin último parece siempre estar orientado predominantemente al restablecimiento de la armonía, el equilibrio o el estado previo a la transgresión” (2012: 129).

La aplicación de castigos como sanción es una práctica habitual en el sistema jurídico indígena. La decisión de castigar al transgresor pasa por un proceso de valoración del delito que hace la comunidad, y es aplicado solamente cuando se la considera grave. En esta misma línea, Albó afirma: “Cuando la falta es grave y hay suficiente evidencia, se puede aplicar al culpable algunos chicotazos de manera pública y formal para que reflexione y se corrija” (2012: 240).

La práctica correctiva de la conducta a través del castigo en la justicia indígena no es de reciente data. Su implementación ha sido llevada a cabo a lo largo del tiempo y se manifiesta en el conocimiento del entorno familiar de los jóvenes:

Es un castigo del sindicato a sujetos que han cometido un delito, para que no vuelva a hacer, saber las normas. Se llevan los animales, instrumentos del agricultor castigan con la comunidad para que no vuelva a pasar (Alberto, 42 años, en Hilda Ojalora, 6to. curso).

El castigado no lo volvería a hacer, por amenazas de muerte o enterrado vivo (Ernesto, 67 años, en Rebeca Pérez, 6to curso).

Preguntaban por qué lo hizo, castigo con llanta y lazo toda la noche para que no haga más (Juan, 50 años, en Betzabé Ruiz, 6to curso).

(Relatos de vida, 2012)

Para el entorno familiar, la aplicación del castigo no es solo una sanción física, sino que representa una forma de encausar el comportamiento del sujeto que cometió un delito, pero además, tal conversión debe mantenerse a lo largo del tiempo. Las expresiones vertidas por el entorno familiar como: “Para que no haga más” (Juan, 50 años), “Para que no vuelva a pasar” (Alberto, 42 años, en Hilda Ojalora, 6to curso), dan cuenta de ello. Por tanto, el castigo aplicado, además de ser asumido como una forma de sanción al delito, cobra un significado preventivo a largo plazo.

El castigo, más allá de ser un acto eminentemente físico, simboliza una regulación de la conducta para permitir la reinserción del sujeto en la vida comunitaria. Como afirma Albó (2012: 214): “Confundir esos castigos, incluso físicos pero de alto contenido simbólico, con casos de tortura es no entender nada”. Esta práctica muestra una profunda preocupación de la comunidad por velar el bienestar de sus miembros; aunque se haya transgredido las normas, se busca reinsertar al sujeto en la vida comunitaria y, además, adquiere un significado preventivo que cuida la reincidencia en la falta.

Esta práctica acompañada de sus significados sociales tiene vigencia en el conocimiento que manifiestan los jóvenes:

Carlos: Kunan qallantiasun! Llantiamuychik!, Llantiamuychiy! (Ahora vamos a “llantear”, a “llantear”, a “llantear”)

(cambia a un tono agresivo) (empuja a Adolfo)

Adolfo: ¡Ay!

Carlos: Kumpañirus, maytaq chay llanta? (¿Compañeros dónde está esa llanta?)

Carlos: Juktawan ma juchachakunaykipaq! (Para que no te vuelvas a equivocarte)

(Dramatización, Chinchiri, 6to curso)

En la memoria del contexto familiar y de los jóvenes el castigo aparece como una práctica social en continuidad. El conocimiento sobre cuándo amerita su aplicación, quiénes son los encargados de llevar adelante el proceso y cómo debe ser implementado, exteriorizado durante las teatralizaciones de un caso, nos muestra la vigencia de tal práctica como herencia cultural transmitida a través de la tradición y que además se constituye en un saber implícito de sentido común. Decimos de sentido común porque, para tratar el problema, los estudiantes acudieron a sus conocimientos implícitos adquiridos en los procesos de socialización inmersos dentro el contexto social; estos se presentaron de manera inconsciente, espontánea y con un fin práctico. El conocimiento de sentido común, más allá de guiar nuestras prácticas sociales, tiene una realización simbólica compartida por el grupo. Las acciones, como en este caso la aplicación del castigo, hallan significado social de práctica correctiva y reinserción a la comunidad “Juktawan ma juchachakunaykipaq! (Para que no te vuelvas a equivocarte)”.

Pero el conocimiento de sentido común, si bien se configura como un saber implícito posibilitador de la práctica social, no siempre puede ser explicado de manera racional y lógica por los sujetos. Por ejemplo, cuando pedimos aclaraciones sobre el tema, sucedió lo siguiente:

- ¿Qué no te gusta de la justicia comunitaria?

- Todo está bien.

- ¿Alguien que no te guste de la justicia comunitaria?

- Que algo que no me guste que a los violadores y a los que roban debieran llevar a la cárcel, porque le castigan y luego lo sueltan también (Filemón, 18 años).

En esta instancia, se hace evidente una falta de comprensión de razón por la que la comunidad suelta al transgresor después del castigo; es más, se pide su encarcelamiento. En la explicación racional se valora el castigo como insuficiente para los delitos de robo o violación. Estas contradicciones se manifiestan porque las condiciones situacionales en las que se introduce el tratamiento del problema son diferentes. Mientras que el desarrollo de la dramatización, al presentarse como una actividad más cercana a la realidad social, exige a los jóvenes acudir a sus conocimientos inconscientes, se representa el castigo como una forma de reinserción del sujeto a la comunidad: “Juktawan ma juchachakunaykipaq! (Para que no te vuelvas a equivocarte)”. Sin embargo, el cambio de situación a través de preguntas directas sobre el tema demanda a los jóvenes elaborar respuestas racionales, actividad que condiciona acudir a sus conocimientos conscientes. En este contexto aparece la falta de comprensión del porqué se deja en libertad a los sujetos transgresores de las normas comunales.

En los jóvenes, el valor de la convivencia en armonía y equilibrio a través de la sanción del castigo queda representado como un conocimiento inconsciente que es aplicado para la vida en sociedad. Al demandar una respuesta racional sobre el tema, se evidencia la falta de comprensión del porqué se suelta al transgresor después del castigo y se exterioriza el contacto con el sistema jurídico ordinario, al pedir su encarcelamiento. Este dato refleja una hibridación entre las prácticas de justicia ordinaria y la indígena incorporadas en el conocimiento de los jóvenes. Si bien la liberación del sujeto después del castigo, desde la cosmología andina, implica promover su reinserción en la comunidad, en la justicia ordinaria el encarcelamiento tiene la finalidad de separación o aislamiento del sujeto transgresor para posibilitar la convivencia de sus miembros.

4. Los principios orientadores de la representación de la Justicia Indígena Originaria Campesina

En la actualidad, la práctica de justicia indígena originaria campesina recupera los conocimientos transmitidos por el contexto familiar a los jóvenes, no obstante, al presentarse en un escenario donde no solamente se han transformado los sentidos sociales sino también el cuerpo institucional de la justicia, esos conocimientos tienen vigencia en la medida en que se articulan con el nuevo escenario social.

4.1. Ausencia, adaptación y emergencia de actores en la justicia indígena

El sistema jurídico de los pueblos indígena, originarios y comunidades campesinas funciona sobre la base de una estructura organizativa ocupada por actores sociales como las autoridades; al respecto, el Defensor del Pueblo (2008: 7-8) menciona: “El sistema jurídico de los pueblos indígenas es aquel sistema, administrado por las autoridades de los pueblos indígenas, y conformado por normas y procedimientos, a través del cual los pueblos indígena, originarios y comunidades campesinas regulan la vida de la comunidad y resuelven sus conflictos”. Estos actores son los encargados de dinamizar las prácticas jurídicas.

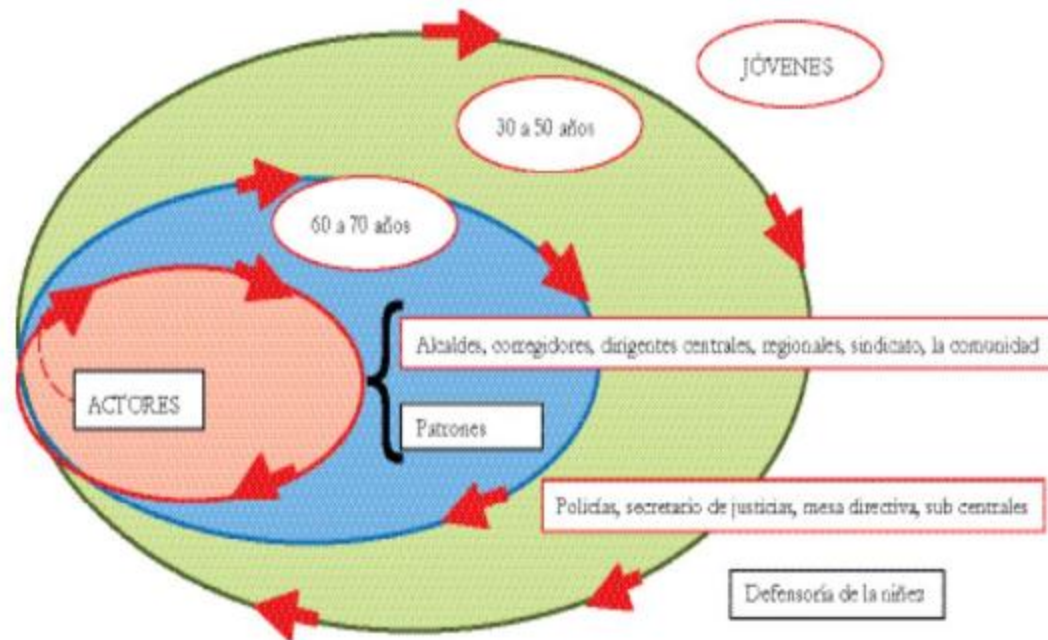
No obstante, las prácticas sociales se constituyen en procesos dinámicos sujetos a innovaciones y adaptaciones en correspondencia a los cambios históricos que se producen en el contexto social. Esto implica también una reinención de las estructuras organizativas a nivel de actores sociales quienes administran la justicia.

En este marco, identificamos a los actores de justicia reconocidos por el entorno familiar, así como aquellas autoridades que ya no tienen vigencia o se presentan en continuidad desde la mirada de los jóvenes. El siguiente gráfico esquematiza a los actores sociales de la justicia indígena reconocidos a nivel generacional.

El gráfico que sigue a continuación está compuesto por tres círculos concéntricos; su construcción de círculos menores a mayores constituye una espiral y representa la trayectoria temporal y generacional de nuestra población de estudio. El tiempo representado en espiral trata de retratar las continuidades y tensiones encontradas en la memoria del contexto familiar y de los jóvenes. El nivel nuclear contiene el eje temático “actores” que se pretende indagar; el segundo sistematiza el conocimiento expresado por la población constituida entre 60 a 70 años; el tercer nivel recoge la información obtenida de la generación establecida entre las edades de 30 a 50 y, finalmente, los datos

recogidos de la población joven aparecen fuera de los círculos. Remarcamos que en el conocimiento expresado por toda esta población aparecen elementos en continuidad (a lo largo del tiempo), así como otros que expresan rupturas. La continuidad y ruptura de los actores de justicia aparecen al interior de los rectángulos mostrando su alcance generacional.

Gráfico N° 1
Actores de la justicia comunitaria reconocidos a nivel generacional



Fuente: Elaboración propia, sobre la base de datos IIHCE, 2012

En la población de 60 a 70 años encontramos que la justicia estaba supeditada a la autoridad del patrón; este actor social, en esa época, es el principal referente por donde circulaba el tratamiento de los problemas como la toma de decisiones en la aplicación de sanciones.

Asimismo, esta población reconoce la presencia de otras autoridades como el corregidor, los alcaldes, las subcentrales y dirigentes, lo cual hace visible una estructura organizativa asentada en la configuración de mesas directivas y la conformación de sindicatos. De este modo se evidencia el paso del tiempo patronal al sindical:

Después del patrón, se organizó el en mesas directivas, mesas directivas. Corregidor y alcaldes comunales (Rosenda, 69 años, en Vanesa García, 6to curso).

Aparición de la justicia comunitaria después de la Reforma Agraria. La gente del campo tuvo sus propios derechos, formaron sindicatos, surgió la mesa directiva. Autoridades nombradas democráticamente (Teodosio, 75 años, en Elmer Ruiz, 6to curso).

Por otro lado, la población constituida entre las edades de 30 a 50 años identifica a las siguientes autoridades: dirigente, alcalde, subcentral, secretario de justicias, policía, sindicato. Se manifiesta claramente una continuidad de las autoridades equiparadas al tiempo de los abuelos. No obstante, se incorporan otros actores como el secretario de justicia y la policía. Podemos advertir, a través de la emergencia de nuevos actores sociales en la vida comunal, la progresiva expansión del Estado en las zonas rurales.

En la población generacional joven evidenciamos el reconocimiento de las autoridades: dirigente, corregidor, alcalde, policía y la organización establecida en centrales, subcentrales y sindicatos. La introducción de la defensoría de la niñez aparece como una institución cuyos actores sociales representan al Estado y, por tanto, al sistema jurídico ordinario.

Lo descrito nos muestra cómo a través de la historia vivenciada por los grupos generacionales, los actores sociales de la justicia indígena se han ido sustituyendo, manteniendo, adaptando o añadiendo en relación con las constantes transformaciones de las condiciones de vida promovidas por eventos históricos.

Desde la teoría de las representaciones sociales se explica que la formación de estas tiene como fuentes de construcción tanto la información como las prácticas sociales que circulan en la vida cotidiana particular de un grupo y se sitúan en el conocimiento de sentido común (Araya, 2002). La información transmitida por la población de la tercera edad y adulta a los jóvenes establece el reconocimiento de actores sociales comunes en estos grupos generacionales. Sin embargo, los cambios suscitados en las propias prácticas sociales relativas a la administración de justicia indígena a través de la historia posibilitan la sustitución de actores sociales como los patrones y el reconocimiento e incorporación de otros sujetos e instituciones como el secretario de justicias, la policía y la defensoría de la niñez.

4.2. Continuidad y reinención de los problemas comunales

Todo grupo social al interior de sus relaciones sociales no vive al margen de problemas, estos están presentes constantemente. Pero también están sujetos a transformaciones a lo largo del tiempo; las condiciones de vida que presentan los diferentes contextos y momentos históricos pueden tanto acrecentar como minimizar la práctica de ciertos delitos.

Los problemas atendidos por la jurisdicción indígena originaria campesina pasan por procesos de adaptación en respuesta a la forma de vida cambiante de las comunidades. Encontramos que existen problemas que tienen una permanencia en el tiempo, así como otras adoptan una práctica diferente.

En el siguiente cuadro presentamos los problemas reconocidos tanto por el entorno familiar como por los jóvenes. Para una mejor comprensión, los categorizamos en tres áreas, 1) Problemas de tipo material, 2) Problemas de tipo territorial, y, 3) Problemas de tipo relacional.

Cuadro N° 1
Sistematización de problemas reconocidos a nivel generacional

CATEGORÍAS	POBLACIÓN		
	De 60 a 70 años	De 30 a 50 años	Jóvenes de Morochata
Problemas de tipo material	Robos de productos como la papa Robo de cosas de valor (garrafas) arados Robo de ganado, llamas u ovejas	Robo de ganado Robo de instrumentos del agricultor Robo de dinero	Robo de celulares Robo de papas Robo de semillas de papas Robo de ovejas Robo de productos Robo de dinero
	Daños a los sembradíos	Daños a los sembradíos	Daños de cultivos
Problemas de tipo territorial	Despojo de tierras	Despojo de terrenos	Problemas por la tierra, linderos
Problemas de tipo relacional	Maltrato a las personas por los patrones Daño a otras personas	Peleas entre vecinos	Peleas, violencia familiar, peleas con el vecino
	Abuso sexual y violencia	Violación	Violación, Abuso a menores de edad
	Asesinato Delitos frecuentes la muerte. Era gusto del patrón	Asesinato Justicia pegarle hasta matar Amenazas de muerte	Matar, asesinato casi, no
		Infidelidad, adulterio	Adulterio, traición, engaño
		No reconocimiento de hijos	Por los hijos
		Les hacían a las brujas	Brujería
		Envidia, falta de respeto, respeto a las autoridades, chismes, y borrachera	

Fuente: elaboración propia, sobre la base de datos IIHCE, 2012

Los problemas de tipo material se concentran en dos ejes temáticos en los tres grupos generacionales: a) el robo de animales, productos y objetos y b) daños a los sembradíos. La presencia de estos problemas atraviesa los tres grupos generacionales, lo cual constituye una experiencia constante que debe ser atendida en la vida cotidiana de la comunidad. En consecuencia, se inserta en el conocimiento de sentido común para los jóvenes configurándose tanto como un proceso de transmisión como mantenimiento funcional en la propia práctica.

Las diferencias que encontramos en esta categoría tienen que ver con la participación de los actores sociales como la introducción de nuevos elementos, por ejemplo, el factor económico. Mientras que en la primera generación el robo sería efectuado por los patrones a través de la fuerza en forma de saqueos, también el robo era cometido por personas foráneas a la comunidad: "Si pedían terreno, se lo rechazaba. Sus construcciones de piedra y paja eran destrozadas" (Apolinar, 72 años, en Alex Zambrana, 6to curso); "Sujetos de otros lados venían a robar, cosas de valor: garrafas, arados" (Rosenda, 69 años, en Vanesa García, 6to curso).

Por otro lado, en las dos últimas generaciones se incorpora el factor económico, asumiendo que se presentarían casos de corrupción por el robo de dinero: “Hicieron hablar cuánto dinero robó” (Laura, 35 años, en Eliana Mercado, 6to. curso). El factor económico, desde la mirada de los jóvenes sería también una de las causas generadoras de conflicto al interior de las familias: “No deberías de tomar, no es tu plata”; sobre esas cosas más que todo discuten, alcoholismo sería ¿no?” (Abraham, 17 años); “Otros sí, si les falta dinero” (Isaac, 19 años).

La obtención de beneficios económicos al ejercer un cargo o contar con bajos niveles de ingresos al interior de las familias son la causa de problemas que conducen a la práctica del robo, como lo explica Albó (2006: 10): “tienen que ver con su evolución interna y la acumulación de experiencias y aprendizajes que ocurren en su interior y en su relación con un entorno que también va cambiando”.

En la dimensión territorial, el problema de despojo de tierras atraviesa los tres grupos generacionales. No obstante, cada generación tiene particularidades que las hacen diferentes. En la generación de la tercera edad se constata una pérdida de terrenos a causa de la imposición del patrón, mientras que en los otros aparece la problemática de linderos por la disputa territorial entre miembros de la comunidad, e inclusive sería una causante para cometer asesinatos a miembros de la familia por la obtención de herencias: “Asesinó a su hermano por herencia, sin resolverse” (Tomasa, 67 años, en Wilber Rocha, 6to curso).

Los problemas de tipo relacional comunes reconocidos en todas las generaciones son los robos, los asesinatos y el abuso sexual. Entre la generación adulta y joven se identifican problemas como: la infidelidad, la brujería, las peleas, y los hijos. Por otra parte, entre los problemas registrados particularmente por los jóvenes encontramos la envidia, la falta de respeto, los chismes y la borrachera. Sobre este punto, Sánchez (en esta misma publicación, Cap. I), a través de un análisis cuantitativo de los problemas más comunes identificados por los jóvenes de Morochata, establece, en orden de prelación, que el robo se constituye en el más frecuente con un 30%, seguido de las peleas y violencia con el 23% y el abuso sexual con el 11%.

Otro dato que llama la atención es que los problemas de infidelidad y el reconocimiento de hijos aparecen en la generación adulta y joven. El mantenimiento y cohesión de la familia se ve afectada por los problemas de infidelidad, relaciones extramatrimoniales que derivan en el nacimiento de hijos fuera del entorno familiar. El reconocimiento de hijos se convierte en uno de los problemas de tipo social emergentes en el tiempo actual, mientras que en la generación de 60 a 70 años no se evidencia tal problema.

En los jóvenes encontramos un ascenso en los problemas de tipo relacional dentro la vida comunal como: la envidia, la falta de respeto y las peleas. En cambio, en el caso de la tercera edad aparece una oposición entre las prácticas antiguas y nuevas que se visibilizan en el paso del periodo patronal al sindical; por tanto, el reconocimiento de los problemas está sujeto a esa vivencia.

Las similitudes y diferencias de problemas en la comunidad identificadas en los tres grupos generacionales se explican por las transformaciones que van sufriendo tanto las prácticas como las representaciones sociales de los sujetos. Tal dinámica depende de dos dimensiones: del grado de oposición entre prácticas antiguas y nuevas, y del grado

de reversibilidad de la situación que dio lugar a la aparición de las nuevas prácticas (Abrić, 1996; cit. por Vergara, 2008). Mientras que los delitos de asesinato, robos, violación, despojo de tierras se presentan como continuas —porque no entran en total contradicción u oposición entre las prácticas antiguas y nuevas—, los problemas en ascenso —como los de tipo relacional y los cometidos por el patrón— entran en oposición por el grado de reversibilidad de la situación, es decir, responden a momentos históricos diferentes.

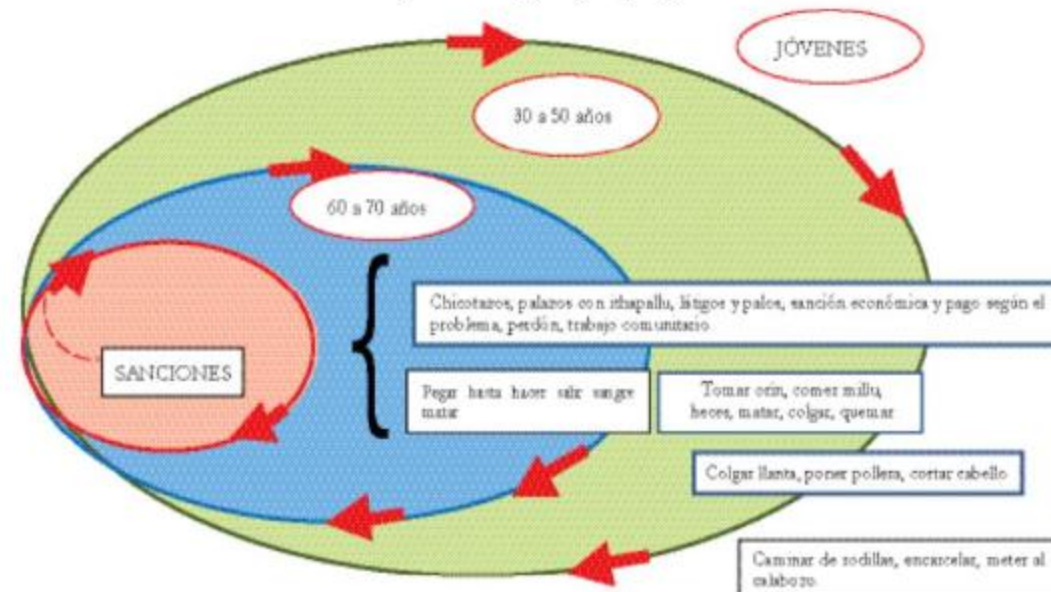
Ahora bien, abordar los problemas implica también considerar su forma de tratamiento al interior del grupo. En este escenario emerge la aplicación de sanciones a los infractores de las normas comunales.

4.3. Sanciones como herencia y adaptación intercultural

La práctica normativa del sistema jurídico de los pueblos indígena, originario campesinos, se caracteriza por la construcción colectiva de normas, procedimientos y sanciones, a través de los cuales se regula el comportamiento de sus integrantes. En este contexto, la definición de los hechos considerados como delitos y faltas que afecten a los individuos o a la comunidad implica la aplicación de sanciones respectivas.

Las sanciones aplicadas en los pueblos indígenas no son homogéneas, se caracterizan por su diversidad y por sus constantes reinveniones al interior del grupo, es decir, se presentan en esencia como dinámicas. Esta característica nos lleva a mirar de manera retrospectiva las sanciones identificadas en el tiempo de los abuelos y padres para establecer su reproducción o sustitución en las representaciones sociales de los jóvenes. El gráfico que presentamos a continuación sistematiza las sanciones identificadas por grupo generacional.

Gráfico N° 2
Sanciones aplicadas por grupo generacional



Fuente: elaboración propia, sobre la base de datos IIHCE, 2012

En general, las sanciones identificadas en las tres generaciones podemos clasificarlas en tres categorías: a) Sanciones de tipo material, b) Sanciones de tipo físico y c) Sanciones de tipo simbólico. Para la tercera edad, el castigo físico es una de las prácticas más comunes, ésta adquiere diferentes formas de aplicación como: “colgar y dar latigazos para hacer declarar, castigo bajando los pantalones, chicotazos con kimsacharaña (látigo con tres puntas) y pegar hasta hacer salir sangre” (Tomas, 67 años, en Wilber Rocha, 6to curso). Es evidente que el castigo físico, para este grupo generacional, era una de las prácticas más frecuentes dentro las sanciones aplicadas por el patrón. Su aplicación no solamente era necesaria al culminar el tratamiento del problema, sino que también aparece como una actividad transversal durante todo el proceso, tanto para realizar las declaraciones al inicio: “Le cuelgan de los brazos en un poste y toman declaraciones a puro latigazos” (Teodosio Ruiz, 75 años, en Elmer Ruiz, 6to curso); como para los momentos de conclusión del proceso: “Todos los afiliados daban latigazos hasta que el dirigente y alcaldes digan” (Federico, 65 años, en Yesica Buendía, 6to curso). El instrumento diseñado para ejecutar los castigos era la kimsacharaña, que en castellano significa “látigo de tres puntas”. Podemos afirmar que tal objeto simboliza a la justicia indígena y a la obediencia de las normas que rigen en la comunidad. Por otro lado, inferimos que el castigo era aplicado cuando las faltas eran graves, mientras que el pago de multas y el trabajo comunitario se asumían cuando el error era considerado como leve.

Para la segunda generación de 30 a 50 años, las sanciones aplicadas en la justicia indígena originaria campesina presentan también el castigo físico, pero se añaden nuevos elementos: “Les hacían comer sus heces” (Eulogia, 48 años, en María Inés García, 5to curso); “comer millo, duraba 4 a 5 días. Les hacían tomar orín con mucha sal” (Rosa, 36 años, en María Elena García, 5to curso); “Les pasaban con sal en el cuerpo desnudo” (Eulogia, 48 años, en María Inés García, 5to curso). Para este grupo el castigo corporal no es exclusivo, sino que alrededor de esta práctica se incorporan otros procedimientos. Es importante advertir que se aplicaban los castigos tanto para hacer hablar al sujeto sobre su culpabilidad (“declarar”), como para intensificar la dureza del castigo: “Si dijo la verdad, llevados a la punta de un cerro, les hacían jurar desnudos, les hacían tomar orín con mucha sal” (Laura, 35 años, en Eliana Mercado, 6to curso).

En adición a los castigos físicos en esta generación, llama la atención el reconocimiento de sanciones de tipo simbólico, por ejemplo: “Se daba mucho castigo y se vestía de pollera a los varones. A las mujeres se les cortaba el cabello” (Eulogia, 48 años, en María Inés García, 5to curso); “Pusieron pollera, cada dirigente le dio latigazos con wascas” (Laura, 35 años, en Eliana Mercado, 6to curso). La sanción adopta un carácter simbólico cuando al hombre se le viste con pollera o cuando a la mujer se le corta el cabello.

Estas acciones apuntan a cuestionar de manera simbólica el delito cometido y además hacerlo visible a la comunidad. No obstante, los castigos simbólicos no son prácticas nuevas, su realización viene desde épocas del incario, por ejemplo cuando se cometía adulterio, según Valera (1945, cit. en Chivi, 2009: 57): “Los castigos variaban: arrojar piedras pesadas sobre sus espaldas, azotarlos y luego desterrar al hombre, y a ella mandarla a servir en un *akllawasi*; y si consistían en que la mujer pase a ser concubina, se limitaban a azotarlos y trasquilarlos”.

A diferencia de las sanciones interiorizadas en el conocimiento de la tercera edad, en la generación adulta aparece como sanción la aplicación del llanteo.

Preguntaban porqué lo hizo, castigo con llanta y lazo toda la noche para que no haga más (Juan, 50 años, en Beatriz Otorola, 6to curso).

Cargar llantas de tractor, latigazos con ithaphallu. Creció la justicia (Laura, 35 años, en Eliana Mercado, 6to curso).

Les colocaban llanta a su cuello, si era mujer le sacaban la pollera (Rosa, 36 años).

Castigos: hacer cargar llanta, palazos con palos, ithaphallu, les cuelgan del arco (Alberto, 42 años, en Hilda Otorola, 6to curso).

(Relatos de vida, 2012)

El llanteo hace alusión al uso de una llanta cargada de arena o barro que es puesta en el cuello del sujeto que cometió el delito; éste debe cargar la llanta alrededor de espacios públicos como la cancha o la plaza para que toda la comunidad observe. Asimismo, es acompañado con chicotazos ejecutados con lazos de cuero o *ithaphallu* (planta con espinas) por las autoridades. Aunque no tenemos datos sobre el origen de la incorporación del llanteo en la justicia indígena del municipio de Morochata, planteamos la siguiente hipótesis. Por la indagación a fuentes externas al estudio, esta práctica fue adaptada de los castigos realizados en el ámbito militar. Se encontró que en este ámbito como castigo se hacía cargar una llanta con barro y se vestía de mujer al conscripto que intentaba desertar del servicio militar.

El conocimiento descrito sobre la aplicación de sanciones por parte del entorno familiar de los jóvenes tiene directa incidencia en las representaciones sociales que los jóvenes manifiestan. Como principales sanciones ellos identifican el llanteo y el pago económico:

Le ponen llanta aquí. De estos autos grandes, sí a veces con arena y a veces con agua y luego le hacen trotar por la cancha; eso es, uno y otro es, darle chicote” (Fernando, 16 años),

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, Hacen pagar nomás, cuando hay problemas, cuando hay robos, hay sí castigan (Gustavo, 15 años).

Castigan con chicotes, ithaphallu, no sé qué se llama con eso chicotean, después hacen perdonar con su esposa (Gustavo, 15 años).

El castigo físico como sanción a partir de los chicotazos y la sanción establecida con el pago económico para el resarcimiento de daños son prácticas identificadas en los tres grupos generacionales, lo cual llega a establecerse como representaciones sociales en la población joven producto de su interacción con el entorno familiar. Como menciona Abric (1994: 11), se constituye en “la visión del mundo que los individuos o grupos llevan en sí y utilizan para actuar o tomar posición”. El conocimiento sobre sanciones presenta un *continuum* generacional elaborado socialmente y compartido en la población joven.

Aunque encontramos una objetivación y anclaje de esas sanciones reconocidas por los jóvenes alrededor de la memoria generacional, existen diferencias y adecuaciones, como es el caso de la identificación del llanteo y las sanciones simbólicas, como vestir

de pollera o cortar el cabello en la población adulta y joven. Este fenómeno se explica desde la teoría de las representaciones sociales como un proceso de transformación progresiva resistente. Vergara menciona: "Ocurre cuando las prácticas nuevas y contradictorias con la representación pueden ser integradas por el sistema periférico y tratadas mediante interpretaciones, justificaciones, racionalizaciones o referencias a normas externas a la representación" (2008: 71). Es decir, las sanciones representadas en el conocimiento generacional se hallan conformando el núcleo duro de la representación, pero los nuevos elementos como el llanteo y las sanciones simbólicas son integrados en el sistema periférico, sin entrar en una contradicción directa con el núcleo central.

Conclusiones

El estudio de representaciones sociales realizado en el municipio de Morochata, nos ha permitido explorar, en el entorno familiar, el fondo cultural acumulado en sus experiencias de vida, además de reconocer las condiciones históricas y contextuales de su construcción. Asimismo, producto de la interacción con los jóvenes pudimos identificar aquellos conocimientos transmitidos por el entorno familiar, así como aquellos que se presentan en procesos de transformación. A partir de los hallazgos expuestos en este capítulo presentaremos las conclusiones a las que arribamos.

Las creencias que circulan alrededor del entorno familiar remiten a una experiencia de justicia al interior de dos periodos históricos que atravesaron el contexto político y social en nuestro país. El primero marcado por la vivencia en el sistema hacendal, donde las leyes y la regulación de la conducta estaban supeditadas tanto a la representación física como simbólica de la autoridad del patrón (aplicación de la justicia hacendal). Este contexto permitió la representación de una justicia unidireccional considerada brutal, sin beneficio para la comunidad y con primacía del castigo físico. La justicia en este caso no tenía características comunitarias, evidentemente porque su práctica fue limitada.

El segundo momento muestra el paso del periodo patronal al liberal y democrático promovido por los hechos históricos en la Revolución de 1952. Los principales cambios introducidos como el voto universal y la dotación de tierras a los indígenas, permitieron el fortalecimiento y práctica de la justicia indígena. En el imaginario del entorno familiar, este momento está vinculado a aquel donde la justicia indígena habría cobrado vigencia, en sus niveles organizativos (estructura) y normativos. No obstante, aunque se reconoce el manejo de la justicia desde sus propias organizaciones y cosmología, aún permanecen las creencias guiadas por actitudes de temor alrededor de una práctica inflexible.

La invisibilización de la justicia indígena en el sistema hacendal y su reconocimiento tras los hechos de la Revolución del 52 se explica por las condiciones de producción y las fuentes de información como constitutivos que determinan la construcción de una representación social. En la situación contextual se lleva la práctica de la justicia indígena a la clandestinidad al imponerse un solo marco normativo, por otro lado, en lo discursivo se restringe los procesos comunicativos que hagan alusión a la práctica de justicia local, lo cual provoca su significación (objetivación y anclaje) en la representación social. Ambas dimensiones mermaron las condiciones operativas y simbólicas para que la justicia indígena aparezca inserta en el sistema cognitivo del contexto familiar de los jóvenes.

En el caso de los jóvenes, se mantiene la creencia de una justicia inflexible al reconocerse que tal práctica en el tiempo de sus abuelos era más rígida, pero que en la actualidad habría declinado su severidad. Esto queda entonces como una representación objetivada por su reconocimiento, pero no anclada en el nivel de funcionamiento. Las creencias manifestadas por los jóvenes se encuentran inmersas alrededor de actitudes de desconfianza hacia la justicia indígena actual. Este elemento emerge por la introducción de nuevos aspectos como el resarcimiento de daños por los pagos económicos, considerado también como un factor que provoca irregularidades en la resolución de conflictos al atribuírsela una práctica individual que resta la participación de la comunidad.

Respecto a los valores transmitidos generacionalmente, se evidencia el mantenimiento del respeto y participación democrática. Las relaciones sociales están guiadas por la promoción del respeto: respeto a la familia, a las autoridades y a la comunidad en general. El espacio comunitario se manifiesta como una unidad social que aglutina a todos los miembros y, por tanto, se busca su continuidad, a través del respeto. Este elemento se traslada al campo de la justicia indígena, es decir, en la aplicación de justicia debe primar el respeto no solamente a las autoridades sino a toda la comunidad. La agresión a los mismos supone una agresión a todo el grupo. Lo comunitario expresa la gestión de una justicia democrática, ya que la comunidad en general es parte interviniente en la resolución de conflictos.

Otro valor, alrededor de la práctica de justicia indígena, es la búsqueda de convivencia armónica. Los problemas suscitados al interior de la comunidad son detonantes que provocan una alteración de la vida social, aspecto que debe ser reencauzado para el bienestar de toda la comunidad. El mecanismo frecuentemente aplicado para este fin es el castigo. Para el entorno familiar, la aplicación del castigo no es solo una sanción física, sino que representa una forma de educar el comportamiento del sujeto en el momento actual, pero además que esa educación trascienda en el tiempo "para que no haga más". Tras haberse aplicado el castigo se deja en libertad al sujeto, acción que le posibilita incorporarse nuevamente a la vida comunitaria.

En los jóvenes, la convivencia armónica a través de la sanción del castigo queda representada como un saber práctico e inconsciente. No obstante, al pedido de una explicación racional de dicha práctica, emerge una falta de comprensión del porqué después de aplicar el castigo se libera al culpable, por lo que se demanda su encarcelamiento. Desde la cosmología andina, la liberación del sujeto implica promover su reinserción en la comunidad, mientras que desde la comprensión occidental de justicia ordinaria el encarcelamiento tiene la finalidad de separación o aislamiento del sujeto para posibilitar la convivencia de sus miembros. Se refleja entonces, en las representaciones de los jóvenes, una hibridación entre las prácticas de justicia ordinaria e indígena.

Al interior de las prácticas de justicia se reconocen autoridades en común que atraviesan los tres grupos generacionales como: el corregidor, el alcalde, el dirigente, las centrales y sub-centrales y el sindicato, pero encontramos algunas diferencias. En el grupo generacional de 60 a 70 años se identifica al patrón como actor de la norma social, mientras que en la población de 30 a 50 años, se introducen otros agentes como la policía y el secretario de justicias. En el caso de los jóvenes, además de identificar

los anteriores actores de justicia, se incorpora a la Defensoría de la Niñez y de la Adolescencia. Esto muestra cómo los actores de justicia van emergiendo o, en su defecto, desapareciendo en función a los contextos históricos que toca vivir a los miembros de una comunidad. Por otro lado, estos hallazgos nos permiten visibilizar la penetración progresiva de los actores de la justicia ordinaria, evidenciándose una mayor presencia del Estado.

Respecto a las infracciones atendidas en la justicia indígena, en los tres grupos generacionales se identifican problemas de tipo material como el robo y daño ocasionado a bienes o cultivos; de tipo territorial por el tema de linderos y de tipo relacional como las violaciones, peleas y asesinatos. Sin embargo, en las dos últimas generaciones encontramos la identificación de otros problemas de tipo relacional como la infidelidad, la traición y el reconocimiento de hijos. Particularmente en la población joven, se identifica, además, la envidia, la falta de respeto, los chismes y la borrachera. Estos hallazgos muestran un ascenso en los problemas de tipo relacional dentro la vida comunitaria. La intensificación de problemas de tipo relacional que afronta la comunidad no es exclusivamente del grupo, sino que se hace presente en el contexto global, producto de las condiciones liberales proporcionadas en el mundo moderno.

Entre las sanciones aplicadas a los infractores de las normas, en los tres grupos generacionales hallamos la continuidad de algunas como su transformación en otras. Las sanciones que presentan una continuidad son: castigo con palos, *ithaphallu*, chicote; la sanción económica y el trabajo comunitario son aplicados en función a la valoración del problema. Las diferencias identificadas son: pegar hasta hacer salir sangre y matar, en la población de 60 a 70 años; comer *millu* y heces, tomar orín, quemar y colgar en la población de 30 a 50 años; caminar de rodillas, encarcelar y meter al calabozo son sanciones reconocidas en los jóvenes. Cada población presenta tanto similitudes como diferencias, pero es visible, en el conocimiento expresado de los jóvenes, la influencia de prácticas punitivas particulares de la justicia ordinaria como el encarcelamiento o meter al calabozo. Estos aparecen productos de los contactos culturales, jurídicos y comunicativos.

En adición, hallamos la práctica del llanteo y sanciones simbólicas expresadas en el corte de cabello y vestir de mujer al hombre, reconocidas en la población adulta y joven. La aplicación del llanteo, caracterizado por hacer cargar una llanta con barro o arena al sujeto alrededor de la cancha o la comunidad vestido de mujer y acompañado de chicotazos, se presenta como una adaptación de los castigos aplicados en el ámbito militar al contexto comunal. Desde las representaciones sociales, se explica que las sanciones identificadas de manera común en los tres grupos generacionales forman parte del núcleo central, en tanto que la adaptación o reinención de nuevas prácticas, como es el caso del llanteo y las sanciones simbólicas, son integradas en el sistema periférico del núcleo central, sin entrar en contradicción directa con el mismo.

Finalmente, los valores como el trabajo colaborativo, la búsqueda del respeto y el castigo como retorno a la armonía son principios que sustentan el núcleo central de las representaciones sociales sobre justicia indígena, ya que permanecen vigentes en los tres grupos generacionales. Otros elementos como el llanteo y el pago económico se adaptan en el sistema periférico de la representación social, pero esto no significa que entran en contradicción con el núcleo central. Sin embargo, advertimos que empiezan

a germinar representaciones contradictorias al núcleo central que es la comunidad, cuando identificamos en la generación joven la falta de comprensión de reinserción del sujeto a la comunidad para la búsqueda de armonía, cuando se contraponen elementos comunitarios con la aparición de conductas individuales visibilizadas en la resolución de problemas que restan la participación de la población. Estos elementos son contradictorios al núcleo central, y aunque se mantienen en continuidad generacional pueden constituirse en pilares centrales que permiten la transformación del núcleo duro de la representación social de la justicia identificada en la comunidad.

Bibliografía

- Albó, Xavier. 2006. *Ciudadanía étnica cultural en Bolivia*. La Paz: CIPCA.
- 2012. Justicia indígena en la Bolivia plurinacional. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. Quito: Abya Yala.
- Abric, Jean-Claude. 1994. *Prácticas sociales y representaciones*. México: COVOACAN SA.
- Araya, Sandra. 2002. *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica: FLACSO
- Antezana, H. Luis. 2012. *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación*. En línea: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/07antezana.pdf> (Consulta 31/Enero/2013)
- Bazurco, Martín y José Luis Exeni Rodríguez. 2012. Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. Quito: ABYA YALA.
- Climent, Graciela. 2006. *Representaciones sociales, valores y prácticas parentales educativas: Perspectiva de madres de adolescentes embarazadas*. En línea: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/Ventana23/graciela.pdf> (Consultado: 7/11/2012)
- Chuquimia, René. 2012. Historia, colonia y derecho de los pueblos indígenas. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Abya Yala
- Defensor del Pueblo. 2007. *Teoría y práctica de la constitución intercultural*. La Paz: Presencia.
- 2008. *Sistema jurídico de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas*. La Paz: Canastas.
- Dieguez, Alberto y María Guardiola Albert. 1998. *Reflexiones sobre el concepto de Comunidad. De lo comunitario a lo local. De lo local, a la mancomunidad*. En línea: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000215.pdf> (Consultado: 7/11/2012)
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Ibáñez, Marín. 1976. *Valores. Objetivos y Actitudes en Educación*. Valladolid: Miñón.

- Idón, Chivi. 2009. *Los desafíos de la justicia comunitaria y bases para una ley de deslinde jurisdiccional*. La Paz: IDEA Internacional.
- Rodríguez, Gregorio y Otros. 1996. *Metodología de la investigación Cualitativa*. Granada: Aljibe.
- Sánchez, Mireya. 2012. Mujer indígena: una aproximación al recorrido histórico de la justicia comunitaria. En *Subversiones N° 3*. Año 2 Cochabamba: Agalma.
- Vergara, María del Carmen. 2008. *La naturaleza de las representaciones sociales*. En línea: <http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html> (Consultado: 8/8/2012)
- Yampara, Simón. 2003. *Retorno y retoma del Pachakut'i ypa'yiti: 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>. (Consultado: 7/03/2012).

Anexos

Estudiantes entrevistados del municipio de Morochata

Seudónimo	Edad	Colegio	Entrevistador	Fecha entrevista
Abraham	17 años	Mariano Baptista	Marbin Mosquera y Mireya Sánchez	28/9/2011
Amalia	15 años	Mariano Baptista	David Aranibar	28/9/2011
David	19 años	Mariano Baptista	Marbin Mosquera y Mireya Sánchez	28/9/2011
Fernando	16 años	Mariano Baptista	David Aranibar	28/9/2011
Filemón	18 años	Mariano Baptista	Jimmy Delgado	28/9/2011
Gisela	17 años	Mariano Baptista	Marbin Mosquera	27/9/2011
Gustavo	15 años	Mariano Baptista	David Aranibar	28/9/2011
Isaac	19 años	Mariano Baptista	Jimmy Delgado y Edwin Tarqui	28/9/2011
Laura	16 años	Mariano Baptista	Marbin Mosquera y Mireya Sánchez	28/9/2011
Ruth	16 años	Gildaro Antezana	Jimmy Delgado	28/9/2011

Historias de vida Datos referenciales por unidad educativa y edad Unidad Educativa Mariano Baptista

Edad	Entrevistado	Estudiante entrevistador	Parentesco	Lugar	Curso
78	Catalina García Moya	Ana Judith Jaillata	Abuelita	Morochata	5to
77	Demetrio Pinto	Juan Carlos Casilla Encinas	Abuelito	Morochata	5to
69	Rosenda Vargas	Vanesa García	Abuelita	Morochata	6to
67	Ernesto Pérez	Rebeca Pérez Apaza	Abuelo	Morochata	6to
48	Eulogia Zerda	María Inés García Zerda	Mamá	Morochata	5to
45	Juana Rivas	Beatriz Otalora Rivas	Mamá	Morochata	6to
42	Alberto Otalora	Hilda Otalora Colque	Papá	Morochata	6to
36	Rosa Quinteros	María Elena García Zerda	Tía	Morochata	5to
35	Laura Ervas	Eliana Mercado Pérez	Cuñada	Morochata	6to

Unidad Educativa René Barrientos

Edad	Familiar	Estudiante entrevistador	Parentesco	Lugar	Curso
75	Teodosio Ruiz	Elmer Ruiz García	S/D	Piusilla	6to
73	Pablo Manzano	Jhonny Pinaya Manzano	S/D	Piusilla	5to
72	Apolinar Vargas	Alex Zambrana López	S/D	Piusilla	6to
67	Tomaza Vergara	Wilber Rocha Choque	S/D	Piusilla	6to
65	Federico	Yesica Buendía	Abuelo	Piusilla	6to
50	Juan Ruiz	Betzabé Ruiz Vegamonte	S/D	Piusilla	6to
S/D		Clisman Vergara Alegre	S/D	Piusilla	5to
S/D	Pedro Cabrera García	Deizi Ruiz Vallejos	Tío	Piusilla	5to

El equipo de investigadores



Un alto en el camino. Marvin Mosquera, Edwin Tagui, Devan Peñarrieta, Zaida Ramón, Sonia Castro, Mirya Sánchez, Jimmy Delgado y Pedro Bazopé.



Ha cerrado el día. David Aravillar, Marvin Mosquera, Jimmy Delgado, Edwin Tagui, Pedro Bazopé, Zaida Ramón y Sonia Castro.



Marvin Mosquera, Edwin Tagui, Devan Peñarrieta, Pedro Bazopé y Jimmy Delgado.



Recurridos a pie. Jimmy Delgado, Ronald Coma, Mirya Sánchez y Marvin Mosquera.



Mirya Sánchez y Roberto Collinga.



Prof. Freddy Algra, Director de la UE "Gildaro Antezana"; Luis Maya, Jimmy Delgado y Ana Esther Mamani.

CAPÍTULO 5

Jóvenes en escenificaciones teatrales de justicia indígena originaria campesina¹

Sonia Castro Escalante*

Introducción

El presente estudio se propone indagar y analizar los hallazgos de una de las técnicas aplicadas en el desarrollo de la investigación: escenificaciones teatrales acerca de la administración de la justicia indígena originaria campesina, con el propósito de dar cumplimiento al objetivo específico del proyecto conjunto: *Analizar la dinámica de grupo que se desarrolla en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina*. De ello deriva el objetivo específico de nuestro sub-proyecto: *Reconocer las condiciones de producción en que emergen; las condiciones de circulación y las funciones sociales que cumplen las representaciones sociales entre los jóvenes*.

Desde la teoría de las representaciones sociales, propia del enfoque de la psicología social, y asumiendo que toda realidad social es representada, nos propusimos indagar si los jóvenes campesinos reconstruían en su sistema cognitivo el sistema de valores propio de su contexto social e ideológico, a través de representaciones teatrales de simulación de aplicación de la justicia. Mediante esta actividad lúdica y que permite la expresión espontánea, pudimos aproximarnos a cómo los jóvenes, varones y mujeres, recreaban la generación de un conflicto, el clímax y la resolución a través de la administración de sus propios procedimientos y mecanismos jurídicos.

Las teatralizaciones fueron puestas en escena por un elenco improvisado de estudiantes entre los 15 y 20 años, de cuarto a sexto de secundaria², de tres unidades educativas de la Segunda Sección de Morochata: "Gildaro Antezana" (Central Regional de Chinchiri); "René Barrientos" (Subcentral Regional de Piusilla, perteneciente a la Central Regional de Morochata) y "Mariano Baptista" (Central Regional de Morochata), en septiembre de 2011, en las aulas o el patio de dichos colegios, y frente al público compuesto por sus propios compañeros y los investigadores³.

De seis escenificaciones teatrales, se seleccionaron dos en especial: la primera, "Esposo infiel", presentada por quinto y sexto grado en las tres unidades educativas. Al respecto, se realizó una mayor delimitación espacial y se eligió solamente dos de

1. En una forma más breve, el presente capítulo fue enviado por Castro al Comité Organizador de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica/RELAJU el 30 de agosto de 2012 para su consideración como ponencia. Posteriormente, fue presentado como tal en el VIII Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica/RELAJU-Bolivia, realizado del 22 al 26 de octubre de 2012, en la ciudad de Sucre, Bolivia.

*La autora agradece a Ruth Quintanilla y Patricia Alandía por las valiosas correcciones y sugerencias al borrador del presente capítulo.

2. Antes de la aplicación de la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez en el 2012, correspondían a segundo, tercero y cuarto de secundaria.

3. Dichas representaciones fueron filmadas y luego, una vez editadas, exhibidas a los "actores", suscitando nuevas reacciones y comentarios.

los tres establecimientos, no por ser considerados más importantes, sino por estar ubicados en las comunidades de Chinchiri (región más indígena y alejada de los centros urbanos) y Piusilla (más citadina, mejor conectada y con acceso a transporte público), en razón de ver sus contrastes y similitudes.

La segunda escenificación teatral fue “Robo de ganado”, presentada por cuarto grado en dos unidades educativas: “Gildaro Antezana” (Chinchiri) y “Mariano Baptista” (Morochata).

Con relación a la estructura del presente capítulo, este está organizado en tres acápite. En la primera parte, desde la teoría de las representaciones sociales, se plantea que las escenificaciones teatrales reflejan las representaciones sociales de los actores partícipes.

En la segunda parte, se presenta a los jóvenes participantes del presente estudio, especialmente con información que se relaciona con las funciones generadoras y organizadoras de sus representaciones, como el arraigo simbólico a su territorio y sus nexos con los centros urbanos del departamento, además de la identidad cultural reflejada en su lengua (el Cap. 2 ofrece mayores datos sobre los jóvenes).

La tercera parte, la más extensa, se dedica al análisis de cómo reproducen los jóvenes la administración de la justicia indígena originaria campesina. Se inicia con la consumación de la falta; sigue con la comunicación al agraviado de parte de testigos que presencian dicha acción de falta; la denuncia ante las autoridades y finaliza con el consiguiente proceso judicial. No se podía soslayar dos aspectos: uno de ellos, el rol que cumplen los jóvenes al interior de sus familias; si bien ellos son las víctimas más directas de las crisis familiares, son también activos mediadores en la resolución de los conflictos. El otro, el joven como infractor de las normas culturales de la comunidad, es sancionado de acuerdo con las regulaciones comunales.

Por último, nos centramos en la cuestión de si las representaciones sociales que han expresado los jóvenes se corresponden con la cosmovisión andina que sustenta la justicia practicada desde tiempos inmemoriales y hoy reconocida en la Carta Magna con el término de justicia indígena originaria campesina.

1. El enfoque procesual en la “narración inductiva”

Para acceder al contenido de las representaciones sociales de los jóvenes, nos servimos del enfoque procesual (énfasis en los procesos, propio del interaccionismo simbólico), que privilegia la recopilación de materiales discursivos “producidos en forma espontánea o bien, inducidos por medio de entrevistas o cuestionarios” (Araya, 2002: 49). Para indagar qué representaciones sociales se producen y circulan entre los jóvenes y evitar que estén tamizadas por la presencia invasiva de los investigadores o la acción controladora de los adultos, se les propuso la representación teatral (sin ensayo previo y en el momento) de casos concretos de administración de la justicia indígena originaria campesina.

El enfoque procesual reliva el proceso de la formación de conductas en base a la importancia de las comunicaciones sociales, que “serían difícilmente posibles si no se desarrollaran en el contexto de una serie [...] de representaciones compartidas (ob. cit.: 31), por lo que las conversaciones juegan un papel preponderante. Mediante las conversaciones entre sí, los jóvenes han recreado la visión de una realidad que

comparten y un marco referencial común en torno a la administración de justicia. Por ello, les ha sido posible recrear una historia donde cada quién sabía qué correspondía decir en cada una de las circunstancias, y qué se esperaba que respondiera el interlocutor, pues “las conversaciones se pueden definir como el lugar donde las personas, provistas de unos esquemas interpretativos socialmente adquiridos, construyen y negocian el sentido de la interacción” (*ibid.*). De no haber tenido los jóvenes el contexto de representaciones compartidas, les hubiera sido imposible desenvolverse con fluidez y naturalidad en el sostenimiento de sus diálogos.

Al interior de este enfoque procesual, se tiene una “determinación social central (macro) y otra, social lateral (micro)” (ob. cit.: 32). Para explicarlo mejor: “La primera se refiere a la cultura global de la sociedad en la que se insertan los grupos, los actores y las actoras sociales y la segunda, al grupo en particular en el cual se insertan las personas” (*ibid.*). Para efectos del presente estudio, la “determinación social central o macro” ha sido la “narración inductora”, que consistió en un breve relato entregado a cada grupo actoral en una hoja escrita, cuya elaboración partió de una revisión de literatura sobre casos de administración de pluralismo jurídico propios del mundo andino⁴. Por su lado, la determinación social lateral o micro, resultó ser la escenificación que surgió como resultado del proceso cognitivo de los jóvenes de hacer congruentes ambas determinaciones.

A partir de ese elemento o narración inductora, se les pidió a los jóvenes que se organicen para presentar una “obra de teatro”, una escenificación como ellos quisieran hacerla, como habían visto, escuchado o como pensaban que la hacían los adultos cuando de administrar justicia se trataba. Se les distribuyó al azar las historias que servirían de relatos inductores.

Cuando se les propuso la realización de esa dramatización teatral, la idea les pareció curiosa pero divertida. Luego de un breve momento de cierta perplejidad, que los tenía sujetos a sus pupitres, los jóvenes comenzaron a desplazarse por el aula, a organizarse, a discutir y ponerse de acuerdo entre ellos.

De ese modo, organizados en grupos, los jóvenes comenzaron a dar cuerpo a las historias. Se distribuyeron roles, se pusieron nombres ficticios y comenzaron a representar la situación ante el resto de sus compañeros, que asistían con mucho interés y entre risas disimuladas al espectáculo. Para dar mayor realismo a su escenificación, los jóvenes se consiguieron rápidamente objetos que representaban los emblemas de autoridad y orden: vestimenta de poncho y sombrero; el lazo de cuero enroscado a la altura del hombro; una “llanta” pinchada de bicicleta, etc. Cabe resaltar que, en dos escenarios (Chinchiri y Piusilla), la lengua que brotó espontáneamente fue el quechua.

Al parecer, la situación no les era ajena⁵. Sea por haberla presenciado en la familia o las amistades, la historia de un esposo infiel corrió ágilmente, porque las representaciones sociales que están en el pensamiento social se traducen luego en prácticas sociales⁶, pues,

4. La elaboración de la “narración inductora”, en un número de seis relatos, corrió a cargo de Mireya Sánchez.

5. Tanto así, que es necesario puntualizar que los nombres asignados a las autoridades no fueron inventados, sino que efectivamente se llaman así. En el caso de Piusilla, “Juan” encarna a don Juan Vegamonte y “Zacarías” a don Zacarías (se desconoce el apellido).

6. Las representaciones sociales unifican e integran “lo individual y lo colectivo, lo simbólico y lo social; el pensamiento y la acción” (Araya, 2002: 9).

“toda realidad es representada, apropiada por el individuo o el grupo y reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores que depende de su historia y del contexto social e ideológico que le circunda” (Abric, 2001: 12).

En otro orden, el enfoque procesual plantea la importancia del aspecto relacional en el intercambio de las comunicaciones sociales. Los estudiantes, producto de visitas anteriores, ya conocían al equipo de investigadores que periódicamente se desplazaba hasta sus establecimientos educativos. Por tanto, el temor y timidez frente a los extraños, si bien no había desaparecido del todo, no era la nota dominante.

En ese sentido, tanto ellos como sus directores y profesores, por las explicaciones que se les habían brindado para involucrarlos activamente en el proceso investigativo, estaban en conocimiento del propósito y objetivo que guiaban la presente investigación. También, se les brindó en forma sencilla los procedimientos.

1.1. La escenificación teatral como expresión de representación social

Cabe interrogarse: ¿Las escenificaciones teatrales son una visión del mundo de la realidad social que posibilite aproximarnos a las prácticas de administración del pluralismo jurídico en Morochata o son una inventiva ficcional de los estudiantes, sin asidero alguno en la realidad?

Abric nos dirá: “La identificación de la ‘visión del mundo’ que los individuos o grupos llevan en sí y utilizan para actuar o tomar posiciones es [indispensable] para entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar los determinantes de las prácticas sociales” (ob. cit.: 11). Más aún, en la exhibición de la trama teatral, la teoría de las representaciones sociales “plantea que ‘no hay distinción alguna entre los universos exterior e interior del individuo (o del grupo). El sujeto y el objeto no son fundamentalmente distintos” (Moscovici, 1969: 9 en ob. cit.: 12).

Los actores teatrales, en este caso los estudiantes, en tanto pertenecientes a un sistema social que aúna lo ideológico, lo socioeconómico, lo cognitivo, lo social, etc., están inscritos “en un contexto activo, concebido parcialmente al menos por la persona o el grupo, en tanto que prolongación de su comportamiento, actitudes y normas a las que se refiere” (*ibid.*); consiguientemente, su escenificación se corresponde con “conjuntos socio-cognitivos que están organizados de forma específica y están regidos por reglas propias de funcionamiento” (ob. cit.: 8).

En ese entendido, cuando expresan una opinión que resulta de una trasgresión social que escenifican (un adulterio), “dicha opinión en cierta forma es constitutiva del objeto, lo determina. [...] Es decir, por sí mismo un objeto no existe. Es y existe para un individuo o un grupo y en relación con ellos” (ob. cit.: 12). Así, podemos señalar que “esa realidad apropiada y reestructurada es lo que constituye la realidad misma para el individuo o el grupo. Toda representación es así una forma de visión global y unitaria de un objeto pero también de un sujeto” (*ibid.*).

Por tanto, el argumento resultante del conflicto que se les plantea en la ficción, si bien puede o no corresponderse totalmente con las prácticas sociales, es una realidad apropiada y estructurada de lo que “constituye la realidad misma para el individuo o el

grupo. Toda representación es así una forma de visión global y unitaria de un objeto, pero también de un sujeto” (*ibid.*), de manera tal que esa representación reestructura la realidad, para permitir una integración de las experiencias anteriores de los estudiantes y de su sistema de normas y actitudes (cfr. ob. cit.: 13).

Congruente con todo ello, cuando a los estudiantes se les presenta las narraciones inductoras, estas generan en ellos una actividad mental que, como individuos y grupo, “reconstituye la realidad que enfrenta[n] y le atribuye una significación específica” (*ibid.*).

Cabe aclarar, sin embargo, que las escenificaciones no son un simple reflejo tal cual de la realidad, sino que son, lo que Abric denomina, “una organización significativa” (2001: 13). Esta significación depende de factores varios, como el contexto social e ideológico, la posición del individuo en la organización social, la historia del individuo y del grupo y los desafíos sociales que enfrentan (cfr. *ibid.*). Por todo eso, las escenificaciones de los grupos referidos no están clonadas unas de otras, sino que, pese a importantes similitudes, difieren en muchos aspectos.

Por tanto, esto nos permite deducir que, efectivamente, una escenificación social es una representación social, porque contiene referentes cognitivos, actitudinales y conductuales.

1.2. El conflicto moral entre “lo que es deseable hacer” y “lo que no se puede hacer”

Se les pidió dar a conocer a los estudiantes, en una construcción colectiva, una cognición prescriptiva de comportamientos, que define “lo lícito, tolerable o inaceptable” (Abric, 2001: 15). Para ello, se les planteó un conflicto.

Presentando en esquema, tenemos:



Fuente: Elaboración propia en base a cfr. Flament en Abric, 2001: 34.

El conflicto, para ser resuelto, apela a las funciones de las representaciones sociales que los involucrados han internalizado. Para nuestros propósitos, se ha adecuado las funciones detalladas de las representaciones sociales que establece Sandoval:

- La comprensión, función que posibilita pensar el mundo y sus relaciones.
- La valoración, que permite calificar o enjuiciar los hechos.

7. Las negritas son nuestras.

- La comunicación, a partir de la cual las personas interactúan mediante la creación de las representaciones sociales.
- La actuación, que está condicionada por las representaciones sociales (en Araya, 2002: 37).

Estas funciones nos guiarán en el desarrollo del conflicto.

2. Descripción de los jóvenes actores y sus dinámicas sociales

En el abordaje del presente estudio, se realizó un análisis comparativo entre dos grupos, para identificar el campo de representación de similitudes y contrastes, y distinguir cuáles eran los elementos reiterativos y cuáles diversos y hasta divergentes.

De seis escenificaciones teatrales, se seleccionaron dos en especial: la primera, “Esposo infiel”, por mostrarnos las dinámicas familiares cuando se da un conflicto de la norma moral, como en el caso del adulterio conyugal (que no conlleva prisión en la justicia ordinaria), y la otra, “Robo de ganado”, por tener como protagonista a un joven que, con el abigeato, quebranta la norma legal (que puede conllevar prisión entre uno y cinco años). Asimismo, en el primer caso, el joven no es más que partícipe secundario, pues las decisiones —de ruptura o reconciliación familiar— las toman los adultos; en cambio, en el segundo caso, el joven es partícipe principal, pues él toma la decisión de respetar o quebrantar las normas y, aunque no conozca la norma legal, conoce la sanción social y cultural que su acción le puede acarrear.

Los participantes en la escenificación teatral “Esposo infiel” fueron estudiantes entre los 16 y 20 años, de sexto de secundaria de la Unidad Educativa “Gildaro Antezana” (Central Regional de Chinchiri), y de quinto de secundaria de la Unidad Educativa “René Barrientos” (Subcentral Regional de Piusilla, perteneciente a la Central Regional de Morochata). Para propósitos del presente análisis y para mayor delimitación espacial en razón de ver sus contrastes y similitudes, se eligió solamente dos de las tres unidades educativas⁸ que participaron de la escenificación, no por ser consideradas más importantes, sino porque una de ellas está ubicada en una comunidad mucho más indígena y alejada de los centros urbanos (Chinchiri), y la otra, por ser más citadina, mejor conectada y con acceso a transporte público (Piusilla)⁹.

La segunda escenificación teatral, “Robo de ganado”, fue presentada por estudiantes entre 15 y 18 años de cuarto grado de dos unidades educativas: “Gildaro Antezana” (Central Regional de Chinchiri) y “Mariano Baptista” (Cantón de la Segunda Sección de Morochata). Queda por añadir que Morochata comparte similares características de Piusilla en cuanto a hábitos cada vez más urbanos, es el centro del poder político y allí es donde están ubicadas las oficinas de las instituciones públicas.

Con estas consideraciones, se hará el análisis de dichas dos escenificaciones en dos contextos diferentes. Para mejor comprensión, consideramos útil el siguiente cuadro explicativo de las escenificaciones y participantes:

Cuadro 1. Distribución de dos escenificaciones teatrales en dos UE Morochata, Piusilla y Chinchiri

Escenificación	Unidad Educativa	Ubicación	Curso	N° actores
“Esposo infiel”	“Gildaro Antezana”	Chinchiri	Sexto	13
	“René Barrientos”	Piusilla	Quinto	9
“Robo de ganado”	“Mariano Baptista”	Morochata	Cuarto	4
	“Gildaro Antezana”	Chinchiri	Cuarto	6

Fuente: Elaboración propia, sobre datos de Escenificaciones Teatrales-IIHCE, septiembre de 2011

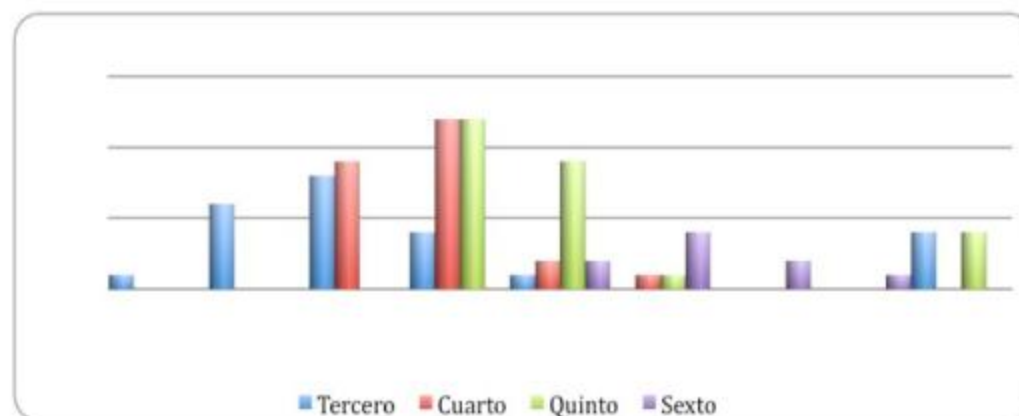
Las escenificaciones se realizaron en septiembre de 2011, en las aulas o el patio de los colegios y frente al público compuesto por sus propios compañeros y los investigadores.

2.1. Conformación etaria de los jóvenes de Morochata

Una encuesta aplicada a 83 jóvenes de la UE “Mariano Baptista”, desde tercero hasta sexto de secundaria¹⁰ (de primero a cuarto de secundaria, en la nomenclatura antigua), nos da los siguientes datos:

Gráfico 1

Edad de los estudiantes de 3° a 6° de secundaria de la UE “Mariano Baptista”



Fuente: Elaboración Roly Lázaro, sobre datos de Cuestionario a Estudiantes - IIHCE, septiembre de 2011¹¹.

En lo que nos interesa, tenemos que los estudiantes que escenifican “Robo de ganado”, pertenecientes a 4° de secundaria, tienen entre 15 y 18 años (mayormente entre los 15 y 16 años y unos cuantos entre los 17 y 18 años); los estudiantes que escenifican “Esposo infiel”, de 5° y 6° de secundaria, tienen entre los 16 y 20 años (mayormente entre los 16 y los 18 años), de manera que se puede señalar que ya conocen su realidad “sobre cómo la gente piensa y organiza su vida cotidiana” (Araya, 2002: 11) a causa de los procesos de comunicación y del pensamiento social en que han vivido inmersos desde

8. La Unidad Educativa “Mariano Baptista”, de Morochata; la Unidad Educativa “Gildaro Antezana”, de Chinchiri, y la Unidad Educativa “René Barrientos”, de Piusilla.

9. Piusilla se encuentra a unas dos horas de camino desde Quillacollo, y media hora antes que Morochata. El transporte público pasa necesariamente por la ruta hacia Morochata, lugar de destino y partida hacia Quillacollo. En cambio, Chinchiri está ubicado a media hora de camino después Morochata y no hay servicio de transporte público a no ser por negociación con los conductores.

10. Cabe puntualizar que en la presente investigación se ha tomado en cuenta, por razones de delimitación metodológica, solo a estudiantes de quinto y sexto de secundaria en las tres unidades educativas, por lo que se hará necesario extrapolar los datos que corresponden a cuarto de secundaria, con datos que corresponden a una primera encuesta aplicada a todo el ciclo secundario de Morochata a modo de validación del instrumento.

11. Datos corroborados por la Base de Datos de la Dirección Distrital de Educación de Morochata, 2011.

su nacimiento hasta su actual adolescencia, eso que se conoce como “sentido común”, que es la expresión más genuina de las representaciones sociales.

2.2. Dinámicas sociales de los jóvenes

Aunque indudablemente los pobladores morochateños comparten una cosmovisión de matriz andina, no son pueblos inamovibles e impermeables a las dinámicas sociales, tanto internas como externas.

Se ha considerado relevante considerar los nexos con las lógicas urbanas, que se dan principalmente a través de su interacción con los centros ciudadanos —que construyen otras representaciones sociales del sistema de valores— y ver cómo se reestructura su realidad, principalmente en lo que hace a su identidad cultural.

Veamos las siguientes comparaciones entre Morochata, Piusilla y Chinchiri:

Gráfico 2. Tiempo que el estudiante vive en la comunidad donde está ubicada su vivienda



Fuente: Elaboración Roly Lázaro y Jimmy Delgado, sobre datos de Cuestionario a Estudiantes -IIHCE, octubre de 2011

Los jóvenes de Morochata son oriundos del lugar y permanecen en su comunidad en un porcentaje del 69%; el 11% radica en el lugar desde hace 10 años, y el 17% desde hace cinco años. En realidad, muchos jóvenes proceden de comunidades distantes y los padres prefieren enviarlos a la UE “Mariano Baptista”, que tiene mayor prestigio por ser colegio urbano.

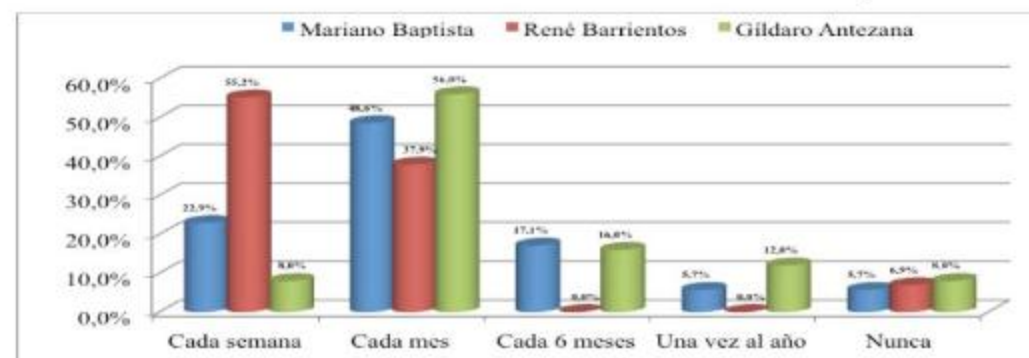
Como se puede observar, los jóvenes de Piusilla son oriundos del lugar y permanecen en su comunidad en un porcentaje del 79%. El 7% lo hace desde hace 10 años y el 14% desde hace cinco años, lo que entre ambas cifras nos da el 21% de permanencia en el lapso de 10 y 5 años. Ciertamente, indicaría una escasa movilidad territorial y permanencia en el terruño algo mayor que en Morochata.

La situación es más llamativa en Chinchiri, debido a que los jóvenes, casi en su totalidad (92%), han permanecido arraigados en su central regional todo el tiempo de su joven vida. Ese 8%, probablemente, procede del norte del municipio.

En suma, comparando las tres comunidades en el orden citado, se hallan diferencias de menor a mayor en cuanto a la permanencia territorial, situación a los que se añadirán otros elementos de relacionamiento con otros centros poblados.

Por otro lado, la relación de los jóvenes con los centros urbanos tiene sus particularidades. Si comparamos el desplazamiento de los estudiantes de las tres unidades educativas hacia los centros urbanos, tendremos lo siguiente:

Gráfico 3. Movilidad territorial hacia el centro urbano de Quillacollo



Fuente: Elaboración Jimmy Delgado, sobre datos de Cuestionario a Estudiantes -IIHCE, octubre de 2011

Los más viajeros son los jóvenes de Piusilla que se van a Quillacollo cada semana, como quien va a un barrio próximo, con el 55%, más que la media incluso, que es el 47%. Les siguen de muy lejos los jóvenes de Morochata, con un 23% de viajes semanales a Quillacollo. Esto indicaría que, prácticamente todos los fines de semana, los piuseños arriban a Quillacollo, familiarizándose con las lógicas urbanas, de consumo, vialidad, otras gastronomías, etc.; en menor medida, ello se da con los morochateños urbanos.

En contraste, apenas el 8% de los jóvenes chinchireños asoma a Quillacollo cada semana.

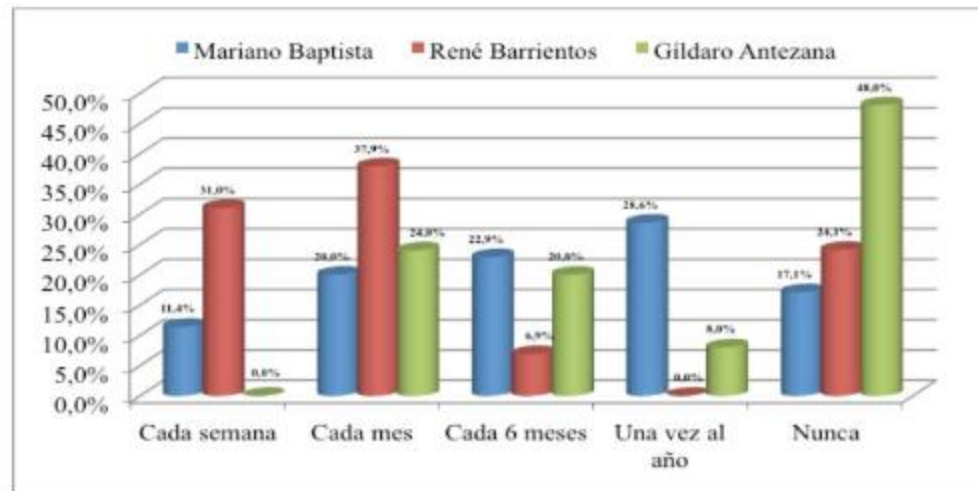
Si vemos la frecuencia de una vez al mes, la situación cambia. De todos modos, cuando la media es de 29%, los de Piusilla van a Quillacollo en un 38%, en tanto los de Chinchiri lo hacen en un 56%, permitiéndose también la familiarización con los centros urbanos. En medio se ubicarían los de Morochata, con el 49%.

En el otro extremo, nunca han ido ni siquiera a Quillacollo, ciudad que les está más próxima, el 6% de jóvenes de Morochata; el 7% de Piusilla y el 8% de Chinchiri, jóvenes que no han visto vendedores ambulantes, embotellamiento vehicular, semáforos, letreros luminosos, etc., en fin, todo eso que hace a los conglomerados urbanos, con sus luces y sus sombras.

En conclusión, los jóvenes de Piusilla tienen un nexo intenso con Quillacollo, seguidos por los de Morochata; en tanto, los de Chinchiri visitan mucho menos esa ciudad, y, si lo hacen, es en forma más espaciada, cada mes.

Pasemos a Cochabamba:

Gráfico 4. Movilidad territorial hacia el centro urbano de Cochabamba



Fuente: Elaboración Jimmy Delgado, sobre datos de Cuestionario a Estudiantes -IIHCE, octubre de 2011

Siguiendo la tradición que señala, a través de varios estudios, que Piusilla¹² es el centro urbano más conectado con las ciudades, el 31% visita Cochabamba cada semana, cuando la media entre los jóvenes es el 15%. Los jóvenes morochateños lo hacen en un porcentaje del 11%, muy lejos de los piusillinos. De los jóvenes de Chinchiri no arriba nadie, ninguno.

Cada mes, arriban a Cochabamba el 37% de Piusilla, el 20% de Morochata y el 24% de Chinchiri. Esa baja cifra de Morochata puede explicarse debido a que sus estudiantes proceden de diversidad de comunidades y la única salida que hicieron fue a Morochata, a estudiar.

Si miramos hacia el otro extremo, encontramos que, para muchos jóvenes, la ciudad de Cochabamba, a los 15 o 20 años, les es desconocida. El 24% de los jóvenes de Piusilla no visitó nunca Cochabamba ni tampoco el 17% de los jóvenes de Morochata, en tanto que el 48% de Chinchiri, la mitad de ellos, no llegó nunca a la capital del departamento.

Resulta, entonces, que los jóvenes de Chinchiri apenas han salido de Morochata, situación que es intermedia en Morochata, mientras que en Piusilla es una cifra mucho menor. Son jóvenes que no han tenido la oportunidad de manejarse con los códigos urbanos, lo que puede significarles una cierta desventaja —por lo menos, inicial— al momento de su inserción para continuar los estudios.

¿A qué concurren los jóvenes a los centros urbanos?

Gráfico 5. Motivos de viajes a centros urbanos

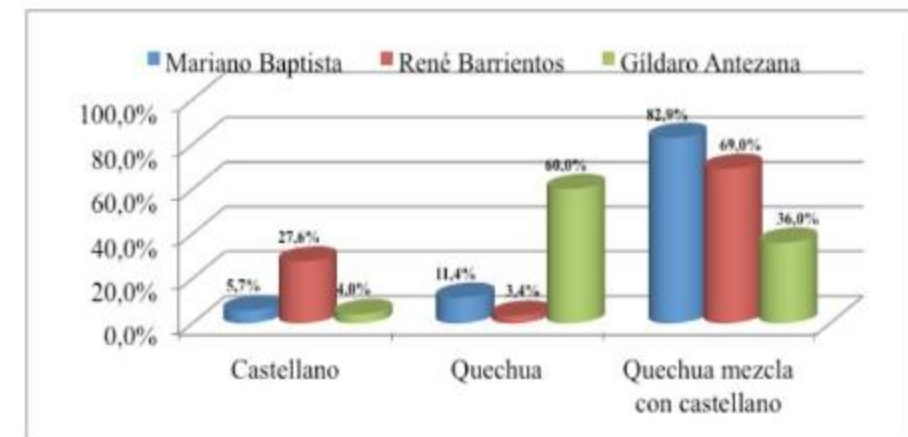


Fuente: Elaboración Roly Lázaro, sobre datos de Cuestionario a Estudiantes -IIHCE, octubre de 2011

El principal motivo para el 32% de los jóvenes es visitar a familiares, podemos inferir que a hermanos mayores que estudian en Quillacollo o Cochabamba o quizás a los padres. Esto indica que el fenómeno migratorio es intenso, puesto que una avanzada de la familia ya tiene puesto un pie fuera de Morochata. Otro motivo que destaca es “hacer compras”, con el 26% (probablemente acompañando a sus padres), lo que denota su inserción a las lógicas de consumo citadino o probablemente adquisición de insumos agrícolas y herramientas. Hay un 9% que indica que es para trabajos eventuales, y un buen 17% va simplemente por razones de paseo y diversión¹³.

Un elemento identitario poderoso es la lengua, que los estudiosos definen como una segunda piel. Se les consultó qué lengua hablaban entre ellos, con los amigos y amigas. Estos son los resultados:

Gráfico 6. Idioma que se prefiere utilizar entre amigos del colegio



Fuente: Elaboración Jimmy Delgado, sobre datos de Cuestionario a Estudiantes -IIHCE, octubre de 2011

12. Machaca, Guido (2005), Muñoz, Evangelio (2006) y Zambrana, Amílcar (2007), en sus estudios realizados en la región de Piusilla.

13. Hemos de lamentar no tener el desagregado por colegios, sino los datos globales.

Congruente con los datos que nos revelaban la intensa relación de los jóvenes (y de sus familias en general) de Piusilla con los centros urbanos, observamos una preferencia por el castellano del 28%, cuando la media es de 12%. En fuerte contraste, en Chinchiri el dominio de la lengua castellana es del 4%, muy por debajo de la media, seguidos del 6% en Morochata.

El dominio del quechua ha retrocedido alarmantemente en Piusilla al 3,4%¹⁴, en tanto conserva su vigor y fortaleza en Chinchiri con el 60%. Morochata ocupa un lugar intermedio, con el 11% de lengua nativa, que asimismo no es una cifra alentadora.

En cuanto a la alternancia entre el castellano y el quechua en el transcurso de la misma conversación, los jóvenes de Morochata se comunican de ese modo con el 83%, o sea abrumadoramente. En Piusilla, esa situación se da en el 69%. Cabe señalar que no es que no dominen la lengua nativa o la oficial, sino que matizan ágilmente sus diálogos, pasando de un código a otro, prestándose vocablos de uno y otro¹⁵, como una estrategia para comunicarse eficazmente en ambas lenguas. Esa alternancia de lengua alcanza al 36% en Chinchiri, debido a que los jóvenes, como ya se vio, utiliza la lengua nativa de modo dominante.

Por otro lado, la conservación del quechua y el poco dominio del castellano entre los jóvenes chinchireños, sumados a su poco o escaso nexo con las lógicas ciudadanas, podría significarles, tal como está planteada la globalización, menores oportunidades futuras y menoscabo de su autoestima en procura de su ingreso a la educación superior. Es un tema que tiene diversas aristas, pero el reto está planteado.

Con todo, señalaremos que, pese a las prácticas que los incorporan en la cultura de la globalización, los jóvenes morochateños mantienen viva su identidad lingüística, pues la observación directa pudo mostrarnos un ágil bilingüismo que se da de un modo muy natural en las aulas, pero con predominio de la lengua nativa en las conversaciones cotidianas entre jóvenes. Aunque ciertamente hay un deterioro de la conservación de la lengua nativa en Piusilla, en Chinchiri esta se mantiene muy fortalecida; para dirigirse a los investigadores¹⁶, por ejemplo, los jóvenes utilizaban el castellano, pero para conversar entre ellos e incluso con sus maestros predominaba el quechua, matizado por giros y expresiones en castellano.

Como jóvenes que son de su tiempo, los estudiantes morochateños han incorporado hábitos que podríamos considerar ciudadanos, como el acceso a la radio, la televisión y, principalmente, la telefonía móvil. Cuando tienen la ocasión, los jóvenes se compran para sí “ropa a la moda”, “CD”, “videos” y “adornos para su persona”, en ese orden (conversaciones incidentales con los estudiantes). Se vio que a los jóvenes no les resulta extraña la posesión de un celular; de hecho, están familiarizados con el aparato, pese a que únicamente llega la señal de una de las empresas de telecomunicaciones.

Asimismo, cuentan en sus hogares con servicios básicos como luz eléctrica, agua potable y, en algunos casos, alcantarillado (aun cuando en algunas comunidades carecen de estos suministros). Los padres y madres de familia ven como muy deseable

14. El dato de Piusilla debería preocupar a las autoridades y educadores, pues la identidad cultural viene, en gran parte, definida por la lengua.

15. Diario de campo, octubre y noviembre de 2010; junio y noviembre de 2011.

16. Ha de admitirse que solamente uno de los investigadores hablaba la lengua quechua, y apenas dos de los auxiliares. Se hizo necesario contar con intérpretes seleccionados de entre los investigadores jóvenes.

que sus hijos asistan al colegio, con miras a profesionalizarse luego en institutos o universidades de Quillacollo y Cochabamba, desestimando para su descendencia, por lo común, el trabajo agrícola (cfr. Muñoz, 2006: 51-64).

3. La normatividad social en el ámbito de lo privado

Los contextos discursivos —en el sentido del conjunto de factores extralingüísticos que condicionan los intercambios comunicativos¹⁷— dentro de los que se formulan las opiniones en las conversaciones, se van organizando los conocimientos que posee el grupo con respecto a un objeto social, que en este caso es la normatividad social y cultural de la comunidad. Dicha normatividad se constituye en el campo de representación, que remitirá a los jóvenes a la idea de imagen, de modelo social que debe regir y al cual deben adecuarse para lograr el orden mínimo para la convivencia entre los miembros de la comunidad. De esta forma, se crea un orden legal basado en lo social y cultural (cfr. Maca y Echeverri, 2006: 1-4), que no hace separación taxativa entre el ámbito de lo privado y lo público, sino que, de un modo holístico, abarca todas las dimensiones humanas de los hombres y mujeres andinos.

3.1. La ruptura del equilibrio por infidelidad conyugal

La infidelidad conyugal es una falta que está íntimamente ligada a la propia comunidad, y por tanto, compromete su desarrollo moral. Por ello, en el análisis de la escenificación de una infidelidad conyugal, veremos cómo el hecho no atañe solo a la familia, sino a la comunidad toda.

La historia inicia de manera similar, por lo que se irá alternando ambas escenificaciones¹⁸.

En Chinchiri, el personaje Adolfo, el padre de familia, se apresta a salir de casa y se despide de sus hijos y de su mujer muy afectuosamente:

Hagan sus tareas, saquen sus cuadernos. Mientras, yo voy a estar conversando con su mamá. (*Cambia de dirección y se acerca a su esposa*) Ay, Florita... ¿Qué tal? ¿Estás cocinando? Ay, qué bueno. ¿Papa wayk'itu¹⁹ estás cocinando? Hartos huevitos vas a hacer cocer, pues.

La situación de aparente armonía familiar se acentúa con las expresiones de cariño paternal y cuando se toca las fibras emotivas, sale el quechua:

Munasqa chanta kanki [Tú eres mi hija querida] (Adolfo a una de sus hijas).

Abundando en sus expresiones de afecto paternal, se dirige a la que parece representar a la hija menor: “¡Esa es mi hija! ¡La más querida es esta!”.

En Piusilla, el personaje Rosendo, de igual manera, saluda al despertar a sus hijas, y lo hace con mucha urbanidad dirigiéndose a ellas en castellano:

17. Se agradece a Patricia Alandía las sugerencias en el campo de la lingüística.

18. Todos los diálogos de los personajes de Chinchiri son enteramente en quechua, excepto el del personaje principal, Adolfo, que alterna el quechua y castellano, sugiriendo un fuerte hibridismo cultural que podría, acaso, explicar el quiebre de su conducta moral con las lógicas comunales.

Por su parte, el personaje principal de Piusilla, Rosendo, utiliza enteramente el quechua, excepto para dirigirse a las generaciones jóvenes, como son sus hijos (que por su escolarización, ya son bilingües) y su amante Rosita, que es una mujer joven. Sin embargo, una vez que es descubierto, la alternancia desaparece del todo, para dar lugar al predominio del quechua.

19. Papas hervidas, que por lo visto se acompañarán con huevos cocidos. Suele aderezarse con “llajuz” (ají molido).

¡Buen día, hijas! Ahora ustedes, ya, alístense, hagan sus tareas. Ya tienen que ir a su colegio.

En cambio, usa el quechua para dirigirse a su esposa con recomendaciones:

Qamri, María, wayk'unayki tiyan wasipi. Nuqa trabajaq risaq. [Tú, María, tienes que cocinar en la casa. Yo iré a trabajar] (*levanta la mano para señalar la ropa*) Jaqay rupa ch'ichi kachkan, chaytawan t'aqsanki [esa ropa está sucia, eso más vas a lavar].

Se tiene en común, entonces, unos esposos y padres de familia que salen de casa haciendo "recomendaciones", tanto a sus hijos como a la esposa, lo que conlleva cómo los mayores establecen cotidianamente pautas normativas de comportamiento deseable²⁰.

No obstante, en el relato que nos ocupa y puesto que la realidad social integra a su vez lo racional y lo irracional, lo coherente y lo incoherente, a las recomendaciones de los padres que encarnan los actores, sigue la inconsistencia: los hombres no se dirigen al trabajo agrícola.

En el caso de Adolfo, en una chichería, tiene el encuentro con una joven: "¡Hola, mi amor! ¿Qué tal? ¿Cómo estás? Yo también estoy un poco, no sé, nervioso". Contradiendo todas las expresiones anteriores de cariño, se queja: "Ya no puedo aguantar a esos mis hijos...".

Por su lado, Rosendo se hace presente en casa de Rosita: "Rosita, hoy día quiero invitarte a salir, a compartir algo a algún lugar o a tomarnos algunas copitas. ¿Podemos ir? ¡Por favor!". Ya en la chichería: "Rosita, yo, quiero proponerte algo. Yo quisiera casarme contigo porque tú eres la mujer de mis sueños".

Un aspecto diferenciador entre ambas escenificaciones teatrales es que los actores de Chinchiri no nos adentran en los "sentimientos" de Adolfo, mientras que los de Piusilla sí, Rosendo está enamorado de la joven.

Cuando en ambos casos departen con sus jóvenes amantes, unos vecinos irrumpen y no pasan de largo, sino que exteriorizan la condena social abiertamente. En Chinchiri, Adolfo exhibe una actitud cínica, que se irá acentuando conforme transcurre la historia:

Vecino Uh... Dun Adulfu, imatá qam kaypi ruwakuchkankini? [Oh... don Adolfo, ¿Qué estás haciendo aquí?]

Adolfo Eh... ¿qué te pasa, eh? (*Eleva la voz*) A mi vida nadie se mete, ¿ok?²¹

Vecino Qam ispusayuyq sina kankiqa? [¿Parece que tienes esposa?]

Adolfo ¡Ella es mi esposa!

20. Ya había observado Amílcar Zambrana, investigador en la comunidad de Piusilla que estudió los procesos educativos por medio de los cuales los padres enseñan a sus hijos los saberes locales para la producción agrícola de la papa, que "estas recomendaciones tienen la particularidad de estar orientadas hacia la formación integral de los niños, es decir, hacia la construcción de ellos como sujetos respetables dentro de la comunidad [...] Si bien las recomendaciones de quienes socializan toman en cuenta el porvenir, viviendo en sus relatos la adultez futura de sus niños, las recomendaciones de los preceptores hacen énfasis en el presente de los niños puesto que tienen presente de que: para "ser" (un hombre íntegro en el futuro) hay que "hacer" (aprender y practicar ahora), en otras palabras, las recomendaciones de los padres tienen la finalidad de transmitirles a los niños su visión de mundo, su interpretación de la realidad en la que coexisten, sus secretos personales para afrontar la vida venidera (2007: 101).

21. El mestizaje cultural ya incluye giros como ese.

Vecino Ancha pasarqakapuchkanki. Ma ajinalla kanmanchu, a! [Te estás pasando mucho! ¡Esto no puede quedar así!]

En Piusilla, para Rosendo la situación se muestra muy incómoda cuando es sorprendido por unos vecinos:

Rosendo Nuqayku kaypi tumarichkayku kay amigaywan. [Nosotros estamos compartiendo con esta mi amiga]

Vecino 1 Pi payri? [¿Quién es ella?]

Rosendo Rosa sutin. [Se llama Rosa] Payqa, vicinusniy kanku a Rosita. [Rosita, ellos son mis vecinos]

Vecino 2 Imapaq kunan kayta ruwakunki Rusindo? [¿Por qué te haces esto, Rosendo?²²]

En ambos casos, las jóvenes involucradas en la relación ignoran que se trataba de un hombre casado y la reacción es de indignación:

¡Me has dicho que no tenías esposa, que eras soltero, solo tenías tus hijos! Por eso estoy contigo (Laura a Adolfo).

Imaynata qam, warmiyuyq, kayta ruwawanki? [Tú, teniendo hijos, ¿cómo me puedes hacer esto?] (Rosita a Rosendo).

Los vecinos que sorprenden a Adolfo consideran que el asunto no puede quedar ahí, que es inadmisibile:

Ancha pasarqakapuchkanki. Ma ajinalla kanmanchu, a! [Te estás pasando mucho! ¡Esto no puede quedar así!]

Pasan a la acción y se lo llevan a rastras con ellos:

Mana ajinalla kay kanmanchu. Ajinata apasunchiq. [Esto no puede ser así nomás. Así nos lo vamos a llevar] (*agarran del brazo a Adolfo y lo hacen levantar del banco*) "Jaku, jaku runitu! [Vamos! ¡Vamos, hombrecito!]

En cambio, en el caso de Rosendo, los vecinos se retiran molestos, dejando en la chichería a la pareja, pero tampoco se quedan cruzados de brazos.

3.1.1. La familia y la ruptura del equilibrio

Hasta ese momento, las familias no se habían enterado de la infidelidad del padre de familia (o no de modo explícito), pero será la acción de la comunidad la que defina la conciencia social. Como ya se señaló, los vecinos sacan a la fuerza a Adolfo y a la joven que lo acompañaba en la chichería, y llevan a ambos ante la esposa:

Ispusuykita kaypi rikujikapuyku. Hum... Uk siñurawan chaypi sumaq abrasasqas kachkasqanku. Imayna chayri? [Hemos recogido a tu esposo. Hum... había estado bien abrazado con una señora. ¿Cómo es eso?]

La reacción de Flora ante su esposo es de amarga ironía: "Ah, ari! Kusa kunanqa a kay abandonawaskaykuqa! [Ah... ¡Si, pues! Es bueno, pues, este tu abandono] Kay kunitan risaq dirijintiman [Ahora mismo voy a ir donde el dirigente]".

Y recibe una respuesta retadora: "Ah, kurriy! Imanawanqataq chay dirijinti masiykiri? [¿Anda pues! ¿Qué me va a hacer ese tu dirigente?]"

22. La reprensión no es "¿por qué haces esto a tu esposa?", o "¿por qué le haces esto a tu familia?". Es un tono de quien se conduce: "¿Por qué te haces esto, Rosendo?", es decir, a sí mismo. Su proceder es tan reprochable que el daño es a sí mismo, a su ser como persona.

En cambio, María, esposa de Rosendo, recibe la visita de los vecinos que habían sorprendido al marido y a la amante. Luego de los saludos de rigor y de hacer una especie de preámbulo para no ir brutalmente al grano, le comunican:

Qusaykiwan tinkurqayku! Ajinata, waq warmiwan kachkan qusayki! [Nos hemos encontrado con tu esposo. Tu esposo está con otra mujer]. Chayllata willariq jamuchkarqayku. [Solo hemos venido a avisarte esto]

Ambas esposas, Flora y María, acuden a sus autoridades. No se observa que vayan donde los padrinos o parientes²³.

Hasta este punto, deducimos que se ha cumplido la función de la **comprensión**, que posibilita pensar el mundo y sus relaciones. Los involucrados están enterados de lo que va sucediendo en su mundo.

3.1.2. La comunidad frente a la ruptura del equilibrio

Flora, la esposa de Adolfo acude a las autoridades:

Flora Siñur dirijinti, chay qusay uk siñurawan kakuchkasqa nin. Kijayta munani. Mana ajinallawan pasapunanchu tiyan. Kaychhika wawasniykupis. [Señor dirigente, dice que mi esposo está con una mujer. Quiero poner mi queja. Esto no puede pasar desapercibido. Nuestros hijos son muchos]

Dirigente (Saca un cuaderno para tomar nota de la denuncia) Imata ruwayta kunan munankini? Dimandaytachu munanki, imataqni? [Ahora, ¿qué quieres hacer? ¿Quieres poner una demanda o qué?]

Por su parte, María, esposa de Rosendo, se presenta ante las autoridades acompañada de su hija, al parecer, la mayor:

María Dun Juan, qusay waqwan traicionachkawasqa nin. Waqwan kachkasqa nin. Trabajaq nirqa chaypi. [Don Juan, dice que mi esposo me está traicionando con otra. Dice que está con otra en su trabajo]

Antonia (hija) Ajá. Queremos saber si mi papá está andando con esa chola...

Juan (dirigente) Intuns..., intuns, "Secretario de Justiciaman" willamunanchik tiyan chay prublimata nisulvinanpaq. [Entonces..., entonces, tenemos que dar parte al secretario de Justicia para que resuelva ese problema]

De este modo, con la denuncia, el problema de la ruptura del equilibrio ha traspasado del ámbito individual al ámbito comunitario.

3.2. La administración del pluralismo jurídico

3.2.1. El inicio de las citaciones

De acuerdo con el concepto del núcleo central y los elementos periféricos que constituyen toda representación social, las autoridades representan la función organizadora del núcleo central: son el elemento unificador y estabilizador de la representación (Abric, [1976, 1987] en 2001: 20). Sus representaciones cumplen la

función de la valoración, que les permitirá calificar o enjuiciar los hechos (Sandoval, 1997 en Araya, 2001: 37).

Las autoridades, se advierte, se encuentran ante una situación incómoda pero que no pueden soslayar. En ambos casos, lo primero que indagan es si hay testigos, si hay pruebas con qué llamar a citación al acusado. Llaman antes a los testigos y les interrogan si lo que dicen es cierto o no. Ellos, rotundamente, se ratifican en sus afirmaciones.

Ajinatachu kumpañirus rikurqankichik? [¿Así le han visto compañeros?]

Ajinapuni. [¿Así siempre!]

En Chinchiri, deliberan entre las autoridades ante la demanda interpuesta por Flora:

Alcalde, kay... Kay kumpañiranchik, kay kumunidadpi kachkaspaqa, yanaparimusunpunichani, i? [Alcalde, siendo ella parte de la comunidad, le vamos a ayudar, ¿no es así?]

Kaypi kachkaspaqa, allinranapunicha chaytaqa a kumpañirus. [Estando aquí, hay que arreglar siempre eso, compañeros]

En el caso de Adolfo, la citación sigue un orden creciente de niveles de autoridad: Primero va el alcalde comunal, quien, presentándose con gran urbanidad, intenta entregarle la citación escrita del dirigente, sin éxito.

Manuel (Alcalde) (Saca la citación del bolsillo) Kayta... Siñur dirijinti, nutita apachimuchkawayqa! [Esto... El señor dirigente me ha hecho traer esta notita]

Adolfo (Se ve molesto, eleva el tono) Ima juchayuq kasqanini? Nustas apachimunawankupaqni! [¿Qué culpa había tenido como para que me hagan traer notas?] (mueve la cabeza, empuña la mano) Karamba! [¡Caramba!]

Manuel (Alcalde) (Alcanza el papel a Adolfo) Juchaykichá tiyan, a! Jap'ikullaway, a! [Debes tener algún problema. ¡Agarra nomás ya!]

Adolfo (Agarra de los brazos a Manuel y lo saca a empujones) Mapuni nuqa kasuymanchu. [No voy a hacer caso siempre] Antis, ripuylla, ripuylla! [Más bien, ¡ándate, ándate!]

De este modo descortés, Adolfo despide al alcalde comunal. El escándalo entre los dirigentes es mayúsculo:

Manuel (Alcalde) Waqyachisuncha policillawan, siñur diriginti. Maqay munawan! [Con el policía será que vamos a hacerlo llamar, señor dirigente. Me quiere pegar]

Carlos (Dirigente) Imanasunmantaq kunanri? Kunpañirunchik mana sina ajinachu karqaqa. [Ahora, ¿qué podemos hacer? Parece que nuestro compañero no era así]

(Se dirige hacia el corregidor) Intusqa, kumpañiru kunijidur. Imanasunmantaq? [Entonces, compañero corregidor, ¿qué podemos hacer?]

Luis (Corregidor) (Tiene la mirada gacha) Policillapunicha kacharquna tiyan. [Policía siempre debemos enviar]

23. Puede ser que los jóvenes no consideraron este punto de la mediación de parientes y padrinos por "exigencias" del guión, que directamente les remitía a las autoridades. En lo sucesivo, será importante, en una autocrítica de los investigadores, cuidar de no inducir situaciones.

Carlos (Dirigente) Nuqamanta kumpañiruy, anti... Ma kasumuwanchikchu, uk machhkatapis kacharqusunman. Kustumbrita ruwakunman. [A mi parecer, compañeros, más bien como no nos hace caso, deberíamos de enviar unos cuántos. Se le puede hacer costumbre (*desobedecer de ese modo a la autoridad*)]

El dirigente advierte que, de no tomar acciones, “se le puede hacer costumbre”, de modo que hay que enviar refuerzos. A continuación, el alcalde retorna con un ayudante y, con mayor firmeza, le intiman a recibir la nota de citación, siendo ambos nuevamente maltratados de palabra. Finalmente, cuando ya consideraban un refuerzo de los emisarios con policías, Adolfo, a regañadientes, se hace presente en la oficina del dirigente.

Rosendo, entre tanto, también recibe la visita del alcalde, quien se anuncia con mucha educación ante la hija:

Zacarias (Alcalde) Waqyripullaway, a! uk mulistuwaw jamuchkaqani. [Lámamelo no más, pues, a tu padre. Estoy viniendo con una molestia²⁴]

Antonia A ver, waqyarqapusqayki. Munanqachus [A ver, te lo voy a llamar. A ver si quiere] (*va en busca de su padre*) Papi, waqyasunki chay uk caballero. [Papi, te busca un caballero]

Rosendo²⁵ (*Se pone molesto*) Agg... Pi chayinatapuni nuqata watukuwankupuniri. [Agg! ¿Quién siempre me busca tanto?] (*Cambia a un tono más amable*) Pasaykuchimuy. Pitaqni? [Dile que entre. ¿Quién es?] (*dirigiéndose al alcalde*) Visitarichkawasqankiqa! Imanispa jamurqankini? [¿Me habías estado visitando! ¿Qué se te ofrecía?]

Le comunica sin mayores preámbulos que está citado por las autoridades, “el domingo a las nueve la mañana”.

Los infractores del orden comunitario se enfrentan al conflicto planteado entre “lo que es deseable hacer”, pero “que no se debe hacer” (Abrić, 2001: 34), y tendrán que enfrentar las consecuencias de sus actos.

3.2.2. Las indagaciones

Procede la función de la comunicación, la interacción de las personas mediante la creación y recreación de las representaciones sociales, que, en este caso, es establecer si en efecto se ha quebrantado el sentido de la vida comunitaria.

Las autoridades comienzan indagando qué es lo que sucedió. El procedimiento normalmente es el careo. La participación de los testigos es crucial y sus testimonios son contundentes, con juramento incluido:

24. “Estoy viniendo con una molestia”, es una forma usual de urbanidad. Se puede ver que la autoridad acude en tono de “ruego”, respetando las buenas maneras, incluso con una adolescente. Luego, ya frente a Rosendo, la autoridad hablará en tono imperativo.

25. Es de interés el fastidio con que Rosendo recibe el anuncio de su hija de la presencia del Alcalde en su casa, pero sale fingiendo amabilidad y sorpresa: Visitarichkawasqankiqa! Imanispa jamurqankini? [¿Me habías estado visitando! ¿Qué se te ofrecía?]

Adolfo Rikuwarqanki? [¿Me has visto?]

Testigo Añ! Rikuyki nuqa! Juru pur Dios! [¡Sí! ¡Yo te he visto! ¡Juro por Dios!]

Los acusados comienzan negando airadamente (“Mana! Chayqa irmanay karqa. [¡No! Esa era mi hermana (*Era mi hermana la mujer con la que me vieron*)”]: Rosendo a las autoridades), luego, acorralados por los hechos, se rinden ante la evidencia y terminan por victimizarse. Es el caso de Rosendo, quien pide la palabra y hace su propia defensa:

Nuqa... Kaypi sut'inchay munani. [Yo... aquí, quiero aclarar]

Las autoridades se lo permiten y Rosendo hace su explicación:

Nuqa ma warmiywan kayta atinichu. Ni mikhuchiwanchu ni imachu. Mana ni ima munasqayta quwanchu. (*Habla con elocuencia, moviendo las manos*) Chay warmi munakuwan. Nuqapis munakullaniqa. Paywan nuqa kasarayta munani. Wawasniyta nuqa imaynatapis mantinisaq. Nuqata q' alataña ashkapuni sufrichiwan [Yo no puedo estar con mi esposa. No me hace comer, nada. No me da nada de lo que quiero. Esa mujer me quiere (*refiriéndose a Rosa, ahí presente*). Yo también la quiero. Yo quiero casarme con ella. Yo, a mis hijas, como sea las voy a mantener. A mí, esta mujer (*la esposa*), grave ya me ha hecho sufrir]

Las autoridades no se remiten solo al tema de la infidelidad. Intentan ver otras facetas del acusado, que puedan servirle de atenuantes:

Dirigente Siñura, trabajanchu kay qusaykiqa? [Señora, ¿tu esposo trabaja?]

Flora Manapuni trabajanchu, ajinallatapuni punkamun. [No trabaja. Así nomás se pasea]

Dirigente Wawasniyta kuntrulayta yachanchu? [¿Suele controlar a sus hijos?]

Flora Mana! Uk ratitulla tariasniykichikta ruwankichiq nispa saqirparin. [¡No! un ratito nomás “van hacer sus tareas” diciendo les deja²⁶]

En medio de las indagaciones, se suscitan agrias discusiones entre la pareja de Flora y Adolfo:

Flora (*A gritos*) Chanta nisqanki “mana wawasniyuqchu kani, sultiru kani” nisqankiqa. [“No tengo hijos”, “soltero soy”, le habías dicho]

Adolfo (*Grita más*) Piru gustuy, a! [¿Es mi gusto!]

Flora (*Vuelve a los gritos*) Kaychhika wawasniinchik, mana p'inqakunki imataqni? [Tantos hijos que tenemos, ¿qué no te da vergüenza?]

Interviene energicamente el dirigente cortando la discusión:

Ya! kumpañirus... (*eleva la voz*) Ch'in! Allinranachik kay asuntuta. [Ya está bueno, compañeros! ¡Cállense! Arreglemos este asunto]

Lo mismo ocurre con María y Rosendo. Cuando la otra joven, Rosita, es conducida ante las autoridades, la esposa pierde el control: comienza a pegar a su esposo y darle de empellones:

26. Puede ser que la esposa esté exagerando al disminuir los méritos del marido. Él refutará diciendo que cuida al más pequeño: “Pero, compañero, a uno de mis hijos pequeños bien le cuido”.

Chaychu chay chulayki karqa? Kaychu chay Rositaqa? [¿Esta era tu chola? ¿Esta es tu Rosita?]

Pero, el secretario de Justicia no se lo permite, y exige ir al diálogo:

Nuqanchik kaypi intindinakusunchik parlaspa a dun Rusindu, dula María. Antis kalmaychik. [Aquí, nosotros nos vamos entender hablando, don Rosendo, doña María. Más bien, ¡cálmense!]

En ambos casos, los ánimos caldeados de las personas enfrentadas encuentran el freno de las autoridades, que, serenamente, no se dejan contagiar de la efervescencia del momento.

3.2.3. La sentencia

Llega la decisión de las autoridades, la función de la actuación de las representaciones sociales (Sandoval [1997] en Araya, 2002: 37). Ante la resistencia de Adolfo y desdén ante todos, las autoridades debaten sobre la conveniencia de castigarlo.

El dirigente regaña a Adolfo y a continuación se dirige a las otras autoridades:

Ya kumpañiru, pasakapunki! [Ya compañero, te estás pasando] (*Se refiere a la insolencia de Adolfo*).

(*Se dirige a las demás autoridades*) Kumpañirus, parlatinachik! Imanasunmantaq kumpañirus? [Compañeros, hablaremos. ¿Qué vamos a hacer, compañeros?]

Todas las autoridades se ponen de pie enérgicamente, como también lo hace Adolfo

Imanasunmantaq? Kastigasunmancha! [¿Qué vamos a hacer? Castigarle será, pues]

En cambio, ante la situación humillante de Rosendo en presencia de todos, el secretario de Justicia coloca la decisión final en manos de la pareja:

Ya, dun Rusindu, duña María. Intunsis, qamkuna pinsarikamuychik ari. Qampis pinsarikuy a dun Rusindu como pirsuna mayor qam kanki, kay wawasniyki tiyan. [Está bien, don Rosendo, doña María! Entonces, piénsenlo. Tú también piénsalo, pues, don Rosendo, como persona mayor que eres. Tienes hijas]²⁷

3.2.4. La reintegración (o no) del infractor en el tejido social de la comunidad

La escenificación teatral se funde con la realidad. La actitud de Adolfo exaspera de veras a las “autoridades” y presentes. Crece el enojo que se hace real y las autoridades procuran conservar la serenidad, pero deben ser severos: “Compañero, las normas están hechas. No sabes de la existencia de estas actas, ¿o qué?”.

Lo condenan:

Dirigente (*Se nota sereno. Ignora a Adolfo y se dirige a las demás autoridades*) Ya, kumpañirus, qayanisunman, kumpañirus. Llantiasun i kumpañirus'. [De acuerdo compañeros,

27. Estas exhortaciones no conllevan la imposición de las autoridades de que las partes actúen de un modo u otro, sino que la decisión queda en sus manos. Por otro lado, esas recomendaciones, tan cargadas de sabiduría, los jóvenes tienen que haberlas escuchado y, en el momento de las escenificaciones teatrales, supieron reproducirlas.

empecemos. Vamos a “llantear”²⁸, ¿no es así, compañeros?]

Alcalde (*Siempre agarrado de su lazo, emblema de su autoridad*) Llantiasun! [¡Vamos a “llantear”!]

Dirigente (*Cierra el cuaderno de actas y lanza el veredicto*) Kunanqa llantiasun! [¡Ahora vamos a “llantear”!] (*Cambia a un tono agresivo*) Llantiamuychik! Llantiamuychik! [Vamos a “llantear, vamos a “llantear”] (*Empuja a Adolfo*)

Se acabaron las consideraciones. Ahora Adolfo debe ser castigado. Las autoridades, agotado todo intento de reconvencción, azotan (con azotes verdaderos, no simulados) a Adolfo²⁹, que corre por la cancha cargando una “pesada” llanta. Lo flagelan respetando la prelación y jerarquía de cada autoridad y en número determinado. Pero ocurre lo insólito: Llega un policía armado con una escopeta y ordena que se pare el castigo: “¡Alto!”

Con la intervención del policía³⁰, Adolfo es rescatado y hasta se permite latiguar, a su vez, al dirigente. Y se marcha impune. Su proceder quebranta la cognición prescriptiva de la comunidad, pues el “no se debe hacer” se ha transformado en un “se puede hacer” (Flament en Abric, 2001: 34).

En cambio, en la situación de Rosendo, viéndose rechazado por todos, por Rosita, pero principalmente por sus hijas, hace un examen de introspección:

(*Empieza a caminar pensativo en su casa*) Estoy aquí sin nada, sin comer, sin dormir. No puedo hacer nada. (*Mira de un lado a otro*) Estoy perdiendo a mis hijas, a mi esposa. Entonces, tengo que ir a arreglar este problema.

(*Se aproxima a su esposa*) María, jaku nina ari. Allinramunachik ari prublimanchikta! [María, vamos pues. Vamos a arreglar nuestro problema]

Con la participación de las hijas mayores que hacen de mediadoras, Rosendo se reconcilia con su esposa. Esta vez, mira de frente a todos. Ya no está avergonzado. Han quedado atrás sus dudas, y declara con voz firme:

Ari, siñuris autoridades. Nuqa kaypi rikunsiliarichkani. Ari, uk irrurta kumitini piru kunanmanta pacha ma ni ima kanqachu. Wawasniyta mantinisaq, ispusayta munakusaq. Tukuyima ligal kanqa, kumpañirus.

[Sí, señores autoridades. Yo aquí me estoy reconciliando. Sí, yo sé que he cometido un error, pero de hoy en adelante no va a haber ninguno. Voy a mantener a mis hijas. Voy a querer a mi esposa. Todo va estar bien, compañeros]

En el caso de Adolfo, el final que dejan los jóvenes en Chinchiri es abierto. Probablemente, Adolfo se ha marginado a sí mismo de su comunidad y de su familia.

En cambio, en Piusilla, los jóvenes prefieren un final feliz, con la reconciliación de la familia, pero principalmente con la reconciliación de Rosendo con su comunidad, como resultado de su arrepentimiento³¹. Se cierra con un “*hay que hacer*” (*ibid.*)

28. El “llanteo” es un castigo reservado para los varones. Consiste en el colocado de una llanta de camión como una suerte de argolla apoyada sobre uno de los hombros y cayendo sobre el lado opuesto. Con ese peso, el sancionado debe correr alrededor de una cancha las veces que le hayan impuesto de acuerdo con la gravedad de la infracción.

29. El joven actor representa tan bien su papel que, cuando le colocan la “llanta” (era una llanta vieja de bicicleta), se “desploma” por el peso.

30. No fue posible clarificar en los grupos focales si esta intervención se habría dado en alguna situación, antes del reconocimiento de la igualdad jurídica de las dos jurisdicciones.

31. Lo que desconocemos es qué sucedió con las jóvenes engañadas, que daría para otro tema de análisis. Por la acción de

3.3. Rol protagónico de los jóvenes

Consideramos necesario ocuparnos de los personajes jóvenes. Para ello, necesariamente debemos volver a los relatos, mostrando al lector algunos aspectos que habíamos reservado para este acápite.

3.3.1. El rol de los hijos mayores

Aun antes de la demanda en instancias de los dirigentes y alcaldes comunales y también durante el proceso de enjuiciamiento, los hijos —particularmente los que escenifican el rol de “hijos mayores”— asumen un rol protagónico, incluso clave en el desarrollo de los acontecimientos. Los jóvenes se ven involucrados en el drama de una infidelidad conyugal, y participan activamente en la resolución del conflicto. No es el caso de Adolfo, porque parece que sus hijos son niños, aunque son nombrados constantemente como víctimas:

(Señala a sus hijos que permanecen sentados en el desarrollo del juicio) “Kay chhika wawasninchikpis”. [¡Tantos hijos tenemos!] (Flora a Adolfo en el juicio).

En cambio, la participación de la “hija” mayor de Rosendo es de suma importancia. La madre queda desolada luego de que dos vecinos le comunicaran que vieron al marido con una joven en la chichería y se confidencia con la hija:

Antonia Mami, mami, imaman chay iskay runas jamusqanku? [Mami, mami, ¿a qué habían venido esos dos hombres?]

María Mana waway, tatayki waqwan kakuchkasqa nin. Waq imillawan chaywan nin! [No, hija, dice que tu padre está con otra, con otra muchacha]

Antonia Imata qam chayta...? Mami, kriyinkichu? [¿Qué, pues...! Mami, ¿crees eso?]

María Nu sí! Imachus ari, waway? Ma nuqapis kriyinchu, piwanchus kachkanpis ari? [¿No sé! ¿Qué será, pues, hija? Yo tampoco puedo creerlo, ¿con quién estará?]

(Hay un momento de silencio) Mana... Kunititan nisaq alkaldisman willamusaq waway. [No... Ahorita voy a ir donde el alcalde, voy a dar parte de esto, hija]

Antonia Ari, ma¹³... [Sí, ma...]

María Yachakunan tiyan chay prublimas waway. [Estos problemas tienen que saberse, hija]

Antonia Ari mamay! Yachakunan tiyan. Chay willasunku chay runas chayta tistiguta pusanayki tiyan, mamay! [¡Sí mami! Tiene que saberse. Mami, a esos que te han avisado, a ellos tienes que llevar como testigos]

María Ari! [¡Sí!] (Se levanta de la silla) Jaku waway! Kumpañiyaway antis. [¡Vamos, hija! Más bien, acompáñame]

Antonia Ari, mami! [¡Sí, mami!]

El marido, Rosendo, llega con bravuconadas y exige a gritos la comida. Como María ya está al tanto, se produce una violenta pelea. Es la hija la que se interpone entre ambos:

Rosendo Kunitan kay maqaspa...! [¡Ahorita te voy a pegar...!] (a la esposa)

María Ya laq'away! [¡De acuerdo! ¡Abofetéame!]

Antonia (Se interpone y le agarra del brazo) ¡Papi! (mira a su madre) ¡Mami!

Rosendo ¡Ya! ¡Cálmate, hija!

Antonia En la cocina no hay nada para cocinar, papi. Solamente, tú traes leña y leña. Con la leña, ¿qué vamos a hacer?¹⁴

Ya en presencia de las autoridades, Rosendo pretenderá dejar a su esposa, pero quedarse con las hijas para irse con la joven amante; Antonia no se lo permitirá:

Ma nuqaqa... Papasuy ajinata nin chayqa, ma nuqaqa papasuywanchu, imaynata nuqaqa? Mamaywan nuqa kidakapusaq. [Yo no... si mi papá dice eso, yo no voy a estar con mi padre. ¿Cómo, pues, yo? Yo me voy a quedar con mi madre]

Para terminar de convencer a su padre para que no se vaya con su amante, le señala que su prestigio como persona adulta quedará en entredicho:

Papasuy ima ijimpluta nuqaykuman quchkawaykuni, pirsuna mayurtaqni [A nosotras, ¿qué ejemplo nos va a dar siendo una persona mayor?] (se dirige a las autoridades) Imaynata kunan pay nuqaykuta q'aniwasqaykutaqni, paypuni ajinata purikuchkan chayni. [¿Qué diciendo él nos va a aconsejar estando él siempre en malos pasos?]

Cuando por fin Rosendo, vencido por el afecto que tiene por sus hijas, pide perdón a su mujer, María indica que lo abandonará, pese a lo que diga la gente. La hija, que antes estaba acusadora frente a su padre y alineada con su madre, intercede por Rosendo:

Mana, mami, papasuyta pirdunallay. Imanispa runapis qhawakusunkichik qamkunata? Pirsuna mayur kankichikqa. [No mami, perdona normás a mi padre. ¿Qué diciendo la gente los va a mirar? Ustedes ya son personas mayores]

De ese modo, se convierte en la mejor mediadora de conflictos y se erige en una autoridad moral frente a sus padres, puesto que, entre otras cosas, no quiere tener unos padres y, por ende, una familia puesta en entredicho ante la comunidad.

3.3.2. El y la joven ante una contingencia moral

Veamos ahora a la “culpable”, a la villana de la historia, Rosita. Por varios indicios que nos dan los actores, es una mujer joven, puesto que Rosendo le da un trato lingüístico similar a sus hijos. Justo cuando coqueteaba con Rosendo en momentos en que él le proponía “matrimonio” y ella aceptaba, llegan los vecinos que los sorprenden poniendo las cosas en su sitio³²:

Rosita, qam yachankichu pay warmiyuq kasqanta, wawasniyuq kasqanta? [Rosita, ¿tú sabías que él tiene esposa, que tiene hijos?]

Ante la sorpresa, el enojo de Rosita es terrible:

Rosita (Se acerca a Rosendo. Empieza a darle golpes con las dos manos al pecho de Rosendo y le grita) Imaynata qam, warmiyuq, kayta ruwawanki? [Tú, teniendo hijos, ¿cómo me puedes hacer esto?]

esos hombres casados, los jóvenes fueron humillados y reconvenidos. Aquí vaya simplemente un esbozo.

32. A partir de ese momento, abandonan la alternancia de lenguas y utilizan exclusivamente la lengua quechua.

(Le empuja por toda la cantina) Wawasniyuqri? [¿Con hijos?] (le agarra de sus brazos, le sigue empujando) Burlakuwankichu imataqri? [¿Te haces la burla o qué?]

Rosendo (Suplica a Rosita, tiene las manos juntas en afán de rogarle) Rosita pirdunaway! Ma nuqaqa... [Rosita, perdóname. Yo no...]

Rosita (Agarra del pecho a Rosendo y lo empuja) Ima pirdunawau? [¿Cómo que “perdóname”?]

Esa escena concluye mostrándonos a Rosita llorando apoyada en un banco.

Cuando los hechos estallan, la esposa pedirá que se la cite:

Chay imillamanwan apachiway a dun Juan. Tatanwanpis jamunan tiyan ari chay prublimata allinrananchikpaq. [A esa muchacha más mándale [la citación], pues, don Juan. Aunque con su padre que venga para arreglar ese problema]

Cuando el alcalde comunal toca la puerta de la casa de Rosita, se produce el siguiente diálogo:

Zacarías (alcalde) May tatasniyki? mamasniyki kaypichu? [¿Dónde están tus padres? ¿Tu madre está aquí?]

Rosita Mana! [¡No!]

Zacarías (alcalde) Na... Qamwanpunicha risunman. Prublimatas prisintaku, a! dun dirijinti waqyachiwanchik. [Contigo vamos a ir, será³³. Se han presentado algunos problemitas. El dirigente nos está llamando]

Rosita Nuqa, ima prublimata piru ruwasqanini? [Pero, ¿qué problema he hecho yo?]

Zacarías (alcalde) (Evade la mirada de Rosita) No sé. Chaypicha yachanki, a! Anutaykusunku nin. [Allá te vas a enterar, pues. Dicen que te han anotado]

El alcalde comunal llega acompañado al recinto con la joven, pero ella no asiste temerosa o intimidada, sino decidida a aclarar, por las malas, que no sabía que se trataba de un hombre casado. Al verla llegar, se produce un momento de tensión:

María (Golpea a Rosendo en el brazo derecho) Kaychu chay chulaykiqa, dun Rusindu? [¿Esta es tu chola, don Rosendo?]

Rosendo (Retrocede) Ari! [¡Sí!]

Pero, al ver a Rosita, Rosendo se envalentona: “Nuqa payta munakuni. Payta nuqa nunakuchkani. [Yo, a ella, la quiero. Yo la estoy queriendo a ella]”.

Obligado a elegir, Rosendo elige a Rosita y así lo declara frente a la esposa y las más altas autoridades de la comunidad, pero la joven lo rechaza en frente a todos:

(Grita a Rosendo. Le da un bofetón) Ima payta munakuni. [¿Cómo que la quiero a ella?] (retrocede) Pi paytaqri? [¿Quién es ella?] Risien yacharqani. [Recién me he enterado] Llulla! [¡Mentiroso!]

Luego la esposa se enfrenta a la joven, a gritos: “Ari pues! Ima payta qusaywan mitikusqa? [¡Si pues! ¿Ella por qué se mete con mi esposo?]

Pero, lejos de atemorizarse, Rosita se encara con María, incluso intentando pegarla: “Piru nuqa yacharqanichu imataqri? [¿Pero acaso yo sabía?]

María la señala acusadoramente ante las autoridades e intenta volver con su acusación, pero Rosa la interrumpe a gritos y no le deja ni terminar la frase.

Rosendo, humildemente, quiere pedirle perdón, pero la respuesta es una lluvia de golpes, que casi lo hacen caer al suelo³⁴. La violencia de la situación amaina por la intervención de las autoridades, quienes, en tono paternal reconviene a la joven:

Juan-2 Rosita, ama ajinata qampis mitikuychu kasadu runaswan. [Rosita, tú tampoco te metas con hombres casados]

Rosita (Se agarra la trenza de su cabello) Maymanta nuqa yacharqani piruri? Mana nuqa yacharqanichu kasadu... ni kay khuchi runataqa. [¿Qué voy a saber yo? Yo no sabía que este cochino era casado]

Juan-2 Qampis pinsarikunayki tiyan, Rosita. [Tú también tienes que pensar, Rosita]

Rosita Imata nuqa pinsakusaq? [¿Qué tengo que pensar yo?]

Juan-2 Payta riqsinaykipaq, yachanaykipaq pichus pay, Rosita. [Tienes que conocerlo, tienes que saber quién es él, Rosita]

Rosita Piru nuqata... Piru nuqa yacharqanichu imataqri? [Pero yo... ¿Pero acaso yo sabía?]

Si bien las respuestas de Rosita son insolentes (¿Qué tengo que pensar yo?), pretendiendo eximirse de toda responsabilidad en el asunto, el secretario de Justicia la invita a plantearse su parte de culpa, por la obligación que tenía de averiguar con quién andaba en amores: “Tienes que saber quién es él, Rosita”.

Un intento de aproximación al personaje construido por los estudiantes y representado por la actora, nos muestra una joven que, por alguna razón, no vive con sus padres; luego, al ser citada, acude sin el acompañamiento de los suyos. Otro aspecto a destacar son los lugares que frecuenta, en este caso, una chichería. En el lugar, no encuentra problemas para ponerse a beber con su pretendiente. En presencia de las autoridades y de la esposa, no se muestra intimidada, incluso pretende pegar a María. En cuanto a Rosendo, frente a todos, le propina tantos golpes que casi lo hacen caer al suelo. Por todos esos elementos, no parece que los jóvenes hubieran querido construir una persona socialmente bien valorada.

Pero, por otro lado, cuando la decisión final está en sus manos, pues Rosendo públicamente proclama su decisión de abandonar a su esposa, Rosita no quiere saber nada de él, salvando, en definitiva, el matrimonio de Rosendo y María. Él, solo después del rotundo rechazo de Rosita, recién implora reconciliarse con su pareja.

También debemos tomar en cuenta que el hecho de agarrar a golpes a Rosendo quizás es para intentar convencer a su comunidad de que ella no sabía que se trataba de un hombre casado, como de hecho lo repite varias veces.

34. La esposa, llena de lástima, recrimina a su esposo por cómo se hace pegar con la joven:

- Khuchiruna. Chayph'inqay ruwachikuchkanki! Imanispamaqachikunki? Imanispa nisunki visimusnichikpisi? Imanispa runa qhawásunkini?

[Mal hombre. Da vergüenza lo que te estás haciendo hacer. ¿Por qué te haces pegar? ¿Qué te dirán los vecinos también? ¿Qué dirá la gente de vos?]

33. La expresión sería equivalente a: “Entonces, no queda más remedio que ir contigo sola, sin tus padres”.

Así, tenemos un personaje vigoroso y contradictorio que, del modo que sea, parece compartir el marco de referencia común que prescribe los comportamientos y las prácticas, en este caso lo que le censuraba el dirigente, “andar con hombres casados”.

En un cierre, entonces, de este apartado, podemos señalar que los jóvenes se representan a sí mismos como unos hijos que no son sobreprotegidos para que vivan ignorantes de lo que sucede a su alrededor ni se mantengan al margen de los conflictos familiares, sino que más bien afrontan la situación, toman decisiones y expresan fuertemente sus opiniones, siendo determinantes en la resolución de las crisis. En el otro extremo, cuando se representan, como transgresores —involuntarios o no— que tienen que limpiar su buen nombre, se muestran batalladores, decididos, haciendo frente a los mayores que se erigen en acusadores o jueces.

A causa de que los jóvenes son tan partícipes de las dinámicas sociales, más tarde, esa inserción constituirá “fuentes de determinación que incid[irán] con fuerza en la elaboración individual de la realidad social y esto es, precisamente, lo que genera visiones compartidas de la realidad e interpretaciones similares de los acontecimientos” (Araya, 2002: 14). Es decir, la circulación de las representaciones sociales de normas morales y sentido del deber (“lo que se puede hacer”, “lo que hay hacer” y “lo que no se puede hacer”), ese “no andar en malos pasos”, prevalecerá en la nueva generación.

4. La normatividad social en el ámbito de lo público

El sistema cognitivo de los integrantes de la comunidad contiene valores y normas que se constituyen en orientaciones actitudinales. Estas cogniciones brindan, a su vez, principios orientadores de las prácticas, instaurando sistemas de códigos y valores que son compartidos entre todos. Por su obligado cumplimiento, definen la conciencia social mediante la prescripción de principios que deben ser acatados por los individuos porque les fijan los límites y las posibilidades de hasta dónde se puede llegar (cfr. Abric, 2001: 11). Por otro lado, a través de las conversaciones, los padres van transmitiendo los conocimientos que posee el grupo con respecto a un objeto social, que en este caso es la normatividad social y cultural de la comunidad. O, al menos, eso es lo que espera la comunidad que hagan los padres.

¿Qué ocurre cuando los jóvenes no se rigen a la idea de imagen de modelo social, violentando con sus conductas el orden legal basado en lo social y cultural? La comunidad, en ese caso, pone en acción la administración de la justicia indígena originaria campesina para salvaguardar la existencia misma del grupo de pertenencia, el núcleo central de las funciones identitarias.

4.1. La ruptura del equilibrio de la normatividad por robo de ganado

Procederemos del modo que ya se hizo en el caso anterior, ir alternando la narración y análisis de las escenificaciones sociales.

En la UE “Mariano Baptista” (Morochata), los estudiantes fueron fieles a la narración inductiva que se les presentó, respetando el objeto del robo: un burro. Por otro lado, emplearon en su totalidad el castellano, sin inclusión de ningún vocablo quechua, ni en las interjecciones.

Por su parte, los estudiantes de la UE “Gildaro Antezana” (Chinchiri) hicieron cambios en cuanto a lo robado, reemplazando al burro por una vaca. La escenificación se dio totalmente en lengua quechua, sin inclusión alguna de castellano.

En ambos casos, las historias son muy breves (entre 4 y 7 minutos) y los personajes no reciben nombre alguno, pero, para efectos de la comprensión, nos permitiremos la licencia de bautizarlos, especialmente a los protagonistas.

4.1.1. El ambiente familiar

La historia del robo de ganado nos presenta dos tipos diferentes de composición familiar.

La escenificación en Morochata nos muestra un padre e hijo. No aparece la figura de la madre, pese a que había estudiantes mujeres que podían asumir ese rol. Podemos inferir que los estudiantes querían representar tal vez a un joven huérfano con su padre viudo.

Los encontramos conversando, mientras el primero se apresta a salir a trabajar. Marcos quiere comprarse una radio que le hace mucha ilusión, y le pide dinero a Filemón, el padre; este le hace saber que no hay posibilidades:

Hijo, no tengo dinero... yo de dónde voy a sacar plata, hijo. Sabes que no trabajo todo el día... a veces trabajo una hora al día. ¿De dónde voy a sacar plata, hijo?

Al parecer resignado por la explicación del padre, Marcos avisa que va a salir de paseo por el campo. El padre, al despedirse, afectuosamente lo abraza y le da un beso³⁵, al tiempo que se da el siguiente diálogo con cariñosas recomendaciones:

- Pero no vas a hacer travesuras, ¿ya, hijo?
- Ya, papá.
- Que vayas con Dios.

Como puede verse, un elemento anterior que se había señalado es la costumbre de los padres, sea al salir ellos o los hijos, de hacerles recomendaciones prescriptivas de normas. Esta reiteración verbalizada se ha observado en todos los grupos; los padres insisten a los hijos en la observancia del sistema de valores que rige en el contexto social.

En el caso presente de Marcos, podemos adelantar que solo tiene padre, pero afectuoso.

Con relación a la escenificación en Chinchiri, no nos muestran que la familia interactúe entre sí. Sabemos que Román tiene padre y madre, pero nada más. Más tarde, cuando el asunto sea llevado ante las autoridades, su padre le recriminará violentamente por el deshonor familiar y la madre manifestará pasivamente su disconformidad con el posterior castigo que se le aplicará al hijo.

Román, en contraste con el caso anterior, parece tener unos padres distantes.

4.1.2. El hecho *in fraganti*

Marcos, sentado al pie de un árbol, piensa para sí:

¿Y ahora qué hago? No tengo dinero para comprarme radio y ahora... ¿qué hago? ¡Ya sé qué hacer! Allá hay un burro, ese burro voy a robar y eso voy a vender y con eso me voy a comprar radio... todo eso.

35. El actor efectivamente le da un beso en la mejilla a su coprotagonista, cuando en el ámbito citadino eso es inimaginable a causa de la fuerte represión masculina de su afectividad.

Efectivamente, atrapa al burro³⁶, lo sujeta con una soga y se lo empieza a llevar, pero en eso:

¡Oiga! ¡Muchacho! ¿Qué quieres hacer con mi burro? Es el único que tengo.

Tan empeñado está en su propósito que, lejos de huir, se encara con Matías, el dueño, y pretende llevarse al animal a la fuerza, forcejean y naturalmente se impone el adulto. Lejos de golpear al joven (que además se había portado tan insolente) o llamar a vecinos para que lo flagelen y lo quemem vivo, lo que hace es llevarlo consigo a la casa del padre: “Mirá [sic] tu hijo, se estaba robando mi burro”.

Filemón queda anonadado: “Hijo, ¿Qué tienes? ¿Acaso te he enseñado a robar?”.

Matías, el dueño del burro, no suelta en ningún momento a Marcos, sujetándolo con fuerza, y el adolescente se ve forzado a hablar así a su padre, sin poder hacer ningún movimiento. Llega a balbucear: “Deseo dinero, papá...”

Filemón mira a su hijo fijamente. Ya habían hablado del tema: “¿Pero no puedes aguantar por lo menos un año?”.

En tanto, en la historia que hilvanan en Chinchiri, abruptamente, nos muestran a un adulto que se presenta ante las autoridades llevando consigo a un joven, al que sujeta fuertemente del brazo, y con un lazo³⁷: Jap'imunikaywakasuwata! [He agarrado a este ladrón de vacas!]

4.2. La administración del pluralismo jurídico

Puesto que los jóvenes son conducidos en flagrancia, es decir que los dueños de los animales pudieron comprobar en persona que el delito se estaba cometiendo (o se había cometido ya en el caso de Román), las autoridades omiten ciertos procedimientos que anteriormente se habían descrito. Ya no hay la citación a los domicilios, que da cumplimiento a normas procedimentales ni tampoco la presencia ineludible de testigos.

4.2.1. El interrogatorio preliminar

Probablemente obligados por el dueño del animal, Marcos y su padre se presentan ante la autoridad. El dirigente, al verlos llegar, les inquiriere: “¿Qué ha pasado con ustedes?”.

El que toma la palabra es el propio padre del muchacho: “Dice que mi hijo ha robado un burro”.

Igualmente hace el dirigente en cuanto ve llegar al acusador y a Román. Mirándolo de frente, desde su posición de sentado, pregunta al muchacho:

- Sut'in yuqalla, imaynataq, suwarqankichu? [A ver, acláranos, joven, ¿has robado?]

- Qullqi jaltaywarqa. [Dinero me ha faltado]

El dirigente se indigna: “Imanaspa qam suwakurqankitaqni? [¿Qué queriendo has robado?³⁸]

36. El papel del “burro” lo hacía uno de los jóvenes, que caminaba muy inclinado, como si estuviera de cuatro patas, provocando las risas de sus compañeros.

37. Aunque el lazo del dueño de la vaca ocupa un papel importante en la historia, no queda claro por qué aparece con ese lazo ante las autoridades, si era lo que quedó de lo que sujetaba a la vaca o le sirvió para intimidar al joven para que deje conducir a rastras.

38. Expresión que equivale a decir “¿ese era un motivo para robar?”

Como puede advertirse en ambos casos, tanto Marcos como Román, al verse descubiertos, no faltan a la verdad. No desmienten a sus acusadores, y, respondiendo al interrogatorio preliminar, admiten que efectivamente estaban robando.

4.2.2. La comparecencia de los padres

En los casos en los que hay menores involucrados en las escenificaciones teatrales, la comunidad hace comparecer a los padres. En el caso de Marcos, al primero que reprende el dirigente es al padre: “Pero ¡señor padre! ¡Debería enseñar los buenos valores! ¿Cómo le va a enseñar a robar?”

El padre intenta defender a su hijo:

Pues le he enseñado [a portarse bien]... pero ha salido a pasear solamente al campo. No sé si habrá hecho... tal vez hay testigos... no sé... que declaren aquí...

Se levanta la voz del dueño del burro: “¡Sí! A mí me ha robado... me ha querido robar mi burro”.

En cuanto a Román, quien ya había sido conducido a la presencia del dirigente, escucha cómo el dirigente, por intermedio del ayudante, hace llamar a sus padres. Entonces ocurre un hecho que empeora las cosas. Antes se habían estado dando casos de abigeato, así que una de las autoridades, Antonio, lanza la sospecha sobre Román:

Qamcha wakayta suwamurqanki. Suyusqa nin! [De seguro tú robaste mi vaca! Dice que había abortado]

Así las cosas, el padre de Román reacciona con enojo contra su hijo. Arrebata el lazo que llevaba el dueño de la vaca y:

(Jalona a su hijo. Arrebata el lazo a Pablo y con eso chicotea al joven) Qamchu chayta ruwamurqanki? Qhilla yuqalla! [¿Tú hiciste eso? ¡Muchacho flojo!]

4.2.3. El resarcimiento de daños, a cuenta de los padres

En el caso de Marcos, toda vez que no pudo llevar a cabo su propósito de robarse el único burro que tenía el vecino, no hubo necesidad de que el padre recompense daños.

En cambio, en el caso de Román, los esposos que eran dueños de la vaca (Felipa y Pablo), piden un resarcimiento económico. Parece que realmente el robo fue efectuado³⁹. Las autoridades y las partes involucradas deliberan sobre qué hacer. El dirigente pide el parecer de las demás autoridades:

Kumpañirus, imata ruwasunchik? Parlariychik! [Compañeros, ¿qué vamos a hacer? ¡Hablemos!]

La dueña de la vaca plantea lo que ella considera que es justo:

Nuqa mantaqa qullqi pagapwaykumansina ajinamantaqa. Uk cien bolivianus nini, al [Yo pienso que sería correcto que de eso nos paguen dinero. Unos cien⁴⁰ bolivianos serán bien]

La madre de Román, tímidamente objeta el monto, pero no el hecho de tener que

39. Hay algunas lagunas en la narración, pero se explica porque apenas se pusieron de acuerdo en breves momentos y saheron al escenario con improvisación.

40. Parece probable que los jóvenes no conozcan el valor comercial de una vaca y la hayan tasado muy por debajo de su valor real.

pagar una multa que beneficia a las víctimas del robo: “Ancha achkhaña chayqa, a! Tumpa pisiyarichiy, a! [Mucho es eso, pues. Rebaja un poco] Ancha achkhañavalsisqa a kumpañirus. [Muy caro está costando, compañeros]”

El dirigente realiza una propuesta:

Intuns, imanankichiktaq? U sinu, urnalpi kutichipuychik, a! [Entonces, ¿qué van a hacer? O, si no, pueden pagar realizando trabajos para ellos]

Estaban en ese regateo, cuando Antonio, otra de las autoridades, se acerca para susurrar algo al oído de Jorge, el dirigente principal. Luego nos enteraremos de que la preocupación de Antonio, que comparten todos a continuación, era que el asunto se pretenda solucionar solo monetariamente, que era lo que interesaba a los damnificados, sin que se haya resuelto el problema de fondo: el agravio a la comunidad, con el peligro de que Román vuelva a reincidir.

4.2.4. La sentencia: “Un castigo te vamos a dar para que nunca más...”

En el caso de Marcos, probado el hecho, que realmente intentaba robarse el burro, las autoridades deliberan qué es lo que conviene hacer. Algo en lo que están de acuerdo es que no puede dejarse sin castigo al joven infractor.

Filemón se opone a que castiguen a su amado hijo Marcos, apelando a su minoridad: “¡Pero cómo pues! ¡A un menor de edad pues, señor!”.

La respuesta de la autoridad es: “Entonces tendrá que recibir usted [el castigo] por no enseñar [debidamente], señor”.

Tan empeñado está Filemón en evitarle todo castigo a su hijo que no duda en aceptar que se le castigue a él y no al hijo, pero las autoridades deciden castigar a ambos, al hijo, para que no vuelva a robar nunca más, y al padre, por no haberle enseñado debidamente.

¡Compañeros! ¡Agarren a este compañero! ¡Vamos a castigar a su hijo más!

Filemón se desespera: “¡No! ¡No! ¡No a mi hijo! ¡A mí!”

Pero las autoridades no consideran educativo que Marcos quede sin sanción:

¡No! Su hijo también tiene que probar al menos uno, por querer robar...

El dirigente ordena a todos los presentes, varones y mujeres, a formar una fila. Parece tratarse de la asamblea de la comunidad. Arrodillan a Marcos, y es el dirigente quien entrega un chicote a uno de los presentes para que comience el castigo, que consiste en un chicotazo en la espalda del joven, quien se retuerce de dolor pero soporta estoicamente. El chicote pasa a manos de la siguiente persona, quien a su vez también propina otro chicotazo, y así sucesivamente, hasta terminar la fila.

Cada golpe va acompañado de frases tales como: “Vamos a enseñar aquí a robar...” (sarcasmo que quiere decir lo contrario), “para que nunca más vuelvas a robar”. Las reconvenciones parecen tener el propósito de ser grabadas en la conciencia moral del joven junto con el dolor del cuerpo. Es suficiente. Ahora toca el castigo para el padre.

El dirigente ordena nuevamente la fila y cede el chicote al primero para que comience con el castigo a Filemón, “por no enseñar...”. Igualmente, los vecinos chicotean al padre con reconvenciones y recriminaciones por no haber educado bien al hijo.

Terminada la azotaina, el padre toma la palabra y se dirige respetuosamente a la comunidad:

Tal vez con esto voy a enseñar... Voy a enseñar a ser humilde, estudioso... También que... sepa comprender todo. Ya, gracias.

Parecería querer decir que ha comprendido que ha sido muy blando con su hijo y que se le estaba saliendo de control; que a partir de ese momento, será más estricto con él, por su propio bien. Con ello finaliza la primera de las escenificaciones.

Volvamos con Román. El dirigente pide el parecer del resto de las autoridades con relación al castigo que se le aplicará:

Ima nikichiktaq kumpañirus? [¿Qué dicen, compañeros?]

Antonio, otra de las autoridades, exclama: “Qunqurchakuytawan purimuchun!” [¡Que camine de rodillas!] (Se refiere a Román).

Jorge vuelve a consultar al resto de sus colaboradores:

Qunqurchakuytawan purinchun nin! Purinqachu? [Dice que camine de rodillas. ¿Va a caminar así?]

Hay unanimidad. Todos responden a una sola voz: Añi! [¡Sí!]

Jorge hace un ademán con la mano para llamar la atención de los demás, para resolver la primera cuestión:

Pimir lugar, pagachunraq! [Pero, ¿primero que pague!]

La madre de Román asiste resignada al pago: “Imanasuntaq, jina pagana, a!” [Qué podemos hacer. Ni modo, hay que pagar]

Solucionado el asunto del pago, queda el tema pendiente del castigo. El dirigente, luego de recibir el dinero, señala:

Ya! Kunanuka kastiguta qurisqayku, a! [¡De acuerdo! Ahora, un pequeño castigo le vamos a dar]

Se asegura de que esa es la decisión que se ha tomado: “Ichari? [¿No es así?]

Todos asienten. Una vez que el dirigente se ha asegurado de que se cuenta con el acuerdo de los presentes, le arrebató el lazo que llevaba el dueño de la vaca y es él quien aplica el castigo: “Kunan chay lazuyan kastigasun, a! [Ahora, con ese lazo le vamos a castigar]”

Se pone de pie y le urge al muchacho: “Apuray, yuqalla, jamuy! [Apure muchacho, ¡venga!]”.

En cuanto lo tiene al alcance, le da un latigazo a los pies, con lo que el joven trastabilla, cayendo al suelo de rodillas y con las manos apoyadas en el suelo. Lanza una exclamación de dolor. Levanta las manos del suelo pero continúa de rodillas. Comienza a caminar así, de rodillas, por el recinto. Es realmente en ese momento cuando comienza el castigo. El dirigente vuelve a dar un latigazo a Román, ahora en la espalda, a tiempo de que le recrimina:

Kuriy yuqalla! Imapaq qam juchachakunki! [¡Vamos, muchacho! ¿Por qué cometes faltas?]

Román, sin mencionar ninguna palabra, recorre todo el ruedo de rodillas. Detrás de él va el dirigente. Vuelve a darle otro latigazo en la espalda, siempre a tiempo de reconvencciones:

Manaña suwakunki? [¿Ya no vas a robar?]

Román contesta sin mucha convicción, sin dejar de caminar de rodillas:

Manaña! [¿Ya no!]

El joven gira en torno a sus padres, que miran la escena consternados, y sigue recorriendo el lugar de rodillas. Jorge vuelve a asestarle un latigazo más:

Manañachu? [¿Ya no?]

Román dirige esta vez la mirada al dirigente y exclama con la voz más firme que puede:

Manaña! [¿Ya no!]

El dirigente da, por su parte, por terminado el castigo. Pero no ha concluido todo. Se dirige a los padres: “Imaynataq? K’amirikuychi qamkunapis. [¿Cómo es? Castiguen a su hijo]”

La comunidad ya ha castigado al joven, pero la responsabilidad de los padres en el asunto estaba pendiente. Así que les alcanza el lazo con el tono más imperativo que se le escuchó en todo el proceso:

Qamkuna, papasusninkujina, k’amirikuychik! Wawaykichik! [Ustedes, como sus padres, ¡castíguenle! ¡Es su hijo!]

Los padres demoran un momento en obedecer la orden. La madre, siempre con la mirada en el suelo, se resigna: “Imaynataj kanman? K’amisqaykuchá! [¿Qué podemos hacer? Vamos a castigarlo, será]”

Esta vez Lucas, el padre, avanza decidido. Agarra el lazo y va directo a su hijo:

Kunan kay p’inqay pasachiwayku. [Nos haces pasar por esta vergüenza] (*eleva el tono de voz*) Imapaq suwakunki? [¿Para qué robas?]

La situación vuelve a repetirse para el infortunado Román. El padre le da de latigazos en la espalda, mientras el joven, humillado, recorre el lugar de rodillas.

Puriy a kunanqa, puriy! [¿Camina, pues ahora! ¡Camina!]

Da por terminado su turno de azotes y se dirige a su esposa, alcanzándole el lazo:

Qamñataq kunan k’aqchaykunimuy, mama jina! [Ahora, tú, como madre, castígale con el lazo].

Emilia no dice palabra, pero comunica mucho en forma no verbal. Toma el lazo, avanza desganada, se aproxima al hijo y le da un latigazo un tanto flojo en la espalda sin mediar palabra alguna. Después de ello, sin mirar a nadie, con la mirada perdida, pone el lazo en la mesa del dirigente.

Acabó la escenificación. Todos los presentes están tristes. Luego se animan y aplauden la escenificación y sonriendo forzosamente.

4.2.5. La reintegración del infractor en el tejido social de la comunidad

Probablemente, a los lectores ajenos al contexto de las comunidades indígenas, con valoraciones distintas a la cosmovisión andina, la punición que reciben los jóvenes les

parecerá un castigo severo. Sin embargo, atendiendo al contexto social que nos ocupa y a cómo escenificaron la historia los adolescentes morochateños y chinchireños, la principal preocupación de la comunidad parece ser el peligro de que una persona en formación, un o una joven, se habitúe al delito, constituyéndose en una amenaza para sí misma (por su exclusión de las normas sociales) y para el conjunto del entorno social.

Por eso, recae sobre los padres, en primer término, la responsabilidad de encaminar correctamente a sus hijos; si la situación se sale de control, interviene la comunidad y asume para sí esa responsabilidad que no habían cumplido a cabalidad los padres.

5. ¿Se corresponden las representaciones sociales de los jóvenes con las prácticas de la justicia indígena originaria campesina?

Queda por dilucidar si las representaciones exteriorizadas por medio de una acción lúdica, como es la teatralización, se corresponden con las prácticas de la justicia indígena originaria campesina que administran los adultos.

De inicio, es importante señalar que en ninguna ocasión, ni dentro ni fuera de las aulas, ni en las escenificaciones, realización de entrevistas o grupos focales, los jóvenes emplean la expresión “justicia indígena originaria campesina”. Les es ajena y desconocida, además de la propensión de los jóvenes al uso de vocablos cortos, abreviados. Utilizan y conocen el término “justicia comunitaria”, por mucho que ello sin duda moleste a estudiosos como Idón Chivi:

[...] lo que todavía se conoce como “justicia comunitaria” en el imaginario social y mediático, [...] hoy tiene el blindaje constitucional de Jurisdicción Indígena Originaria Campesina. Se deja así de lado el anterior concepto, ya que éste representaba —entre otras cosas— la colonialidad neoliberal [...] Poco se ha escrito sobre el concepto de Justicia Comunitaria. Vale la pena, por tanto, aclarar que este concepto [...] es un muy buen ejemplo de políticas erráticas en Bolivia (2010: 7-10 en Cuarto Intermedio 93-94).

Por otro lado, no obstante, el colombiano Edgar Ardila no solo utiliza el término denostado de “justicia comunitaria”, sino que escribe varios artículos con esa denominación, y parece discrepar con Chivi, con relación a que se haya escrito poco al respecto, pues “el término de justicia comunitaria cuenta con amplios desarrollos en el mundo académico, tanto en el derecho como en la antropología, la sociología y la politología (2010: 81 en ob. cit.).

Al margen de esas disquisiciones semánticas (que tienen su capital importancia, desde luego, porque con palabras significamos el mundo), nos aprestaremos a seguir a varios autores que nos señalan qué es la justicia indígena originaria campesina constitucionalizada en la Carta Magna del 2 de febrero de 2009.

El mismo Chivi realiza un listado de los principios rectores de lo que él denomina “jurisdicción indígena originaria campesina”, reconociendo dos tipos de principios. En los principios materiales, se tiene la legalidad, la mínima intervención, la racionalidad y proporcionalidad de sanciones y principios, la protección a la víctima, entre otros (cfr. ob. cit.: 17). En lo relativo a los principios formales, está presente el “derecho a ser juzgado por tribunales competentes, independientes e imparciales, la presunción de inocencia, el derecho a la defensa y la asistencia letrada, a ser informado del motivo de la detención”, etc. (*ibid.*).

Para aclararnos, al hablar de “jurisdicción indígena”:

[...] en términos estrictos, [se refiere] a la potestad de los pueblos indígenas de recurrir a sus autoridades e instancias propias para dar solución a las controversias que se generen dentro de sus “territorios”, así como a la facultad de tomar decisiones, juzgar y ejecutar hechos de acuerdo con sus normas jurídicas” (Molina, 2009 en Guachalla, 2010: 27 en Cuarto Intermedio 93-94).

Coincide en términos similares Ardila (solo que empleando el término que en Bolivia ya no se usa):

[...] se entiende por justicia comunitaria a un conjunto de instancias y procedimientos mediante los cuales, para situaciones de controversia, se regulan los comportamientos legítimos a partir de normas propias de una comunidad o cultural específico. Es administración de justicia desde la comunidad, a partir de sus propias reglas y principios. Es administración de justicia en tanto se desenvuelve en el ámbito de la regulación social [...]. Es comunitaria en tanto su capacidad regulatoria deriva de dinámicas de identidad y pertenencia a lo mismo” (2010 en ob. cit.: 83).

Queda fuera, entonces, la justicia ordinaria, con sus representantes más visibles, los abogados, jueces, fiscales y magistrados; es otra jurisdicción tan válida y reconocida como la otra justicia.

De hecho,

“[e]n este mismo momento, en muchos lugares de Bolivia se llevan a cabo procesos de resolución de conflictos —al interior de comunidades indígenas— relativos a trasposos de linderos, acceso al agua, peleas entre miembros de la comunidad o al interior de las familias, que son resueltos satisfactoriamente por las autoridades de la comunidad y que no aparecen en los medios de comunicación, porque se trata de conflictos cotidianos” (Guachalla, ob. cit.: 31).

Hablando casi el mismo lenguaje en cuanto a la plena vigencia de este pluralismo jurídico, Ardila anota:

En la actualidad, en diferentes puntos del planeta, con la justicia comunitaria se reivindica una ciudadanía que nunca ha sido real para los miembros de las comunidades del margen. Las justicias de las comunidades regresan de su marginación, mostrando realidades y potencialidades que la justicia ordinaria ha mezquinado a amplios sectores de las sociedades y se expande por dinámicas de fortalecimiento de las comunidades [...] Cada comunidad, cada identidad, es una construcción cultural diferente y cuenta con normas que les son particulares [...] En la mayoría de las comunidades, carecen del texto escrito, pero están presentes en los modos de vivir, en las costumbres, las tradiciones, los relatos y los mitos (ob. cit.: 84 - 87).

Recogiendo estas aseveraciones de los expertos, señalaremos, entonces, que las representaciones de los jóvenes no son cogniciones aisladas, dadas en el vacío o el aislamiento de sus comunidades, sino que son compartidas por millones de habitantes en varios lugares del orbe, de construcciones culturales diferentes y que cuentan con normas que les son particulares.

Compararemos, en el cuadro siguiente, las principales características de la justicia indígena originaria campesina con lo expresado por los jóvenes:

Justicia indígena originaria campesina / Justicia comunitaria	Saberes, opiniones y creencias de los jóvenes
Nadie podría excusarse por desconocimiento de la norma, porque, aunque no conociera la norma jurídica, conocería la cultural (Ardila, 2010 en Cuarto Intermedio: 88).	Los personajes, todos, están integrados en un marco de referencia común, cuyos valores son compartidos entre sus individuos.
La justicia comunitaria pone los acentos sobre lo que es importante para la comunidad y sobre lo que no es (<i>ibid.</i>)	Lo que no sería sancionable en el ámbito de la justicia ordinaria, sí lo es para la justicia indígena, como el adulterio. Y, asimismo, lo que sería punible con cárcel, para la comunidad es objeto de reprimendas y chicotazos, como el abigeato.
La justicia comunitaria es administrada por las autoridades de los pueblos indígenas, que gozan de legitimidad y apoyo de la comunidad.	Los actores identifican con mucha precisión a sus autoridades, funciones, atribuciones y responsabilidades.
Las normas y reglas de la justicia comunitaria son normas de costumbre, que van creando precedentes por la repetición y por la práctica cotidiana.	Los integrantes de la comunidad saben qué es lo que corresponde decir y hacer en cada caso.
Las sanciones de la justicia comunitaria tienen por finalidad la reparación del daño y el retorno a la armonía comunal.	Con el perdonamiento, el orden de la comunidad queda restaurado.

Fuente: Elaboración propia sobre la base de Ardila, 2010: 100 en Cuarto Intermedio, y Defensor del Pueblo, 2008: 10.

Los jóvenes coinciden de un modo importante con el esquema que trazan los expertos, por lo que es posible arribar a la conclusión de que sus representaciones sociales se corresponden —seguramente con matices precisamente a causa de la pluralidad jurídica— con las prácticas de la justicia indígena originaria campesina, pese a no denominarla de ese modo.

Conclusiones

Desde la teoría de las representaciones sociales (RRSS), la técnica de las escenificaciones teatrales de simulación de aplicación de la justicia nos permitió constatar que los jóvenes campesinos reconstruyen en su sistema cognitivo el sistema de valores propio de su contexto social e ideológico. Mediante esta actividad lúdica, pudimos aproximarnos a cómo los jóvenes recrean la generación de un conflicto, el clímax y la resolución mediante la administración de sus propios procedimientos y mecanismos jurídicos.

Nos hemos remitido a indagar qué es lo que los jóvenes dicen al respecto de la justicia indígena originaria campesina, no tanto explícitamente en definiciones conceptuales, sino con el accionar individual y de grupo.

En el caso de “Esposo infiel”, los jóvenes nos revelan un fuerte sentido crítico hacia los adultos, desenmascarando sus inconsistencias actitudinales: la hipocresía, la falsedad, el fingimiento, etc. Así también, no ven la vida color de rosa, sino que son conscientes de que alguna vez los infractores del orden de la comunidad pueden quedar sin sanción, burlando el mandato legítimo de las autoridades. Por otro lado, los jóvenes perciben que las personas, en el caso de Rosendo, pueden hacer una revisión de sus vidas y hacer un favorable cambio de timón.

En cuanto a las prácticas sociales de sus mayores acerca de la administración de justicia, los jóvenes nos muestran lo siguiente:

- Las autoridades no actúan de oficio, sino que lo hacen a denuncia de las partes interesadas. Son reguladoras y no regidoras.
- Realizan citaciones —escritas— al infractor presentándose en su domicilio, en el marco del respeto y manteniendo las buenas formas.
- El infractor no es conducido a la fuerza, sino que debe presentarse por sí mismo. Es tratado con toda consideración en tanto no sea condenado.
- La parte acusadora presenta pruebas, que por lo general son testigos oculares, quienes se sienten en la obligación moral de denunciar un hecho infractor.
- Las autoridades hacen valoración de las pruebas y, si lo ven necesario, mandan a llamar a todos los involucrados, también mediante procedimientos formales de ir a sus casas en forma personal y comunicarles que deben presentarse.
- El acusado puede defenderse o, bien, invocar atenuantes; es un abogado de sí mismo, pero como el proceso es público, sus inexactitudes son inmediatamente refutadas.
- Las autoridades, si lo ven conveniente, colocan la decisión final en manos de los interesados dando un plazo prudencial. Estos, sin embargo, deben comunicarles la decisión tomada (hacen un seguimiento del caso hasta el final).
- Si se ven afectados, los hijos (al parecer, los mayores) participan de las sesiones de justicia y son protagonistas para la resolución del conflicto. Toman partido y sus opiniones son consideradas por las autoridades.
- Asignan al proceso todo el tiempo necesario, a veces de días, dando plazos a los litigantes.
- Los procesos son altamente deliberativos, en los que las argumentaciones y contra argumentaciones ocupan un papel preponderante. Se delibera, se debate, se contraponen opiniones, etc.
- Las sanciones no siempre son corporales. Si el infractor se muestra favorable a enmendarse, las autoridades pueden limitarse a exhortaciones.
- Las sanciones, cuando la situación se sale de control y el acusado se niega a cooperar con el restablecimiento del equilibrio social, son castigos físicos. Pero, su aplicación sigue un protocolo socialmente jerarquizado: son solo algunas autoridades las que pueden aplicar castigo físico y en dosis establecidas (tantos latigazos, etc.).

- Es un proceso con alta dosis de racionalidad. No se permiten acciones de desborde emocional ni descontrol psicológico. Incluso cuando son provocadas en su actitud, las autoridades mantienen la serenidad y el autocontrol. Llaman al orden a las partes.
- La opinión pública es grandemente valorada y las conductas se ajustan a lo que la comunidad espera de sus integrantes.
- Hay prácticas de interculturalidad en el sentido de ser un proceso privilegiadamente oral, pero no en forma exclusiva, puesto que hay también literacidad: citaciones escritas, actas documentadas, compromiso por escrito en las “actas”.
- Prevalece la elección exclusivamente de varones como autoridades, sin verse aún la presencia de ninguna mujer.

En el otro caso, “Robo de ganado”, así como los jóvenes se mostraban críticos hacia los adultos, así también lo hacen cuando se trata de un muchacho como ellos. Esta vez, el joven infractor no escapa a la sanción y debe soportar el veredicto de la comunidad.

Los adolescentes nos muestran lo siguiente:

- Las autoridades siempre están ahí cuando la gente las necesita. Es una presencia activa.
- Dependiendo del caso, omiten citaciones escritas y visitas a domicilio, como cuando hay faltas en flagrancia, adecuándose al contexto.
- El infractor puede ser conducido a la fuerza, pero es tratado con toda consideración en tanto no sea condenado.
- Las autoridades lo primero que hacen es dar la palabra al infractor, quien se siente en la obligación moral de admitir su mala acción.
- Invariablemente, salvo que no estén presentes en la comunidad, se hace llamar a los padres.
- Por más que se invoque la minoridad de los hijos para salvarlos de la sanción de la comunidad, esta decide lo que hay que hacer.
- Los dirigentes, por si omiten algo, son asesorados por las otras autoridades, y, para asegurarse si hay acuerdo para la aplicación del castigo, consultan de modo reiterativo. De esta manera, las decisiones son participativas y consensuadas.
- Hay castigo corporal para los jóvenes, pero es con carácter pedagógico y con convenciones.
- Hay variaciones en cuanto a quién aplica el castigo, pero sigue una ritualidad y se respetan las jerarquías. Los padres son obligados a sumarse a la disciplina.
- El proceso es deliberativo; primero hay la oralidad, las argumentaciones y contra argumentaciones. A continuación, recién se produce la acción punitiva.
- Es un proceso con alta dosis de racionalidad. No se permite tomar acciones a las víctimas ni a damnificados por mano propia, sino que son las autoridades, con frialdad mental porque no son los directos perjudicados, quienes aplican la sanción.

- La opinión pública es grandemente valorada y las conductas se ajustan a lo que la comunidad espera de sus integrantes.
- Nuevamente prevalece la elección exclusivamente de varones como autoridades, sin la presencia de ninguna mujer.

Bibliografía

- Abric, Jean-Claude (director). 2001. *Prácticas sociales y representaciones*. Título original: *Pratiques sociales et Représentations*. Traducción: José Dacosta Chevrel y Fatima Flores Palacios. Filosofía y Cultura Contemporánea. 16. México: Ediciones Coyoacán, S.A. DE C.V. Con el apoyo de la Embajada de Francia en México.
- Araya Umaña, Sandra. 2002. *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Cuaderno de Ciencias Sociales 127. Costa Rica: FLACSO.
- Ardila Amaya, Edgar. Abril, 2010. Justicia Comunitaria y Sociedad Nacional. En ¿Justicia Ordinaria Indígena?, Revista Trimestral Cuarto Intermedio n° 93-94. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio. Pp. 80-103.
- Chivi Vargas, Idón Moisés. Abril, 2010. Hacia la descolonización de la justicia. En ¿Justicia Ordinaria Indígena?, Revista Trimestral Cuarto Intermedio n° 93-94. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio. Pp. 6-21.
- Defensor del Pueblo. 2008. *Sistema jurídico de los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas*. La Paz: Canasta de Fondos.
- Flament, Claude. 2001. Estructura, dinámica y transformación de las representaciones sociales". En Abric, Jean-Claude, *Prácticas sociales y representaciones*. Título original: *Pratiques sociales et Représentations*. Traducción: José Dacosta Chevrel y Fatima Flores Palacios. Filosofía y Cultura Contemporánea. 16. México: Ediciones Coyoacán, S.A. DE C.V. Con el apoyo de la Embajada de Francia en México.
- Guachalla Escóbar, Jennifer. Abril. 2010. La opinión pública entre derechos indígenas y justicia comunitaria". En ¿Justicia Ordinaria Indígena?, Revista Trimestral Cuarto Intermedio n° 93-94. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio. Pp.22-37
- Machaca Benito, Guido C. 2005. *Seis años en Piusilla. Una aproximación cuantitativa y cualitativa*. PINSEIB-PROEIB-Andes. La Paz: Plural Editores.
- Muñoz Cardozo, Evangelio. 2006. *Representación social de la escuela en el imaginario colectivo indígena*. Cap. 4. Presentación de resultados. Pp. 51-64. Tesis presentada para la obtención del título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe. PROIEB-Andes. Universidad Mayor de San Simón.
- Zambrana Balladares, Amílcar. 2007. *Socialización de niños en torno a la producción de papa. Estudio de caso realizado en la comunidad de San Isidro, Piusilla*. Tesis presentada para la obtención del título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe. PROIEB-Andes. Universidad Mayor de San Simón.

Materiales y datos:

1. Registro fílmico de escenificaciones teatrales

Coordinación general: Sonia Castro.

Organizadores: David Aranibar, Jimmy Delgado, Marbin Mosquera y Mireya Sánchez.

Auxiliares: Pedro Bascope y Edwin Taqui.

Responsable de filmación y edición: Dennis Peñarrieta.

Escenificación teatral "Esposo infiel"

27.9.2011. Unidad Educativa "Gildaro Antezana", de la Central Regional de Chinchiri. Actores: Catorce estudiantes de sexto de secundaria. Duración: 21 minutos. Lugar: Área de Deportes.

27.9.2011. Unidad Educativa "René Barrientos", de la Subcentral Regional de Piusilla. Actores: Diez estudiantes de quinto de secundaria. Duración: 24 minutos. Lugar: Aula.

Escenificación teatral "Robo de ganado"

27.9.2011. Unidad Educativa "Mariano Baptista", de la Central Regional de Morochata. Actores: Cuatro estudiantes de cuarto de secundaria como protagonistas y varios extras. Duración: 03:41 minutos. Lugar: Aula.

27.9.2011. Unidad Educativa "Gildaro Antezana", de la Central Regional de Chinchiri. Actores: Ocho estudiantes de cuarto de secundaria. Duración: 7 minutos. Lugar: Área de Deportes.

2. Documento impreso de las escenificaciones teatrales

Coordinación general y elaboración de grillas para categorización y sistematización de escenificaciones teatrales: Sonia Castro

Lina Saldaña Rojas

30.11.2013. Transcripción y traducción del quechua al español de la escenificación teatral "Esposo infiel": UE "Gildaro Antezana". Documento de 23 folios.

11.12.2011. Transcripción y traducción del quechua al español de la escenificación teatral "Robo de ganado": UE "Gildaro Antezana". Documento de 8 folios.

16.12.2011. Transcripción y traducción del quechua al español de la escenificación teatral "Esposo infiel": UE "René Barrientos". Documento de 46 folios.

José Humberto Ávila Uriona

15.12.2013. Transcripción de escenificación teatral "Robo de ganado": UE "Mariano Baptista". Documento de 4 folios.

Anexos

Narraciones inductivas

Cuadro 1. Esposo infiel

Hay un señor mayor, Dionisio, padre de cinco hijos que vive en una comunidad. Este señor, cada fin de semana, visitaba a una cholita joven de otra comunidad. Un día en una chichería, unos vecinos han sorprendido al hombre casado con la cholita y los han llevado a la Justicia Comunitaria. ¿Qué decidirán hacer con ellos?

Cuadro 2. Robo de ganado

Marcos Marín tiene 16 años y es el hijo de unos comunarios. Este joven, para comprarse unos equipos de sonido, ha planificado el robo de un burro de unos vecinos que viven alejados de la comunidad. Cuando estaba robando el burro de la chacra de don Matías, Marcos es sorprendido por el dueño, que lo ha llevado ante la Justicia Comunitaria.

Elaboración: Mireya Sánchez. Edición: Sonia Castro

CAPÍTULO 6

El sistema de la justicia ordinaria y el pluralismo jurídico

Luis Moya Salguero

La delincuencia, con los agentes ocultos que procura, pero también con el rastreado generalizado que autoriza, constituye un medio de vigilancia perpetua sobre la población: un aparato que permite controlar, a través de los propios delincuentes, todo el campo social.

Michel Foucault, *Vigilar y castigar*

Introducción

El análisis de la justicia inicialmente supone al menos identificar dos campos discursivos, los cuales nos ha permitido separar las aguas entre una justicia ordinaria, estatal, académica si se quiere y una justicia indígena, tradicional indígena y campesina. De este modo, la discusión sobre la legalidad o ilegalidad de un acto, es una discusión que se abre sobre la construcción histórica de una racionalidad moderna euro-occidental y lo que podemos denominar el pensamiento de la tradicionalidad americana comunitaria. Esto implica establecer la diferencia discursiva entre una racionalidad institucional legal del Estado y el del pensamiento supuestamente “animista” de las comunidades, como si se ocupara de hechos y actos que son procesados por fuera de la legalidad de este Estado; es decir, como si los sustentos históricos y culturales ancestrales no fueran por sí mismos suficientes para establecer los principios de una legalidad culturalmente distinta; en suma, implica una oposición que ha estado vigente en la sociología contemporánea bajo la rúbrica de modernidad vs. tradicionalidad en las reflexiones de Bauman¹.

En este acápite actualizaremos el debate y sus ramificaciones entre lo pretendidamente novedoso de la ciencia y la razón moderna y lo heredado en la comunidad y los abuelos en la línea de la dialéctica modernidad vs. tradicionalidad. Esta distinción nos permitirá asignarle a lo tradicional, el lugar conceptual preciso en el debate, es decir, en una confrontación entre dos modernidades vigentes. Es desde esta postura que reflexionamos las representaciones sociales de los jóvenes.

1. Ideológico y epistemológico

El asunto epistemológico en esta separación ideológica, cultural, histórica pero también política, consiste en el prejuicio epistemológico positivista que ha producido el prestigio hegemónico que el racionalismo ha ejercido sobre otras culturas no occidentales. Esta postura tuvo sus efectos en una suerte de hegemonía del conocimiento producido en Europa y en la cultura occidental, y tuvo, por lo tanto, efectos sobre la producción del

1. Por supuesto, de una manera más situada, recurrimos a los aportes de Zigmund Bauman (1999) sobre el tema.

conocimiento científico y sobre la cultura, de modo que en la que concepción lineal de la historia y del desarrollo, la ideología que se construyó sobre la ciencia occidental era que lo que existía como conocimiento y como cultura en otras latitudes no occidentales, no representaban más que externalidades al pensamiento eurocéntrico².

Más allá, encontramos el debate también actual sobre lo universal y lo particular, entre lo global y lo local, debates introducidos por Robertson (2000) y Borja y Castells (1998) en la sociología contemporánea³.

Dos elementos han definido la actual situación global según Robertson: la aceleración de los procesos de comunicación y los cambios en las concepciones sobre el espacio y el tiempo. Un fenómeno de estandarización del espacio y el tiempo se articula entre lo universal y lo particular: "el tiempo mundial se organizó en términos de espacio particular en sentido de un ordenamiento conjunto de la objetividad y la subjetividad" (Robertson, 2000). Es decir, la organización de la realidad que llamamos objetiva, tiene relación con la organización de lo subjetivo.

Podemos describir el proceso de globalización acudiendo al concepto de "glocalización", como aquel proceso que no es uniforme ni lineal, sino que se da a través de múltiples procesos sociales, económicos, culturales, políticos, geográficos complejos, en los que se producen simultáneamente hechos de yuxtaposición entre lo particular y lo universal, entre lo local y lo global, entre el espacio y el tiempo, entre los procesos de homogenización y heterogenización (Robertson, 2000). Estas tendencias, que desde el análisis podríamos considerar inicialmente opuestas, han producido formas y estilos de vida que se han estructurado según las articulaciones complejas que se han desarrollado a partir del último tramo del siglo XX: "[...] ambas tendencias de multiplican mutuamente [...] se complementan e interpenetran", nos dice Robertson⁴.

Desde estos planteamientos, es posible pensar las influencias múltiples y la confrontación de las modernidades actuales occidentales y no occidentales, de modo que los espacios locales o rurales, en el caso que nos ocupa, no son mundos aislados.

Por su parte, Boaventura de Santos Sousa, en el libro *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, comienza planteando que "el estudio de las relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria no es un estudio de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno. Es más bien un estudio entre dos modernidades rivales, una indocéntrica y otra eurocéntrica. Ambas son dinámicas y cada una de ellas tiene

2. Recuérdese por ejemplo cómo el nacimiento de la antropología tuvo que diferenciarse de la sociología para estudiar las sociedades no occidentales. De acuerdo a García Canclini, la antropología pretendía el estudio de las culturas tradicionales, los pueblos indígenas y campesinos rurales, los mitos, el folclore, las culturas no occidentales y por tanto "atrasadas"; los procesos de simbolización, las culturas populares, la ritualización y las estructuras económicas y políticas subyacentes. La sociología, por su parte, pretendía el estudio científico y empírico de la civilización occidental, los procesos sociales ciudadanos articulados con los procesos de industrialización, urbanización, tecnificación y económicos (1991). La antropología no llega a abordar los problemas culturales de la modernidad y la sociología considera a lo tradicional como los obstáculos del desarrollo y por tanto, no investigaba estos procesos sino sólo en función de subordinarlos al proyecto de la modernidad.

3. Las ciudades, con todo su complejo económico, cultural y social, se articulan en el mercado y a través de la tecnología informacional a la dinámica mundial. Aunque Borja y Castells (1998) no ponen necesariamente el acento en lo rural es evidente que los flujos informacionales articulan también las pequeñas poblaciones rurales. En lo particular de nuestra investigación, la realidad territorial de Morochata, Chinchiri y Piusilla, se articulan a lo global a través de la realidad de los procesos migracionales hacia ciudades como España, Argentina y EEUU, lo cual implica justamente la dinamización de los flujos comunicacionales y comerciales.

4. No existe separación entre lo local y lo global, tampoco entre el espacio (lo geográfico) y el tiempo (lo histórico), sino interdependencia. Lo global no es un concepto relativo a lo unificado, uniforme, homogéneo, integrado, sino "complejo, superpuesto y disjuntor" (Appadurai, 1990).

reglas propias para adaptarse a lo nuevo, para responder ante las amenazas, en fin, para reinventarse" (2012: 8-9). Con esta postura queda superado el debate entre modernidad y tradición. Esta concepción epistemológica pone a la altura de las circunstancias la necesidad de un diálogo y una convivencia de saberes, conocimientos y prácticas jurídicas, sin que para esto unos saberes o conocimientos sean superiores e inferiores otros, o una cultura, una justicia sea mejor o superior a la otra, y si que por esto, unos individuos sean superiores a otros.

2. Justicia ordinaria y la justicia indígena originario campesina

En este apartado, nos interesa situar las posibles alternativas de un diálogo de interjusticia, entre la justicia ordinaria y la justicia indígena originario campesina considerando que ambas justicias son parte constitutiva del sistema de justicia del actual Estado Plurinacional. Sin embargo, nuestra perspectiva ha de acudir las representaciones sociales de los jóvenes de Morochata, como materia prima, las cuales, a diferencia de la construcción cognitiva del derecho positivo, se presentan más bien como producto de las subjetividades sociales, lo cual implica un proceso de construcción compleja y dinámica, cuyas vertientes nos propondremos identificar de aquí en adelante para finalmente sustentar el carácter híbrido de estas representaciones juveniles.

Al tratar de esta manera el tema, inmediatamente nos damos cuenta que ingresamos a un campo de reflexión inédito tanto para las ciencias jurídicas como para la psicología y posiblemente para la sociología, de modo que percibimos la necesidad de generar giros conceptuales y construir según el caso conceptos nuevos que puedan representar las realidades subjetivas emergentes. Especialmente cuando identificamos que las representaciones de los jóvenes acerca de la justicia y cuando empezamos a ver la complejidad de los procesos psicosociales que se involucran en la formación de lo que denominamos aquí el "pensamiento moral", tienen como componentes diversas fuentes. Identificar estas fuentes y explicarlas es nuestra principal finalidad.

Expondremos brevemente algunos elementos que en el léxico jurídico se denomina "el sistema de justicia", el cual nos permitirá luego, a manera de contrapunto, destacar las representaciones de los jóvenes, sobre la Justicia Indígena.

3. El sistema de justicia

Según Savigny "la suma total de las instituciones jurídicas constituyen un sistema"⁵. Este sistema se fundamenta en la noción de que el Derecho es un producto del espíritu del pueblo (Volkgeist) (*sic*), viviente en todos aquellos que pertenecen a una misma nación o etnia" (cit. por Albarracín, 2008). Es una justicia que representa el espíritu, los valores y la cosmovisión de los habitantes de una comunidad y que se administra en el idioma materno, por las autoridades comunitarias legítimas. Las costumbres son la base del establecimiento de lo consuetudinario sobre los siguientes aspectos:

- Normas de comportamiento público
- Mantenimiento del orden interno
- Definición de los derechos y obligaciones de los miembros

5. "Todas las instituciones de derecho forman un vasto sistema, y (...) la armonía de este sistema, en donde se reproduce su naturaleza orgánica, puede solamente darnos su completa inteligencia". Savigny, F. Sistema del Derecho Romano actual. T. I. Madrid. Góngora. 1950. Pg. 67. Cit. por Albarracín, 2008.

- 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
- h) Definición de los cargos y las funciones de la autoridad indígena (Albarracín, 2008).

El sistema jurídico indígena originario campesino puede entenderse “a partir de las siguientes categorías de análisis: a) principios del sistema jurídico plural, b) titularidad del derecho de administración del sistema jurídico indígena, c) jurisdicción y competencia del sistema jurídico indígena, y d) derechos humanos y aplicación del sistema jurídico indígena” (Albarracín, 2008).

Por tanto, el sistema jurídico actual del Estado Plurinacional incluye las singularidades jurídicas de los pueblos y etnias.

La justicia indígena emerge históricamente cuando el campesino se apropia de la tierra, cuando se conforma y se organiza la comunidad de los campesinos más allá de la autoridad del patrón o del terrateniente. El acceso a la tierra le permite al campesino y a las comunidades obtener poder y autoridad y organizarse en función de un ejercicio de la justicia (cfr. Albó, 2010)⁶.

La diversidad de los problemas que surgen en las comunidades indígenas hace que actualmente se tenga que recurrir a un diálogo intercultural y por tanto a un diálogo de interjusticias:

Hay comunidades donde las autoridades indígenas resuelven todos los casos relevantes en la comunidad. Hay otras que dialogan y coordinan con la justicia ordinaria para resolver problemas que, en su criterio, no son de su competencia o generan dificultades, y por tanto resulta mejor recurrir a la justicia ordinaria o estatal para fortalecer la comunidad. En síntesis, tenemos una diversidad tanto en los temas que resuelve la justicia indígena, como en las autoridades, los procedimientos, los casos, las sentencias y las sanciones [...] Esta diversidad hace que sea más correcto hablar de justicia indígena en plural, es decir, de justicias indígenas tal y como sugiere la expresión “normas y procedimientos propios” (Sousa Santos, 2012: 19).

Se puede decir que las justicias locales indígenas han tenido la capacidad de asimilar, incorporar y de apropiarse de los valores de la modernidad para resolver sus propios problemas (cfr. Bazurco y Exeni, 2012).

El pluralismo jurídico ha sido establecido como una necesidad social, no solo de reconocer las prácticas ancestrales sino de operar sobre las transgresiones al orden social comunitario y al orden cosmológico, cuya competencia tienen mayor pertinencia en la justicia indígena originaria campesina: “El pluralismo jurídico consiste en el

6. Albó comenta que fueron los “campesinos libres”, los “campesinos con tierra” los que se organizaron a partir de la Revolución del 52. La composición de lo libre y con la tierra es lo que ha ido construyendo la comunidad, su autoridad y su poder. Y como tierra tienen que entenderse “las comunidades y ayllus” (ob. cit.). Durante el gobierno de Barrientos (1964-1969), se había convocado a una Asamblea Constituyente y en ella se había reconocido, en su Artículo 171, el derecho del campesinado para organizarse en sindicatos.

reconocimiento de la existencia de más de un sistema jurídico en el mismo espacio geopolítico (el Estado)” (ibid.).

La administración de la justicia por parte de las autoridades comunitarias, es una función delegada por el mandato comunitario, de modo que no está separada en una autonomía como en la actual justicia del Estado.

Este reconocimiento del Estado a la pluralidad de las justicias de los pueblos, ha superado la visión positivista de la justicia y del derecho positivo que asumía, no solo como fundamentado de su construcción los valores universales de occidente, sino que también se asumía como racionalmente superior a la justicia indígena. Se ha establecido, por tanto “[...] un procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las diversas experiencias del mundo, sin asignar a priori a ninguna de ellas un estatuto superior” (Bazurco y Exeni, 2012: 138). Este reconocimiento constituye en el mejor sentido del término, la posibilidad de una apertura a un diálogo intercultural entre ambos sistemas.

4. Dinámica de la justicia indígena y Ley del pueblo

La justicia indígena constituye un sistema porque sus elementos funcionan de manera integrada para construir un equilibrio social “y se destaca —nos dice Sánchez y Choque (2011: 46)— por su carácter preventivo, conciliador y rehabilitador en las relaciones con la sociedad, pero además, es correctivo para el futuro en conformidad a los principios y valores que tienen los PIOs”⁷.

A continuación presentamos además, de manera esquemática, las características que Barié le añade a los ya mencionados por Bazurco y Exeni. Desde esta perspectiva la justicia indígena tendría las siguientes características: es integral, tiene un carácter colectivo, se basa en la armonía y equilibrio, es esencialmente oral, se caracteriza por la celeridad y dinamismo; es una justicia de reconciliación y de restauración; su naturaleza es comunitaria, gratuita, y se basa en sus antecedentes consuetudinarios (Barié, 2007; cit. por Bazurco y Exeni, 2012: 129-131).

Ordenadas así, estas referencias constituyen una formalización desde la ciencia del derecho, formalización le otorga a la praxis de la justicia indígena, un orden y una especie de objetividad e institucionalidad⁸.

Las bases que sustentan la justicia indígena originaria campesina, a diferencia de la justicia ordinaria, cuya racionalidad se construye alrededor de valores occidentales y fundamentos filosóficos, pero también, socio-históricamente contruidos, parecen ser más bien dinámicas; es decir, no constituye un sistema uniforme o unitario de aplicación. No es una justicia cuya ley está escrita en piedra, sino más bien, sus formas dialógicas y de transmisión oral, la dinámica que se le imprime a través de sus agentes, de sus circunstancias siempre particulares, de sus rasgos culturales propios en cada región, las experiencias y su propia historia, hace que su forma administrativa escape a todo intento de cosificación, hace que su estructura evite, por decir así, la escritura.

En la justicia indígena, afirman Bazurco y Exeni, “la comunidad forma parte de este sistema, es decir, todos los hombres y mujeres que viven en la comunidad, los cuales

7. PIOs, Pueblos Indígenas Originarios.

8. Frente a esta perspectiva académica del derecho, recordemos que en esta investigación orientamos nuestros hallazgos por la necesidad de abordar las representaciones subjetivas de los jóvenes.

conocen y participan del sistema sin necesidad de un saber especializado” (2012: 54). De modo que el principio de “lo justo”, emerge —por ejemplo en los jóvenes— desde los valores vividos cotidianamente en la comunidad, desde las experiencias que se construyen históricamente, y no desde una racionalidad académica o profesional de occidente. No requiere por tanto de juristas expertos.

De manera contundente, Bazurco y Exeni plantean las diferencias que existen entre ambas formas de justicia: “Los primeros —se refiere a la justicia ordinaria— requieren de especialistas a los cuales se les delega la administración de justicia, la interpretación de normas, la elaboración y aplicación de procedimientos, en fin, son los llamados a definir, por delegación y especialización, lo que implica la “justicia” para el conjunto de la sociedad. Por el contrario, la justicia indígena no se fundamenta en la existencia de expertos, pues son las comunarias y los comunarios quienes a través de sus saberes y prácticas en comunidad construyen las normas y procedimientos propios, así como los valores predominantes en la administración de justicia” (ob. cit., 2012: 54-55).

Por otra parte, Stavenhagen e Iturralde, plantean que “[...] lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente que se trata de un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad (comunidad, pueblo, tribu, grupo étnico o religioso etcétera), a diferencia de leyes escritas que emanan de una autoridad política constituida, y cuya aplicación está en manos de esta autoridad, es decir, generalmente el Estado. La diferencia fundamental, entonces, sería que el derecho positivo está vinculado al poder estatal, en tanto que el derecho consuetudinario es propio de sociedades que carecen de Estado, o simplemente opera sin referencia al Estado” (1990: 29-30; cit. por Bazurco y Exeni, 2012: 55).

En el caso de Bolivia, cuando el Estado Republicano había ignorado, invisibilizado o negado la existencia de otros grupos humanos y sus costumbres, cuando no este Estado no ha tenido la posibilidad de dialogar con las poblaciones indígena campesinas —confirmando la presencia de “las dos Bolívias”, la de los blancos y la de los indios—, a estos últimos no les ha quedado más que resolver sus problemas por fuera del Estado y sus leyes. Y es así como lo que denominamos justicia indígena, es aquella que tiene como estructuración una historia ancestral que se sostiene en la tradición oral y en la dinámica propia de cada comunidad: “Las normas, procedimientos, prácticas y valores asociados con los sistemas de justicia indígena no requieren ser expresados en un marco positivo, en una ley, ni oral ni escrita. Y no son tampoco absolutos e inalterables. Por el contrario, son flexibles en tanto requieren adaptarse efectivamente a sus espacios de aplicación. Esto implica que estos sistemas son sistemas locales, es decir, asociados a un espacio local y concreto, a estructuras organizativas y de autoridad propias, de lo cual emerge su contenido y su sentido” (ibid.: 55). Y es que en la justicia indígena, ningún hecho, falta o delito, es igual a otro y por tanto, ninguna sanción tiene por qué ser necesariamente igual a otra.

Nos adelantamos en plantear que la dinámica de la justicia indígena está basada en lo que Xavier Albó (2010: 166) denomina el “sentido común” de la gente de la comunidad. Curiosamente este concepto lo encontramos en toda su integridad teórica, justamente en las propuestas de la teoría sobre las representaciones sociales, que se definen como pensamientos del sentido común. Este, por tanto, es un estudio sobre la justicia indígena, en tanto construcción del sentido común —y para redundar— en las comunidades.

En vista de la necesidad de dar respuesta a los problemas que plantea la interculturalidad y la interjusticia, a propósito de las prácticas de la justicia indígena, en la actualidad hay una revisión histórica importante sobre las prácticas ancestrales de la justicia en el mundo andino y existe por otra parte, una producción prolífica sobre el tema. Como se ha visto, a propósito del tema de la mujer y la justicia indígena en el mundo andino en la época incaica, colonial y republicana, en los textos de Sánchez y Choque (2011), Chuquimia (2012) y Sánchez E. (2012), las prácticas de justicia en el mundo andino tienen sus propias referencias filosóficas que responden a lo que se ha ido denominando la cosmovisión andina.

Si durante la colonia el Cabildo Indígena había copiado la estructura y las formas procedimentales de la justicia del Cabildo Español, su campo de aplicación estaba orientado a “fines administrativos y tributarios, y estaba basado en la antigua comunidad de familias indígenas unidas por vínculos de sangre y de trabajo agrícola” (Otero, 1980: 203; cit. por Sánchez E., 2012).

No debe perderse de vista que la justicia indígena, mientras la justicia en la colonia y en la época republicana no llegaba a los confines rurales, se ocupaba de resolver la integridad de los problemas surgidos en las comunidades (cfr. Sousa Santos, 2012). Es decir, la justicia indígena tuvo una función reguladora que consideraba la función de las autoridades, los procedimientos y las sanciones que se aplicaban a las transgresiones que se sucedían en las comunidades indígena campesinas y por tanto su organización tenía plena vigencia por fuera del estado colonial, desde antes de la colonia, durante la colonia y luego durante la época republicana, hasta nuestros días.

Que quede claro que en los pueblos originarios existían prácticas de justicia que no eran los de la sociedad colonial ni los de la República. La publicación del Defensor del Pueblo sobre el tema, afirma: “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; cit. por Delgado, 2012).

Primer punto, las justicias indígenas son ancestrales, es decir, preexisten a la conquista española; existían en el territorio de la actual Bolivia, como prácticas consuetudinarias de recuperación de un equilibrio social.

Segundo punto, las justicias ancestrales, que se practican por fuera de la legislación oficial, constituyen en sí mismas sistemas locales de justicia que se regulan por sus usos y costumbres y responden a necesidades comunitarias propias.

Tercer punto. Uno de los principios fundamentales que se encuentra en la estructura social de la comunidad es el principio del equilibrio como necesidad social de vivir en armonía. Desarrollaremos este punto.

Es posible, como plantean Sánchez y Choque, que en el imperio Inca “pocas cosas resultaron tan importantes para el Estado como el respeto a las leyes, y a sus efectos, para ello se organizó un sistema de leyes y durísimos castigos a los que las violaran. Existían pocas leyes, casi todas de carácter penal, como las que castigaban el homicidio, el robo y el adulterio, delitos que tenían penas tremendas, aunque podían existir ciertos

atenuantes, por ejemplo, para aquel que robara comida por necesidad. El hablar en contra de la figura del Inca, la sedición, la blasfemia en contra del Sol eran acciones castigadas con la pena de muerte, pero también podían serlo otros delitos relacionados con la organización y el funcionamiento de la maquinaria estatal, como destruir puentes y caminos, sembrados, edificios públicos, árboles frutales, etc.”(ob. cit., 2012: 18).

4.1. Las transgresiones

De acuerdo a la investigación titulada *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. Análisis comparado de Ecuador y Bolivia*⁹, contiene un conjunto de casos estudiados en comunidades de zonas andinas y amazónicas de Bolivia (Sullcuta Colchani, Maka Pueblo, Jesús de Machaqa, Charagua, Pomamaya Baja y Villandrani, para mencionar algunas). Este trabajo constituye sin lugar a dudas el estudio más completo y actualizado realizado en Bolivia desde el punto de vista jurídico, a propósito de la justicia indígena y los problemas de la aplicación de esta justicia en la coyuntura del actual Estado Plurinacional.

En este compendio de artículos notables sobre temas relativos a la justicia indígena, Bazurco y Exeni, nos presentan una clasificación de los delitos, transgresiones o problemas, en que la justicia indígena tiene competencia, en cuatro ámbitos. Transcribimos esta clasificación comparada entre los hallazgos de la investigación *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. Análisis comparado de Ecuador y Bolivia*, realizada por Bazurco y Exeni: acceso, uso y gestión de recursos naturales y medio ambiente, problemas familiares, problemas interpersonales, problemas de relaciones comunitarias (Bazurco y Exeni, 2012: 74-75)

Estos cuatro ámbitos de la competencia de la justicia indígena, son para nosotros una sistematización que nos permite ordenar las verbalizaciones de los jóvenes de las localidades de Piusilla, Morochata y Chinchiri, respecto de las representaciones de la justicia comunitaria, recopiladas por nuestro equipo de investigadores. De esta experiencia y de manera comparativa, presentamos las sistematizaciones que Sánchez E. (2012) y Mosquera (2012) han construido a propósito de la presente investigación, titulada *Representaciones sociales de la justicia indígena originaria campesina en contextos escolares de la zona andina de Cochabamba: caso Morochata*.

En todo caso, cabe mencionar que esta sistematización ha sido obtenida de jóvenes estudiantes de colegio del municipio de Morochata y pueden ser categorizadas como percepciones, es decir, son justamente parte de las representaciones sociales, lo cual implica que son elementos simbólicos que emergen en la realidad comunicacional y vincular del grupo social al que pertenecen y por tanto estos problemas expresados por los jóvenes pueden ser considerados la punta del *iceberg*, de un proceso de construcción social más complejo. Aclaramos que estas cuatro categorías de transgresiones, propuesta por Bazurco y Exeni (ob. cit.), no incluyen delitos como los robos o violaciones, de los cuales, se entiende, no se ocupan las comunidades ni la justicia indígena. Desde la promulgación de la llamada Ley del Deslinde Jurisdiccional¹⁰, su procesamiento le correspondería a la justicia ordinaria. Tomaremos las cuatro categorías propuestas

por Bazurco y Exeni y superpondremos a ésta, la sistematización que Sánchez E. y Mosquera¹¹ proponen a partir de las respuestas de los jóvenes de Morochata.

Aclaramos que estas nociones expresadas por los jóvenes se construyen a partir del entorno familiar y comunitario, en las comunicaciones cotidianas entre los padres, su entorno social y los hijos, de modo que hay que pensar que lo que estos jóvenes mencionan, es lo que han construido como sujetos, desde los mensajes del otro: los ancestros y los propios padres. También debe tomarse en cuenta que es la presencia real de los padres en la vida cotidiana, lo que establece tanto estas representaciones como la representación de la norma social y comunitaria.

La presentación comparativa de estas nociones, que exponemos a continuación, intenta identificar y codificar todas aquellas transgresiones que han sido verbalizadas por los jóvenes de Morochata, y por tanto, corresponden también a un conjunto de percepciones que integran el universo simbólico comunitario, en tanto realidad social que se construye por las interacciones comunicativas en los vínculos parentales y sociales en general.

Vale la pena indicar que la identificación de estas transgresiones por los jóvenes, se ha desarrollado a través de entrevistas, narraciones y dramatizaciones, de modo que puede decirse que su emergencia tiene una buena dosis de espontaneidad, e incluso, como diría Morková, de ingenuidad (1996; cit. por Araya, 2002: 29).

Cuadro N° 1

Sánchez E. (2012)	Mosquera (2012; 2013)
Acceso, uso y gestión de recursos naturales y medio ambiente	
No pastear animales en áreas verdes	Problemas económicos
No pescar en época de veda	Daños de cultivos
No botar basura	Problemas por la tierra linderos
Problemas familiares	
No pelear	Adulterio, traición, engaño
No engañar a las esposas	Que no deben salir en las noches (Filemón, 18 años).
Problemas interpersonales	
No mentir	Robo de autos
No ser envidiosos	Robo de papas
No maltratar a los niños	Robo de semillas de papas
No amenazar con armas blancas y de fuego	Robo de ovejas
No robar	Robo de productos
No violar	Violación, abuso a menores de edad
No matar	Peleas, violencia, peleas con el vecino

9. Trabajo realizado bajo la dirección de Boaventura de Sousa Santos, tanto en Ecuador como en Bolivia. Un equipo de doce investigadores ha desarrollado un extenso trabajo de campo entre 2010 y 2012. El informe de este proyecto, ha sido financiado por la Fundación Rosa Luxemburg de Alemania.

10. Promulgada el 15 de agosto de 2011.

11. En los dos textos de Mosquera (2012 y 2013; este último, véase en esta publicación), se registra una lista de problemas enunciados por los jóvenes y por otra parte, puesto que la investigación se ha desarrollado bajo metodologías cualitativas, se citan las verbalizaciones de los jóvenes y al mismo tiempo se consignan sus seudónimos y sus edades.

	<p>Matar, asesinato casi, no</p> <p>Brujería</p> <p>Envidia, falta de respeto, respeto a las autoridades, chismes, y borrachera</p> <p>No hacer malas cosas, ser respetuoso, comportarnos bien en el colegio (Amalia, 15 años).</p> <p>No tienes que mentir ni tampoco algar las cosas ajenas de otros, así... (Abraham, 17 años).</p>
Problemas de relaciones comunitarias	
<p>No caminar en altas horas de la noche</p> <p>No hacer droga</p> <p>No vender bebidas alcohólicas</p>	<p>No debemos salir a la calle, que bien me debo portar, así... (Abraham, 17 años).</p>

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de cuadros de Términos Inductores, IIHCE, octubre de 2011.

Pero ¿qué es una transgresión para los jóvenes de Piusilla, Morochata y Chinchiri?

Los jóvenes identifican como transgresiones también aquellos hechos que ya han sido identificados en su propio contexto y que provienen de la convivencia familiar. Todas aquellas enunciaciones que hemos resaltado en negrita en el cuadro precedente (no botar basura, no mentir, no ser envidiosos, etc.), son, sin ser delitos en la justicia ordinaria, una alteración del orden comunitario y son por tanto desde la familia a través de los jóvenes, transgresiones; y como tales, son parte de los referentes de la moral y del comportamiento en los jóvenes así como parte de sus representaciones.

Y si las transgresiones tienen un castigo y es necesario que este castigo sea justo, para estos jóvenes, “lo justo”, es la mediada del castigo aplicado a la gravedad de la transgresión. Si este castigo no es suficiente, se puede encontrar en los jóvenes una sensación de falta de resarcimiento, una ausencia de reparación y restitución del equilibrio personal y por tanto comunitario.

4.2. Pautas en los procedimientos

Del mismo modo podemos aquí realizar una presentación comparativa de lo que proponen Bazurco y Exeni (ob. cit., 2012), por una parte, y lo que ha sido hallado en nuestra investigación de las representaciones de los jóvenes, en una sistematización realizada por Sánchez E. (2012), por otra.

Gracias a las técnicas de la dramatización, cuya eficacia ha provocado la emergencia espontánea de la lógica organizada de procedimientos que los jóvenes perciben, conocen, reconocen y escenifican, respecto de la justicia ordinaria, es posible la construcción de esta secuencia procedimental. Esta propuesta sistematizada por Sánchez E., puede decirse que establece una coincidencia con los hallazgos de Bazurco y Exeni, en algunos puntos, mientras que en otros, no solo no existe una correspondencia y una diferencia con lo establecido, sino que el ordenamiento de la secuencia de aquello que perciben los jóvenes, complementa y representa e ilustra la singularidad con que se desarrollan los procesos de justicia en las tres comunidades de Morochata, especialmente en los puntos de la denuncia, recabamiento de pruebas, ausentes en la propuesta de Bazurco y Exeni.

Bazurco y Exeni (2012: 107)	Sánchez E. (ver pg. 120 y sig.)
	1. Denuncia
i. Ante la transgresión o problema las partes involucradas intentan llegar a un acuerdo que permita la restitución de su derecho al afectado, aunque sea parcialmente.	2. Citación por las autoridades a las partes interesadas
	3. Recabamiento de pruebas o “averiguación”
ii. Cuando las partes involucradas no consiguen alcanzar un acuerdo se recurre a las autoridades, las cuales convocan a los interesados (e incluso a familiares y allegados) para reiniciar el esfuerzo por alcanzar un acuerdo.	4. Reunión o asamblea donde los testigos y otros dialogan hasta encontrar solución
iii. Si no existe acuerdo, la autoridad aplica los mecanismos propios de administración de justicia, ya sean sanciones, multas u otros.	5. Decisión comunitaria del castigo o sanción
iv. Una última instancia, ya sea para resolver el caso o para revisar las resoluciones previas es la asamblea general o el ampliado, donde se expresa la máxima instancia de toma de decisiones, que es la comunidad en pleno.	
v. En algunos casos considerados complejos por las autoridades indígenas, como el asesinato, se deriva el tratamiento a las autoridades de la justicia ordinaria, mediante el envío de antecedentes y una labor de acompañamiento.	
vi. En general los arreglos concluyen con un compromiso formal de acatamiento, que puede o no constar en un acta, la reconciliación (“abuenamiento”) y el agradecimiento a las autoridades	
	6. Firma del acta
	7. Otorgación del castigo o sanción
	8. Ritual de “perdonamiento”

Fuente: Elaboración propia sobre la base las referencias respectivas, 2013.

Por lo demás, consideramos más apropiado afirmar que la complementariedad entre ambas sistematizaciones permitiría obtener un procedimiento de justicia más completo y quizás paradigmático de lo que debería suceder en términos de procedimiento de aplicación de la justicia indígena.

Nuestra investigación de las representaciones de los jóvenes acerca de la justicia comunitaria indígena originario campesina, nos ha permitido, no solo construir un conjunto de referencias históricas de los procesos de justicia en relación a la estructura de representaciones que constituyen la cosmovisión andina como herencia ancestral, sino que nos ha permitido diferenciar los aspectos objetivos de la justicia formal ordinaria respecto de la justicia comunitaria indígena originario campesina, y al mismo tiempo nos ha permitido conocer una realidad escenificada de la justicia comunitaria, a través de la exteriorización de aquellos elementos subjetivos que pueden estructurarse también en una lógica propia. Desde aquellos datos hemos obtenido la construcción de una nosología y de una lógica procedimental que no es lejana a la nosología y a las formas procedimentales de la justicia indígena como aquello establecido y aceptado por la comunidad.

Podemos arriesgarnos a decir, que entre la ficción de las escenificaciones, las verbalizaciones que se enuncian, entre las opiniones que se vierten sobre los hechos y las transgresiones, y la realidad de la justicia indígena, tal como actualmente se la aplica, hay apenas una línea delgada, solo diferenciable por sus efectos en la realidad. Por eso decimos que los jóvenes han mostrado en sus representaciones, en la “realidad de su

ficción”, las mejores ilustraciones de lo que es el pluralismo jurídico, o esa forma de hibridación cuyas hilos proceden de distintas fuentes, pero que en la práctica cumplen con la finalidad comunitaria que es la de devolverle a la comunidad el equilibrio, en una regulación desde un “aquí y ahora”. Esta noción de equilibrio, es por decir así, un principio y una finalidad de la justicia; es por tanto el núcleo de las representaciones que articula los procesos relacionados con la justicia.

Hay que decir que estas lógicas que han sido construidas por nuestra investigación, son las referencias que nos permiten calcular que estos jóvenes, en un hecho de la vida real, es decir, en circunstancias similares a las que han sido escenificadas por las dramatizaciones, podrían, sin duda, manifestar actitudes y conductas similares, con efectos conductuales secuenciales también similares, en términos de justicia. Todo lo que dicen los jóvenes, todo lo que son capaces de representar, implica una serie de construcciones cognitivas que organizan a nuestro modo de ver, las referencias morales de su vida cotidiana y por lo tanto, demuestran también la medida en que estos jóvenes, desde estas representaciones, se asumen sujetos por estas referencias, a estas normas y por estos procedimientos.

Por otra parte, hay una información oficial sobre la justicia ordinaria que se supone debería ser difundida a lo largo del territorio plurinacional, de modo que su formalidad debería integrarse a las representaciones y a las prácticas con que esta justicia opera sobre la realidad, y sin embargo, como esta información no ha llegado lo suficiente al ciudadano común, menos a los habitantes de las zonas rurales y aún menos a los jóvenes de estas zonas, es evidente que estos estructuran sus representaciones con elementos significantes que podrían estar en la actualidad fuera de circulación y contexto. Tal es el caso del denominativo de “corregidor”, del cual sabemos que ha sido retirado del léxico jurídico en el nuevo ordenamiento, y sin embargo, es usado por los jóvenes —y aun por los habitantes de las comunidades— como si aun tuviera plena vigencia.

Conclusiones

El ejercicio de un discurso implica siempre a las relaciones de poder y por tanto de sometimiento; implica, en el caso de las leyes del Estado, una concepción que legitima el discurso oficial, lo verdadero y lo justo para un grupo dominante, de modo que el desconocimiento y peor aún, la negación de otras formas de justicia, no es más que una negación de los derechos, de las costumbres, de los principios y valores, de la cultura misma de otros grupos humanos. El problema se acentúa aún más cuando los sujetos y los grupos humanos asumen y hasta justifican en su cotidianeidad esta negación de sus derechos. A esta invisibilización histórica de los pueblos indígenas de América Latina, a la teoría que la reflexiona, Susa Santos le ha llamado la “sociología de las ausencias” (2012).

Habrà que decir, por tanto, que si ha de existir puntos de encuentro entre ambas justicias, la justicia formal y la justicia indígena originario campesina, en este caso, es quizás posible abordar ambas, no con la premisa de que existe una superioridad entre un pensamiento moderno occidental, sobre el pensamiento tradicional, supuestamente inferior.

En realidad el problema epistemológico entre lo que se denominó civilización vs. barbarie, entre modernidad y tradicionalidad, se zanja con la reflexión sobre lo

plurinacional y la pluriculturalidad respecto de la igualdad de condiciones de la justicia indígena y la justicia ordinaria. Sousa Santos, va más allá. Nos habla de una convivencia y por tanto de una ecología entre la pluralidad de las formas de justicia indígena y la justicia oficial ordinaria (*ibid.*).

De este planteamiento obtenemos los lineamientos de una otra perspectiva epistemológica que inaugura las relaciones entre la justicia ordinaria y la justicia indígena, bajo esta noción ecológica de convivencia.

Como característica, la racionalidad occidental, científica y capitalista con hegemonía eurocéntrica, construida desde sus raíces griegas, judeo-cristianas y romanas, ha producido la percepción de que los productos de la razón científica cartesiana, poseen, en su lógica racional los argumentos justificados, validos, que definen los valores por los que se orientan los comportamientos justos y el discurso sobre lo punible en la sociedad. La racionalidad occidental ha legitimado de este modo la institucionalidad de la verdad, de lo legal y de lo justo. La lógica de la racionalidad se impone en occidente, como discurso hegemónico en la construcción del Estado, como instancia suprema que prevalece por sobre todas las racionalidades, pensamientos y valores, sobre la moralidad y la ética singulares.

Bibliografía

- Albarracín, Waldo. 2008. *Sistema Jurídico de los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas en Bolivia*. La Paz. Canasta de Fondos-Defensor del Pueblo.
- Albó, Xavier. 20.8.2010. Transcripción Lina Saldaña. Conferencia. Hotel Diplomata. Cochabamba.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires.
- Araya, Sandra. 2002. *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Sede Académica.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Modernidad líquida*. Buenos Aires-Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Bazurco M.-Exeni J. L. 2012. Historia, Colonia y derecho de los pueblos indígenas. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador. Ed. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Borja, J.- Castells, M. 1998. *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. España. Ed. Taurus.
- Chuquimia E., René. 2012. Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Delgado, Jimmy. 2012. Percepciones y significados de la Justicia Comunitaria en jóvenes

- estudiantes del Nivel Secundario de Morochata. En *Subversiones N° 3*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- García Canclini, Nestor. 1991. *Los estudios culturales de los 80 y los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas*. Trabajo presentado en LASA. Washington.
- Hegel, G. F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces. México. Ed. Fondo de Cultura Económica. pg. 228.
- Mosquera, Marbin. 2012. La autoridad en el sistema jurídico comunitario desde la mirada de los jóvenes de Morochata. En *Revista Subversiones N° 3*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- Robterson, R. 1997. Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad. En *Zona Abierta*. N° 92-93. Del artículo, *Global Modernities*, Sage. Traducción de Juan Carlos Monedero y Joaquín Rodríguez. Londres.
- Sánchez, Pamela-Choque, Roxana. 2011. *Análisis y propuesta para el pluralismo jurídico en Bolivia. Estudio de casos del Sisyu Charka Norte de Potosí*. Cochabamba. Ed. Quipus.
- Sánchez, Mireya. 2012. Mujer Indígena: una aproximación al recorrido histórico de la Justicia Indígena. En *Subversiones N° 3*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- Sousa S. Boaventura. 2012. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.

Una teoría psicosocial de la comunidad

Luis Moya Salguero

"...la comunidad piensa de otra forma"

Xavier Albó

Introducción

En esta parte nos proponemos desarrollar una teoría de la comunidad, a través de algunos conceptos propuestos por autores, que desde la sociología y la psicología social aportan sobre el tema. En nuestro caso desarrollaremos esta teoría, sabiendo que finalmente deberemos particularizar su reflexión en función de explicar las características de comunidades rurales, en este caso de Piusilla, Morochata y Chinchiri, que son los espacios que han sido elegidos para investigar las representaciones de los jóvenes sobre la justicia indígena.

En esta labor, es necesario un desplazamiento conceptual, desde las teorías y las concepciones de nación que sustentan el imaginario social de la nación como una representación compartida, hacia el concepto de comunidad, ya que de lo que se trata, es de explicar la función de la comunidad como una construcción también imaginaria de las representaciones de sus habitantes. No existe mayor diferencia entre la construcción de uno u otro espacio territorial e identidad social.

Son los datos, la experiencia de esta investigación, los que nos conducirán a pensar una propuesta teórica sobre la comunidad. De modo que busquemos en esta propuesta una trascendencia de lo dicho, desde las vivencias de los propios habitantes de Morochata.

Partiremos de algunas nociones y características aportadas Ander-Egg (2005) y por M. Montero (2004; 2007), quienes no hacen sino demostrar la polisemia del concepto.

1. Articulación: territorio, colectividad e identidad

1.1. Los conceptos previos

Como primera característica Ander-Egg plantea una articulación necesaria entre "territorio y colectividad", la cual nos parece acertada, cada vez que es necesario pensar en el territorio como una construcción que se desarrolla también a partir de representaciones; es decir, siendo que es objeto de las representaciones, el territorio se construye como un espacio humanizado. Pero además Ander-Egg le atribuye al conjunto de individuos que conforman y comparten la colectividad, una serie de características comunes: "una herencia social común: tradiciones, costumbres, lengua o pertenencia a una misma etnia" (ob. cit.: 26). Para Ander-Egg existen rasgos sociales y psicológicos compartidos que hacen que los individuos puedan reconocerse e identificarse como parte de "una historia, una identidad y un destino comunes" (*ibid.*: 27), elementos que constituyen las referencias de pertenencia a la comunidad para

los individuos. Pero además los miembros de una comunidad “tienen conciencia de pertenencia o de identificación de algún símbolo local [...] interaccionan entre sí más intensamente que en otro contexto, operando en redes de comunicación, intereses y apoyo mutuo, con el propósito de alcanzar determinados objetivos, satisfacer necesidades, resolver problemas o desempeñar funciones sociales relevantes a nivel local” (*ibid.*: 34). Comparten, nos dice, una serie de actividades promovidas por sus integrantes en sus instancias institucionales, roles, status y clases sociales a través de procesos económicos coordinados de producción, distribución y consumo, de disponibilidad de determinados recursos, de bienes y servicios (*ibid.*: 27).

Por su parte, Montero define la comunidad como un “grupo social dinámico, histórico y culturalmente constituido y desarrollado [...] que comparte intereses, objetivos, necesidades y problemas, en un aspecto y un tiempo determinados y que genera colectivamente una identidad, así como formas organizativas, desarrollando y empleando recursos para lograr sus fines” (2007: 200).

Esta autora considera la comunidad como un grupo de individuos en constante transformación, cuya dinámica de interrelación genera “pertenencia, identidad social y conciencia de sí” (*ibid.*) y pone en segundo plano la importancia de la noción de territorio a la cual, afirma, los autores le han otorgado exagerada atención. El espacio es un elemento del cual “nos apropiamos y que nos apropia, para bien y para mal”, sostiene Montero (*ibid.*).

1.2. Elementos de una definición

Decíamos, que la comunidad, en una perspectiva psicosocial, aunque inicialmente se sostenga sobre una referencia material física, no es el territorio solamente reducido a su condición de espacio tridimensional; la constituyen esencialmente las personas que habitan ese espacio y lo humanizan, los individuos que a su vez conforman grupos e interactúan en el plano de lo fáctico, con diversos grados de integración, y de sentimientos de pertenencia, ayuda y solidaridades mutuas, las cuales se hacen efectivas desde las historias singulares, desde sus experiencias y sus subjetividades, y por tanto el espacio solo cobra valor en tanto simbólico y humanizado (cfr. Moya, 2013). Y cuando nos referimos a lo humanizado, hacemos alusión a las características simbólicas que se integran con el espacio, a través de la asignación, por ejemplo, de un nombre, a través de la apropiación, la personalización y el apego afectivo al lugar, a través de las funciones y usos que las personas le otorgan al espacio. Podemos quizás añadir que en las comunidades rurales, el componente de la actividad agrícola, hace que en la comunidad, las relaciones, redes vinculares entre los individuos se desarrollen sobre un fondo semántico, en el que la tierra —la *Pachamama*, cuyo estatuto ha cobrado la significación de madre-tierra en la cultura andina— adquiere el significado básico de la organización social. De hecho, una autoridad cumple su función en su obligación con los deberes de la tierra (cfr. Sánchez y Choque, 2011: 51).

El sentido de pertenencia al lugar, al espacio físico y al grupo social es uno de los rasgos subjetivos más destacados que hace que los límites entre lo grupal y lo individual sea en cierto modo difuso, o más bien integrado y continuo. Desde esta perspectiva, un individuo aparece como representante de una comunidad porque en él se inscriben sus rasgos sociales y culturales característicos del grupo. Actualmente, y en particular, a través de las reflexiones de la psicología social latinoamericana, y sin duda gracias a

la teoría de las representaciones sociales, entre otras, es imposible no asumir la función de los individuos en tanto sujetos, plena, continua, simbólica y físicamente articulados a un grupo comunitario. Este rasgo, constituye, sin duda, la concepción diferencial con la psicología funcionalista norteamericana y su práctica.

De todo esto podemos intentar definir la comunidad, quizás acentuando el carácter de lo rural, como un complejo dinámico de rasgos compartidos y de relaciones interindividuales y sociales que desarrollan procesos y transformaciones en los aspectos psicosociales de la vida cotidiana (interacciones comunicacionales, intersubjetivos, intereses, motivaciones, necesidades y problemas), en los procesos culturales (lingüísticos, de adscripción identitaria), históricos, institucionales, económicos (productivos, de distribución y consumo), que promueven además procesos de institucionalización formal y empoderamiento, en tiempos y ritmos propios, gracias a la acumulación histórica de experiencias, saberes y conocimientos que se integran administrativamente en función de las expectativas comunes, procesos que se establecen dinámicamente entre sus componentes con fuertes rasgos de pertenencia e identidad al espacio, en tanto elemento construido cultural e históricamente.

Destacamos dos elementos de este concepto: a) el espacio, como construcción social, el espacio en tanto humanizado y simbólico, y b) el sentido de pertenencia, son posiblemente los rasgos psicosociales característicos más relevantes del concepto de comunidad.

Pero también, entre estos mismos elementos, una comunidad integra en su dinámica interna, una serie de contradicciones y tensiones como resultado de su interacción entre los elementos internos y sus relaciones con los elementos externos de una topología que no es necesariamente física, sino también simbólica y por tanto intangible. Es por eso que a menudo los límites físicos entre lo externo y lo interno al espacio comunitario, no son necesariamente cercos o muros, no se componen de límites físicos claros y rígidos; de hecho una comunidad es un espacio permeable a continuas interacciones de diversa intensidad con el contexto inmediato e inclusive con el contexto foráneo, a través de flujos que se enmarcan en procesos económico-comerciales, comunicacionales, culturales y migracionales.

No podemos dejar de mencionar en este punto que justamente los procesos comunicacionales, pero además las actividades de los individuos en el espacio, han quebrado cualquier intento de reducir una comunidad únicamente al espacio físico, a la morfología territorial y sus límites políticos geográficos. La concepción científico-positivista del espacio tridimensional del territorio se humaniza en el mundo andino y cobra vida por la presencia de procesos subjetivos y rituales en las personificaciones que sostienen la presencia de los ancestros, los *achachilas* y los *apus*, que son los espíritus protectores. En la subjetividad del hombre andino, un mundo mágico y simbólico integra estos elementos físicos y los elementos sobrenaturales en la construcción de la realidad del espacio. Esta realidad que se construye como un mundo simbólico, es el escenario donde los hombres interactúan, donde se producen las comunicaciones cotidianas de los individuos; es un espacio imaginario que supera las fronteras geográficas, no solo en virtud de las redes globales de la comunicación y la informática, cuya presencia rural en la actualidad es también una realidad, sino en función de una representación integrada.

Una comunidad es una construcción imaginaria de sus habitantes, es decir, es la representación del cuerpo social, del cual los individuos se sienten parte; la comunidad es de ellos y ellos son de ella; este es el artificio del sentido de la pertenencia, cuyo efecto como anomia y desmembramiento, entre otras cosas, se pone a prueba en al castigo de la expulsión. Por lo tanto, en la lógica de lo imaginario, es decir, de las representaciones mentales que se tienen del espacio y de lo social, la comunidad es la imagen mental totalizadora de una realidad compleja física y social que sus habitantes construyen en las experiencias del vínculo cotidiano comunicacional; pero la estructuran y la construyen en la medida en que interactúan. Aquí el objeto de la pragmática y de la comunicación es la continua construcción de a representación de la comunidad. De otro modo, cada vez que los individuos interactúan y se comunican, la comunidad se construye.

La representación de la comunidad, el imaginario de lo social integrado, constituye así una garantía para la participación, para el equilibrio, el control y la regulación de las acciones y los comportamientos de los individuos, procesos que quedan instituidos por la práctica cotidiana de las redes vinculares sociales, mediante los padrinos, las relaciones parentales o las amistades. Como consecuencia lógica la legitimidad de la autoridad solo tiene su garantía en la unidad comunitaria como representación.

La relación y dependencia entre sus habitantes y su consistencia imaginaria es absolutamente estrecha; la comunidad existe y funciona como una realidad en la medida en que sus individuos son capaces de representarse y asumirse como parte de este *corpus* imaginario. La imagen funciona como una superposición, una ilusión, un espejismo psíquico que articula el efecto de unidad sobre una realidad que se presenta inicialmente como fragmentada, desordenada. Una operación psíquica define la singularidad de la percepción de la realidad, pero también de lo que no se percibe de la realidad, y produce y reproduce a su vez, los efectos imaginarios subsiguientes sobre el conocimiento y el orden del mundo (cfr. Moya, 2009: 56). Así, el sentido de lo que se dice y el sentido de las acciones solo tienen como marco una realidad simbólica social que se construye continuamente y que toma cuerpo bajo la consistencia de una comunidad de seres.

De esta lógica se desprende que el sentido lícito de las acciones, el sentido de lo moral, de lo bueno y de lo malo, se sostiene sobre esta red de relaciones que constituyen la comunidad. Esta es la singularidad cultural que asumen las comunidades en los procesos de la construcción de sus valores. Esto es lo que explica por qué los rasgos, las actitudes, los puntos de vista, las opiniones, son distintas de una comunidad a otra.

1.3. Comunidad y metáfora nacionalista

De la forma como planteamos la construcción de una comunidad, no es difícil situar en ellos, el fundamento de los nacionalismos y el narcisismo de los pueblos como un imaginario comunitario. De aquí que nuestra forma de pensar la construcción imaginaria de una comunidad la derivamos justamente de las teorías sobre el nacionalismo.

Este sentido de lo imaginario social, ha tenido sus teóricos en el campo de la sociología, por ejemplo, sobre justamente el concepto de nación. Estas reflexiones que nos brindarán algunas precisiones sobre esta dialéctica de lo imaginario social, ya que la construcción de una comunidad sigue los mismos procesos sociales,

culturales y psicosociales de una nación y solo se diferencia de aquella por su grado de institucionalidad, en tanto la institución es una formalización objetiva de las intenciones comunitarias.

Previamente a desarrollar esta parte quisiéramos aclarar que las comunidades rurales en Bolivia se constituyen a través de composiciones históricamente diversas y étnicas múltiples, con relaciones asimétricas de poder y de modos yuxtapuestos de producción (cfr. Albó, 2010; Zabaleta, 1986). Esto es posiblemente lo que justifica su actual denominación, bajo el nombre de Estado Plurinacional.

Veamos por ejemplo, como Benedict Anderson (1993), define la nación como una “comunidad política imaginada [...] que moviliza sentimientos y emociones profundas”. Es decir, no es una realidad concreta, sino una realidad imaginada, mental, por tanto, subjetiva, que se caracteriza por su composición de elementos diversos como la etnicidad, el territorio, la lengua, las costumbres, la historia, etc., que hacen tensión hacia la unidad, a la unificación, a la cohesión, a través del acto psíquico de la imaginación. Y aunque se ha llegado a la comprensión de esta diversidad y sus características con el término de “ambivalencia” (véase Delanoi, 1993) que permitiría entender la serie de contradicciones suscitadas en esta dinámica, a diferencia de lo que plantea Delanoi, nosotros planteamos, más bien, que una nación, como “comunidad social”, es una organización de interacciones de elementos complejos, los cuales, no sólo interactúan en función de oposiciones ambivalentes, sino, en muchos casos, de integraciones y complementaciones de grado diverso. Esta noción es coherente además con la idea de nación expuesta por Anderson, como la construcción de una “imagen” geográficamente “limitada” y “soberana” de “comunidad” que alberga a la diversidad de sus habitantes bajo lazos y sentimientos de pertenencia (cfr. Anderson, 1993). “Es el constructor de las convicciones, fidelidades y solidaridades entre los hombres”, dirá Gellner (1991). Pero, es además, un “ente teórico y estético, orgánico y artificial, trascendente y funcional, étnico y cívico, continuo y discontinuo” (Gellner, 1991). De este modo, una nación constituye en sí misma una comunidad, aunque en algunos casos las comunidades no devengan necesariamente en el estatuto institucionalizado de nación.

Por otra parte, el concepto de nacionalismo —de acuerdo a Gellner— es más bien el “artefacto cultural” provocador de esa tensión hacia la homogenización y la centralización confluyente hacia la creación de “una cultura común”; este rasgo homogéneo es el que termina consolidando el nacionalismo, el cual tiende a “penetrar en la mayoría de la población, logrando que esta se autoidentifique y genere sentimientos nacionales profundos”, dice Gellner (1991, cit. por Velasco, 1999). El nacionalismo, desde este punto de vista, no es más que el narcisismo de las de los pueblos, de las comunidades, es decir, es una construcción imaginaria que recoge la diversidad de los rasgos en la representación de una unidad.

1.4. El “otro” como referencia de la realidad

Es aquí donde ingresa a formar parte de la reflexión el concepto de “otro”, el *partenaire*, que en el psicoanálisis es aquel con quien un sujeto se complementa en el vínculo y por tanto en la red de vínculos. El “otro”, como representación, es el lugar tópico en las relaciones donde se produce el conocimiento de la realidad, social y física, pero además, es el lugar donde, por decir así, se produce el desconocimiento de uno mismo.

Esto funciona como la metáfora de dos espejos contrapuestos en el campo de la explicación de las identidades sociales como formas con las que se estructura la representación de la realidad: aun estando frente a frente, puesto que el “otro” no puede conocerme suficientemente, y siendo que el conocimiento que tengo sobre mí lo adquiero de él, entonces no puedo tener sobre mí, ni sobre el resto de la realidad, un conocimiento certero, sino solo un conocimiento imaginario, insuficiente. Y sin embargo, el “otro”, es una categoría con la que los individuos se relacionan —diría Vila (1996)— y construyen la realidad. Así, la construcción de la realidad y también la identidad, es siempre una construcción social, pero por lo mismo, imaginaria; la realidad no es más que un espejismo. Así, lo que dice y hace el “otro”, tiene solo sentido en la medida en que forma parte del registro de las categorías y taxonomías que se construyen socialmente. Este conocimiento funciona como un modelo cognitivo de la realidad social y física que es compartido en un grupo social, donde las acciones y discursos individuales cobran sentido y orden.

La realidad física se ordena en esta lógica de las identidades y de sus recursos simbólicos, de modo que es posible la articulación de la identidad al territorio como elemento de la construcción del espacio.

2. Comunidad y construcciones subjetivas

Vale la pena aclarar que nuestro trabajo, en realidad no intenta aportar al campo jurídico como tal, ni siquiera a las perspectivas prácticas del pluralismo jurídico en la posibilidad de su comprensión en sentido antropológico. Nuestras reflexiones intentan identificar más bien, las corrientes culturales, sociales y particularmente psicológicas por las que los jóvenes de Piusilla, Morochata y Chihchiri, vienen construyendo sus representaciones sobre la justicia. Pero en realidad, la pregunta no es necesariamente sobre la justicia indígena originaria campesina, que como práctica ha sido reconocida en la Constitución Política del actual Estado Plurinacional y por lo tanto, sus postulados se constituyen en referencias objetivas, epistémicas para una comunidad plurinacional.

No olvidemos que la pregunta de la cual hemos partido, es, cómo estos jóvenes construyen sus valores, sus representaciones subjetivas sobre la justicia comunitaria y por tanto, sobre la formación de los valores (de “lo justo” o lo “injusto”), a partir de los elementos contextuales culturales y los procesos psicológicos implícitos en sus vivencias.

Es posible pensar que cuando nos referimos a las representaciones sociales de los jóvenes, no estamos necesariamente cerrando la posibilidad de indagar también los pensamientos de otros sujetos de la comunidad. No hay, por así decirlo, pensamientos propios. De acuerdo a la teoría de las representaciones sociales y por supuesto, de acuerdo a los planteamientos del psicoanálisis sobre lo social, no existen los pensamientos construidos individualmente, estos son siempre construidos en las interacciones vinculares y por lo tanto son siempre de otros. Su deconstrucción nos reenvía siempre a lo que ha sido dicho por el otro, *ad infinitum*. Las ideas, las actitudes, los valores, se construyen “socialmente” (social-mente; mente social); y por tanto, las comunidades y los individuos son sus depositarios.

2.1. Como una inteligencia social

La comunidad es el órgano simbólico, interno, porque se hace presente en cada individuo, es una interiorización de su complejo simbólico, pero también funciona como un órgano externo a cada individuo. Como se trata de un elemento intangible, es decir, de una representación mental, del conjunto social y de la representación de los límites —y no del límite propiamente físico— no son precisos sino difusos, permeables a las influencias de espacios, tiempos, símbolos y contenidos culturales que pudieran ser foráneos, por ejemplo, a la influencia de la legislación del Estado, y de las costumbres que se mediatizan por los flujos migracionales y por la presencia de los medios de comunicación. El campo de las influencias a través de la comunicación, el campo de lo que se dice, es un terreno absolutamente complejo.

En el campo de la justicia, cabe pensar que las acciones comunitarias que se derivan de esta representación unitaria, pasan por el consenso de una construcción social. Las formas comunitarias para la toma de decisiones y para las acciones en la comunidad, es, como dice Sousa Santos (2012), extraña a la forma vertical, autoritaria e individualista; el lugar de lo individual en la tradición andina, es un lugar supeditado a lo colectivo. En la práctica de la justicia indígena, el uso mercantil del dinero como compensación y como lucro individual y cuando no se inscribe en la perspectiva de la reparación, tergiversa el espíritu grupal, participativo y homeostático de la justicia en la comunidad.

Según Albó (2012), en un intento de destacar la función del lazo social, afirma que el dirigente de la comunidad, o las autoridades son aquellas “que caminan juntas” y que deben tomar decisiones “juntas” como autoridades; y tienen la función de catalizar el consenso colectivo; la comunidad es algo así como una inteligencia grupal, una mente grupal, una inteligencia que está más allá de los individuos y por eso, la comunidad puede “pensar de otra manera” (ob. cit.: 177). Pero la ligazón de las autoridades y de los individuos al artificio de la comunidad es tan esencial como la ligazón a la cosmología, ese mundo de creencias y representaciones ideales sobre el orden del mundo y de las cosas que son. Esto es así, aun cuando la instancia superior, que es el Cabildo, debe resolver los asuntos superiores.

El carácter dinámico de la justicia indígena, está dado por la composición de sus miembros representantes de la comunidad; el desafío es mantener la lógica del consenso comunitario, como una inteligencia que opera en la realidad, consenso sin el cual no se produce el verdadero sentido de la justicia en toda su integralidad: comunidad, espiritualidad. De ahí se desprende, dice Albó, la forma de concebir un delito, un desequilibrio, y proceder en la pesquisa del mal:

“Consultaremos a nuestras bases” como recurso decisonal. Este es tal vez el elemento esencial que contribuye a la concepción integral de la justicia, es decir, explica por qué los elementos están articulados y se afectan unos a otros; explica por qué “las maldiciones antisociales de los brujos marginales pueden causar sequías y, en el altiplano se dice que *ghincha* atrae *mach'a*, es decir, conductas inmorales atraen calamidades climáticas; si llega una fuerte granizada, las autoridades comunales buscan casa por casa qué mujer ha enterrado algún aborto para camuflar relaciones extramatrimoniales” (*ibid.*).

La inteligencia comunitaria funciona como una red de neuronas donde circulan los conocimientos y los principios que rigen a la comunidad; la comunidad es también la memoria colectiva, es el lugar donde se depositan, gracias a la oralidad, las frases y los enunciados de los abuelos, como las referencias morales del comportamiento social. La particularidad y la dinamicidad de su espacio y el tiempo de estas referencias constituyen la forma epistémica de oposición al derecho positivo. El experto decodificador de las leyes en el derecho positivo está sustituido, en la justicia indígena, por los engranajes de la inteligencia democrática de la comunidad, por su reservorio histórico, por su sabiduría y su experiencia; son los ancestros y las personas con sus subjetividades, las que hacen que esta justicia sea viva y por tanto dinámica; la modalidad oral de estos procedimientos es lo que marca una diferencia esencial con la justicia ordinaria, la cual se basa en la letra muerta: “[...] no hay justicia indígena sin comunidad, y podemos añadir, no hay comunidad sin autoridades comunitarias propias, y éstas no son funcionales sin los valores comunitarios que les dan legitimidad y sentido” (Bazurco y Exeni, 2012: 132).

2.2. Tiempo subjetivo y acto de justicia

La concepción de la temporalidad subjetiva que tiene lugar en los procesos de la justicia indígena, se sostienen en una dinámica de dos elementos centrales: el acto, es decir, el procedimiento y la dimensión de la ley ancestral. Este procedimiento no tiene efectividad sino por su referencia al pasado. El tiempo subjetivo, como instancia que se juega en las representaciones de los habitantes de la comunidad, cuando se lleva a cabo los procedimientos de la justicia indígena, en tanto proceso oral, opera en referencia temporal a los enunciados de los ancestros. Pero se desarrolla, en el “aquí y ahora”; es decir, los ancestros, por la invocación y con la presencia de la herencia oral tienen un lugar en el acto de justicia.

Por estas características, en la justicia indígena, no existe la uniformidad o regularidad en la aplicación de una sanción, no hay una homogeneidad en los procedimientos; ningún caso es igual a otro porque las circunstancias, las personas, los criterios en cada comunidad tienen una historia distinta; por tanto, la jurisprudencia no es posible. Cada caso se resuelve según sus propias características, según su propio contexto.

De esta forma de actuar grupal pueden sintetizarse tres principios psicosociales del proceder de la justicia indígena —a diferencia de la justicia ordinaria— que consisten en que: primero, si la justicia ordinaria encarcela, separa, aísla al sujeto de la comunidad, y en esto hace consistir el castigo, esto implica que el sujeto es culpable por sí mismo y no por sus circunstancias; mientras que para la justicia indígena el individuo es su circunstancia y por tanto lo que le sucede a él no le sucede sin la comunidad y ella no es sin los individuos que la componen; segundo, para evitar el encierro y otros procedimientos alternativos que pudieran suprimir la participación comunitaria, el castigo es inmediato, en el “aquí y ahora”, muchas veces es físico y a veces moral, con un importante componente de infligir vergüenza, o finalmente es una reposición material o económica del daño. Tercero, si el error de un acto, que ha sucedido por fuera del sistema de las relaciones comunitarias, ha alejado al individuo del equilibrio grupal, el castigo intenta integrarlo nuevamente a la comunidad.

En síntesis, la justicia es inseparable de la construcción psicosocial de la representación de la comunidad; la comunidad es inseparable del principio de equilibrio, y; la búsqueda de equilibrio es inseparable, a su vez, de la justicia.

3. La comunidad como elemento inseparable de la justicia

Algunas de las transformaciones que se vienen dando en las comunidades rurales como Piusilla, Morochata y Chinchiri, como efecto de las diversas medidas que se han ido implementando en el país desde el actual gobierno central, liderizado por Evo Morales y el Movimiento Al Socialismo (MAS), son aquellas en las que cada vez se hace más admisible el rescate de los valores, de las costumbres de los pueblos indígenas. El reconocimiento de la articulación entre comunidad y justicia, como modelo estructural subyacente en la práctica de justicia en las comunidades indígenas, es uno de ellos.

El pensamiento postmoderno¹² y la teoría crítica americanista, por así decir, nos ha enseñado que otros valores y pensamientos, representaciones y formas de vida se han desarrollado en los pueblos americanos¹³, más allá de la línea de la racionalidad moderna europea y que se ha sostenido históricamente sobre procesos comunitariamente construidos. Por otra parte, la emergencia actual de los paradigmas que proponen construir un pensamiento propio, desde América Latina, es decir, desde el Sur (véase *Conocer desde el Sur, para una cultura política emancipatoria*, de Sousa Santos, 2008), descentrado del pensamiento de occidente y valorado desde su propia historia y cultura, ha comenzado a brindar sus primeras reflexiones en nuestro contexto local boliviano, en la letra de Javier Medina, Luis Tapia, Hugo Romero Bedregal, Francois Houtart, Rafael Bautista, y otros, en el texto *Vivir Bien ¿Paradigma no capitalista?* (2011).

En esta línea de reflexión, intentamos descubrir, cómo la *justicia indígena originario campesina* se ha desarrollado y ha subsistido históricamente, más allá de los procesos y la racionalidad colonial, y más allá de occidente y de la modernidad eurocéntrica.

La profundización de los hallazgos sobre los núcleos estructurales cognitivos de la justicia indígena originario campesina ha pretendido abordar la dimensión histórico-cultural de estos procesos, en busca de sus valores y cimientos normativos dialógicamente construidos, en la oralidad histórica en que las comunidades rurales se desarrollan. Estos núcleos estructurales cognitivos explicarían las conductas y las actitudes con los que se procede en la justicia intercultural en la actualidad. Al respecto, es importante ver a la justicia como un acto, es decir, un proceso dinámico de la comunidad y de eso que hemos llamado la inteligencia social.

4. Comunidad y equilibrio

Hemos identificado dos momentos que constituyen la estructura de la realidad de las representaciones de los jóvenes sobre la justicia indígena originaria campesina. Si bien en este apartado no retomamos directamente los datos y las representaciones de los jóvenes, intentamos construir la noción de equilibrio como el trasfondo sobre el que se producen los fenómenos lingüísticos comunitarios.

12. Inclusive “transmoderno”, “transcolonial” o “des-colonial”, de acuerdo a Dussel y Mignolo (2010, cit. por Paz García, A., 2011).

13. Véase la *teoría crítica* de Enrique Dussel y su interpelación contrahegemónica epistemológica de la histórica del pensamiento latinoamericano, que incorpora “una reflexión ética, material e histórica sobre las condiciones de re-producción de la vida humana en el mundo contemporáneo”. Su obra plantea un programa político para la descolonización del pensamiento, contra la violencia material y simbólica (Paz García, A. El proyecto des-colonial en Enrique Dussel y Walter Mignolo: hacia una epistemología otra de las ciencias sociales en América Latina, en *Epistemología y descolonización*. Año 5, N° 10. Marzo de 2011. <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num10/Paz.pdf>). cf. también con la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, en su texto *Conocer desde el Sur* (2008), cuya propuesta epistemológica sugiere iniciar el diálogo entre los conocimientos subalternizados y emergentes hacia la verdadera construcción de una teoría crítica.

4.1. El mito del equilibrio perdido (1er. momento)

En la construcción social y comunitaria de la realidad física-ambiental, social y espiritual, existe un principio fundamental, como un momento inicial de las cosas, momento lógico primario desde el cual se pueden desprender una serie de consecuencias lógicas: la realidad se constituye en la conformación de sus propios elementos, por un equilibrio; es decir, realidad y equilibrio son elementos indisociables. Cuando el hombre andino piensa la realidad no puede dejar de pensarla integrada y en equilibrio. Y cuando este hombre piensa lo que es una transgresión, inmediatamente el pensamiento se orienta por el principio de que las cosas deben recuperar su orden homeostático: “La transgresión se presenta como la ruptura de un orden (violación de un tabú) que más que afectar a una persona o familia en particular, afecta a la comunidad al romper un equilibrio preexistente” (Bazurco y Exeni, 2012: 90).

Varios autores bolivianos, en realidad se los puede identificar como los teóricos de la cosmología andina, quienes actualmente reflexionan los paradigmas del “vivir bien”, o del “bien vivir”, el “*sumaj qamaña*”¹⁴, y “otros principios como que guían la conducta de las personas como: *allin tamunay* (querer bien), *allin tayachay* (aprender bien), *allin taruway* (hacer bien), *ama sapallaykipaq* (no seas egoísta), *ama ajlla* (no seas codicioso y ambicioso), *ama n'apa* (no seas inmoral)” (Sánchez y Choque, 2011: 58), están de acuerdo que en la cosmología andina existe un principio regulador del equilibrio cósmico, cuyo orden ha sido respetado en el mundo andino por los ancestros y por sus autoridades, desde los tiempos más remotos. En esta concepción del equilibrio universal de los elementos que se articulan, los opuestos se complementan, se integran y regulan entre sí el equilibrio de la vida, de las cosas, del espacio y el tiempo, de la justicia, de la naturaleza, y las relaciones de los hombres con las divinidades. El individuo es parte de la comunidad; el individuo no es sin ella. Debe vivir, hacer y decir pensando en el bien común. El *ayllu* y las comunidades indígena campesinas se constituyen en los escenarios donde se produce el equilibrio y se desarrolla la vida como un todo articulado y complementario.

Según Simón Yampara, el *ayllu* tiene cuatro dimensiones de organización: “a) el ordenamiento territorial, b) el ordenamiento de la producción-economía, c) el ordenamiento cultural-ritual, y d) el ordenamiento socio-político” (2001, cit. por Mamani, 2011: 71). De acuerdo a Mamani, si uno de estos elementos se quiebra se produce el desequilibrio y la comunidad puede atravesar por un periodo de sufrimiento, de dolor y muerte (ob. cit.). Este mismo autor plantea que la unidad comunitaria como organización social, la necesidad de pensarse holísticamente, fue una construcción para la sobrevivencia de los hombres andinos ante la adversidad del clima y la geografía andina, y más tarde ante las condiciones de sometimiento y violencia de la colonización española.

En la lógica de esta integralidad, el elegir el camino “por la mala vida”, la falta, el crimen, la transgresión se constituye en una alteración de este orden cosmológico del cual es parte la comunidad, y por tanto, el empleo de la justicia indígena pretende devolverle a la comunidad, pero además a la singularidad de los individuos que la componen, el equilibrio perdido. Esto quiere decir que una transgresión se constituye *de facto* en un agravio al orden de la comunidad.

Este principio de equilibrio cósmico, de hecho sufre rupturas en su orden integrado cuando alguien ha cometido una falta o un delito¹⁵. En realidad, el delito se lo reconoce como tal porque el equilibrio social o ambiental, ha sido alterado: “Cuando se producen ventarrones o lluvias con granizo, desde el punto de vista de los comunarios, ‘no es así por así, sino porque ha habido un aborto o se ha lastimado una señora’” (caso registrado en Pomamaya Baja. cit. por Bazurco y Exeni, 2012: 89)¹⁶.

Esta lógica, en la que todo se articula, en la que lo que le sucede a un elemento de la realidad puede tener consecuencias en los otros elementos, implica que una transgresión, un elemento desequilibrante, va a producir que toda la comunidad será afectada. Y por lo tanto urge identificar el elemento nocivo, el elemento desequilibrante para restaurar el equilibrio, urge que las personas reestructuren sus relaciones para que la comunidad también pueda reconquistar la armonía. Y para conseguir este fin, la comunidad tiene una serie de estrategias entre las que se encuentra la aplicación de la justicia indígena originaria campesina: “Se trata de desequilibrios entre la comunidad y la Pachamama, entre las dimensiones terrenales y las supranaturales, entre lo social y la naturaleza, que generan un efecto negativo en la comunidad. En estos casos, al igual que en los procedimientos “normales”, se busca la restauración y reconciliación, lo cual implica —dentro de la lógica andina— la realización de rituales tales como la *waxta* (ofrenda en honor a la madre tierra)” (Bazurco y Exeni, ob. cit.).

La comunidad, los individuos, los ritos, la tierra, etc., son componentes y piezas esenciales articuladas de la estructura social para la recuperación del equilibrio. La transgresión y el conflicto funcionan como elementos de una tensión subjetiva, ante lo cual surge la necesidad de cesación de la tensión como recuperación de la armonía. En términos psicosociales la lógica de la tensión o crisis es el elemento dinámico que conduce, como necesidad subjetiva, a su distensión, estado que es percibido como equilibrio: “La justicia originaria es entendida como un sistema de valores, normas o principios normativos, instituciones, autoridades originarias y procedimientos que sirven para mantener un equilibrio en la vida social de la comunidad [...]” (Sánchez y Choque, 2011: 46)¹⁷.

15. Curiosamente esta forma de concepción de la realidad no está alejada de los últimos paradigmas epistemológicos que se vienen planteando en las ciencias: *Teoría de la complejidad* de E. Morin, que plantea la integralidad de los elementos de la realidad —la subjetividad y la religión inclusive— y por tanto de las ciencias; la *Teoría de los Sistemas*, que indica que todos los elementos de una realidad están interrelacionados de modo que una modificación en alguno de sus elementos, produce la transformación de todo el sistema; este postulado es absolutamente coherente con la *Teoría del Caos* de Edward Lorenz, que afirma que “el aleteo de una mariposa en Oriente puede desatar un huracán en Occidente”. Pero además debe añadirse a la *Teoría Social Cuántica*, cuyo objeto, la materia, tiene relación con los elementos simbólicos del mundo humano y por tanto con las subjetividades.

16. La ilustración citada por Bazurco y Exeni, continúa de la siguiente manera:

“En muchas ocasiones, cuando se produce un aborto los fetos son abandonados en lugares vacíos, en áreas de vegetación tupida o cultivo. En algunos casos los fetos son traídos por gente de la ciudad y abandonados en territorio de la comunidad. Cuando ocurre alguna de estas cosas, se producen granizadas con relámpagos, con las consiguientes afectaciones en los cultivos.

Según los casos analizados, si se producen estos fenómenos meteorológicos las autoridades (secretario general o secretario de justicia) deben convocar a una reunión con todas las mujeres jóvenes en edad reproductiva. Una vez reunidas, alguna de las autoridades mujeres procede a revisar los pechos de cada una de las mujeres presentes, para identificar aquellas que estén produciendo leche. Cuando se encuentra a una mujer soltera y sin hijos que está produciendo leche, se considera esta circunstancia como prueba de la existencia de un aborto.

En este caso la mujer transgresora es sancionada públicamente, pero el procedimiento no finaliza con esta acción. Por el contrario, requiere de un acto de curación, pues se considera que la mujer que ha abortado está afectada por el “limpu” y esta enfermedad es una de las razones de los trastornos ambientales. Por otro lado, el feto debe ser encontrado y se le debe dar el tratamiento ritual adecuado incluyendo su entierro” (2012: 89).

17. Podemos proponer una diferencia entre el pensamiento de occidente y la cosmología andina. Particularmente en lo

14. Cfr. con los autores del libro *Vivir bien: paradigma no capitalista?* (ob. cit., 2011).

¿Cómo se puede percibir una transgresión, si no se tiene como referencia una representación del equilibrio como principio de homeostasis subjetiva primordial y como una necesidad de cesación de las tensiones en un segundo momento?: “de acuerdo a usos y costumbres, visiones y sabiduría ancestral... según a los problemas se responde los castigos grandes o chiquitos, con el símbolo chicote. Por eso decimos que la justicia es para mantener el equilibrio, el orden con nuestra pacha y la comunidad” (Sebastián Chucicoma Mallku del Suyu Charka Qhara Qhara. 18.08.2010; cit. por Sánchez y Choque, 2011: 479).

La dinámica del equilibrio comunitario, se produce según una lógica subjetiva social que puede expresarse a través de tres tiempos continuos, según una necesidad propia de la estructura grupal: reposo-tensión-reposo. Esta dinámica del equilibrio tiene una relación con la función de la Justicia Indígena, que hace de dispositivo social para su recuperación.

De lo que se trata en el esquema que vamos a proponer más adelante, es de identificar aquellos elementos que se articulan e interactúan entre sí para revelar los fenómenos que no se hacen evidentes a simple vista, sino que son una construcción estructural de las categorías emergentes que se encuentran más allá de los fenómenos y por tanto, pretende mostrar aquello que permanece oculto.

El asunto es que el desequilibrio comunitario o ambiental es percibido por los individuos de las comunidades indígenas como una crisis social, como la prueba de que se ha producido en alguien o en algunos miembros de la comunidad, un acto discordante con la lógica de la tradición ancestral, con los usos y las costumbres. La lógica del pensamiento comunitario implica que los elementos, la tierra y la naturaleza, los hombres, la comunidad que estos forman, las acciones y las divinidades, son elementos interdependientes que se influyen continuamente para producir la vida comunitaria. Es curioso, pero, por ejemplo, la forma de sanar la tierra, la forma de restablecer el orden y el equilibrio ambiental, por ejemplo, ante un fenómeno climatológico adverso (lluvias, inundaciones, heladas, tormentas, sequías, etc.), es recurrir a una acción comunitaria que le devuelva a la comunidad su equilibrio; y por tanto, la sanción que se ejerce sobre las transgresiones pretende la integración del transgresor a este orden, y pretende preservar al grupo y a los individuos en una integridad homeostática comunitaria.

En términos de justicia, el problema de la transgresión de los individuos, es en sí misma un asunto de la comunidad: “Mientras no exista este estado, habrá crisis, desequilibrio; habrá situaciones donde unos y otros solo buscan su supervivencia particular y no buscan la integralidad de la vida de todos y todas” (Mamani, 2011: 69).

Varios trabajos sobre las comunidades indígena campesinas, han permitido construir su imagen, su representación, como un objeto que se estructura desde la subjetividad, mediante una idea de unidad y equilibrio para los individuos y el grupo social, de modo que de su homeostasis depende el bienestar individual y social.

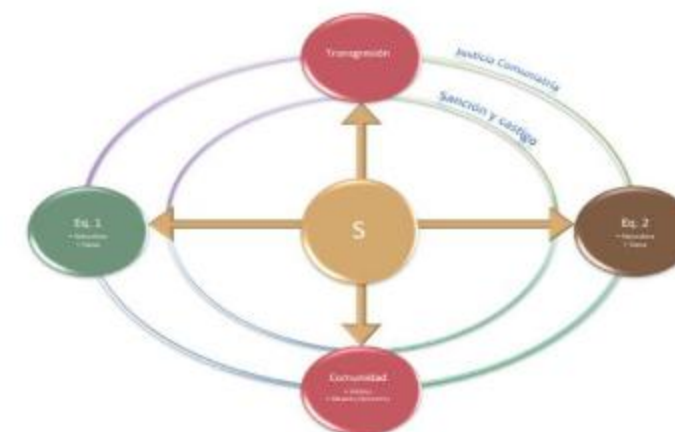
En el esquema que proponemos a continuación, pretendemos mostrar la dinámica de las relaciones entre los elementos que se juegan en una dinámica de equilibrio, en la que el sujeto es el agente o testigo de la justicia; sitúa el lugar topológico desde

el cual, este sujeto puede percibir los procesos de la justicia. No está demás decir que como fenómeno, la justicia es un hecho que, más allá de lo fenoménico, busca el equilibrio comunitario, y que, como tal, es un proceso que se desarrolla en dos tiempos: un primer momento mítico del equilibrio y un segundo tiempo que corresponde a su recuperación (Eq. 1 y Eq. 2 respectivamente). Es el mismo proceso que hemos designado, en páginas anteriores, con la lógica de reposo-tensión-reposo.

Entre el punto Eq. 1 (reposo), que denominamos mítico —ya que es un principio de la lógica social que se pierde en la historia— y el punto Eq. 2 (reposo), existe una ruptura del orden que se altera por la transgresión o el crimen (tensión). El Eq. 1 es lugar topológico de la subjetividad que puede nuevamente ser reconquistado. Pero es bajo la forma de Eq. 2, que se retorna, en un segundo tiempo, al equilibrio. Por tanto, este retorno es dialécticamente distinto; nunca será un retorno al estado primario, sino que el Eq. 1 se lo reconquista bajo la forma de Eq. 2. De modo que la transgresión es una intersección en el estado del equilibrio, el cual supone también un lugar tópico en el que la comunidad puede detenerse en un lapso de tiempo coyuntural que ocupa el lugar para la crisis y el desequilibrio comunitario, hasta retornar al equilibrio bajo la forma de Eq. 2. La transgresión, la intersección que propone y el vector, entre un primer momento y un segundo momento (Eq. 1 y Eq. 2), es un elemento que le es dado percibir a los individuos de la comunidad y les permite situarse y ocupar un lugar en la lógica social de la justicia. La articulación de estos elementos está ilustrada por el circuito externo en nuestro esquema, y expresa no solo la relación de ambos momentos del equilibrio, sino la función de la justicia comunitaria en la que están incluidos, tanto la comunidad como la transgresión. La transgresión es, por tanto, un elemento entre los dos momentos del equilibrio; es el elemento que produce la necesidad lógica subjetiva y social de la búsqueda y del retorno al equilibrio, al reposo.

En el siguiente esquema, situamos todos estos puntos desde la perspectiva del sujeto de la percepción, es decir, el sujeto es aquí la referencia que nos permite estructurar la lógica de los dos momentos del equilibrio.

Esquema N° 1
El sujeto de la percepción



que se refiere a la explicación sobre la voluntad de poder, como reafirmación de la vida en Nietzsche, que caracteriza el deseo y el pensamiento en el hombre europeo. En lo que respecta al pensamiento del hombre andino, en la cosmología es primordial la noción de equilibrio de la naturaleza.

Fuente: elaboración propia, 2013.

“Se reunían todos para saber qué castigo se iba a dar”, decía Fernando, un joven estudiante de 16 años, de la unidad educativa “Gildaro Antezana” de Chinchiri, en la localidad de Morochata. Y es que el verdadero sentido de la justicia indígena parece sustentarse sobre el hecho de que los miembros de la comunidad participan en el proceso de la administración de la justicia y que con su acción consensuada contribuyen a devolverle a la comunidad el equilibrio. Esta acción grupal restituye en la subjetividad comunitaria y en la subjetividad de los individuos, esa sensación de vacío, de desequilibrio, de alteración que ha surgido como efecto de la comisión de una falta. En este sentido la justicia indígena es también, como lo reconocen Bazurco y Exeni, restaurativa¹⁸. De modo que este equilibrio supone un principio de acción social y una finalidad comunitaria, una referencia en la subjetividad social que orienta la medida del rigor de la aplicación de la justicia; la acción social establece los límites que evitan que el acto de justicia pueda constituirse, por ejemplo, en un ajuste de cuentas interindividual, arbitrario y sin ley; la ley está establecida, catalizada por el consenso grupal. La comunidad, el concepto de comunidad, es un articulador semántico y lógico que ordena los elementos interdependientes: sin comunidad no hay ley, sin ley no hay justicia, sin justicia no hay sanción, sin sanción no hay equilibrio y sin equilibrio no hay comunidad. Es a esta lógica secuencial de la acción social, a la que le hemos denominado la inteligencia grupal.

En la dinámica de un acto de justicia, no es posible saber de antemano cual podría ser la sanción para tal o cual transgresión. La deliberación grupal es la que establece —en el mejor sentido de la construcción social dialógica— el tipo de castigo que se va a aplicar. Cada caso es tratado en sus circunstancias singulares.

La sanción que aplica la comunidad enmarca los hechos y la regulación de los actos dentro los límites topológicos de lo aceptable, según la noción singular con que se concibe el equilibrio comunitario en su propia singularidad. Es necesario decir que esta noción de equilibrio es una noción inconsciente en la comunidad, es decir, los individuos no se percatan de que hay una tensión subjetiva cuya inercia conduce los hechos en esa dirección. La idea de comunidad, como representación mental en los sujetos que la constituyen, contiene entre sus límites las atribuciones de la autoridad y de la ley. El principio de la norma se sostiene sobre las autoridades como garantes operativos para reconquistar el equilibrio comunitario.

4.2. Rupturas y procesos de hibridación (2do. momento)

Las modalidades de contacto de estas zonas rurales con el mundo exterior, a través de la comunicación, del comercio, a través de la migración y sus procesos consecuentes, produjeron la desestructuración de la imagen de la unidad comunitaria y el equilibrio mítico en tanto continente simbólico y matriz de las representaciones sobre la lógica social. La imagen de la unidad comunitaria se vio perforada y desarticulada gracias a que un porcentaje importante de personas adultas migraron a países europeos, a la Argentina o a Estados Unidos; pero también debido a la extinción continua de

los abuelos, quienes en suma eran los que podían sostener las tradiciones de justicia ancestrales; el efecto más inmediato fue realmente ese: la desarticulación de la unidad comunitaria como representación.

Plantear así el asunto nos permite extraer una serie de consecuencias lógicas: si la unidad se resquebraja, se desarticula la autoridad y la ley, se disgregan los valores de la vida cotidiana, etc. Esto no puede dejar de hacer pensar en la desarticulación de los referentes morales, de la justicia y de la ley, en el desmoronamiento de la realidad simbólica cuya estructura se había sostenido en la tradición de los ancestros, donde los representantes directos y materiales eran los abuelos y los padres.

Tal como hemos podido ver en otra parte (*Aquí todos somos de todas partes*, 2009), el fenómeno migratorio de los jóvenes, ha provocado también una emergencia de las identidades juveniles y sin duda, un protagonismo social: ante la ausencia de los adultos los jóvenes comienzan a tomar los puestos de autoridad y a ejercer funciones en la comunidad. Y este es también un fenómeno juvenil rural.

Mientras que para la percepción de los abuelos y de los adultos en general se hace cada vez más difícil sostener las reglas y las leyes, las conductas aceptables, las referencias morales de los valores, los castigos, cada vez con más frecuencia, son percibidos como insuficientes ya que no producen efectos correccionales.

Es aquí correcta la observación de Mosquera (2012), según la cual, los jóvenes, en la espontaneidad de sus manifestaciones sobre la justicia indígena —es decir, cuando se ponen en función del discurso social y comunitario, cuando dejan hablar a sus subjetividades, al otro de la tradición, a la herencia de los abuelos, a la educación de sus padres—, afirman que están de acuerdo con la justicia indígena, el “llanteo”, los “chicotazos”, etc. En lo espontáneo, lo afectivo e inconsciente, que sale en las dramatizaciones¹⁹, los jóvenes comparten su adhesión a la justicia indígena. Y sin embargo también a través de ellos habla la racionalidad occidental de la justicia ordinaria y los principios de la justicia y la legalidad del Estado. Esto se muestra en el hecho de que están de acuerdo, cuando se trata de castigar a los transgresores, con el encierro de los violadores y no el simple castigo del “llanteo” y los “chicotazos”, tal como se establece en la justicia indígena²⁰. Sin duda, cuando Mosquera plantea esta observación, está hablando de las percepciones y actitudes de los jóvenes, y nosotros solo retomamos esta reflexión como un ejemplo de una serie de sucesos similares en los que confluyen nuevamente y de otro modo, precisamente en la percepción y en las actitudes, es decir, en las representaciones mentales de los jóvenes, una especie de hibridación entre los dos sistemas de justicia: la justicia indígena y la justicia ordinaria. Suponiendo que estos dos campos son sistemas con ciertos límites conceptuales, no siempre muy precisos, sino solo topológicos en el pensamiento, si los asumimos como campos discursivos de representaciones y prácticas sociales, sus efectos en el pensamiento, pero también en la práctica, es que ambos campos se integran, creando un campo común, en el que confluyen ambas tendencias discursivas. Las representaciones en los jóvenes inauguran un campo de intersección, es decir, corresponden, en el más estricto sentido de la

18. En Bazurco y Exeni se encuentra la siguiente clasificación de las características de la Justicia Indígena: es *Conciliatoria*: cuando la resolución se alcanza mediante el acuerdo entre las partes. Tiene la ventaja de que si bien no necesariamente se “hace justicia” con la parte afectada, implica la resolución sin enfrentamiento, y tiende a no afectar en demasía la relación entre las partes, lo cual representa un objetivo en sí mismo. Es *Sancionatoria*: cuando la resolución tiene como objetivo principal castigar al responsable. En este sentido, la sanción debe tener un efecto ejemplarizante y disuasorio para el resto de los miembros de una comunidad. Y es *Restaurativa*: cuando la resolución está orientada a restituir o reponer lo dañado, en beneficio de la víctima. Por lo tanto, se persigue restaurar la situación anterior a la transgresión (Bazurco y Exeni, 2012: 117).

19. La dramatización es una técnica grupal que, aplicada a los jóvenes, ha permitido en la investigación sobre la justicia indígena, la escenificación espontánea de contenidos subjetivos a propósito de las transgresiones, los conflictos, de los procedimientos y de la aplicación de sanciones.

20. Cfr. también con Sánchez E., en esta misma publicación.

palabra, a un “mestizaje jurídico”. Curiosamente, esta forma de hibridación de las representaciones, no deja de aludir, no solo a la convivencia de ambos sistemas que Santos Sousa (2012) reclama, sino a la ecología y la pluralidad de las tendencias con que se practica la justicia en estas zonas rurales.

Veamos el siguiente gráfico de la topología de este mestizaje jurídico en las representaciones de los jóvenes.

Esquema N° 2
Mestizaje jurídico de las representaciones



Fuente: elaboración propia, 2013.

Como ya se ha planteado en los capítulos anteriores, la forma del pensamiento que se ha denominado “cosmología andina”, es una forma holística e integral de representarse la realidad, de modo que en esta representación ni en la reflexión sobre ésta, no están ausentes los elementos de la subjetividad. Tal como sucede en los actuales paradigmas contemporáneos, y particularmente en la teoría de la complejidad, los elementos se articulan entre sí y se influyen continuamente. Finalmente, la cosmovisión andina no es sino una otra versión de la complejidad.

De modo opuesto, el positivismo científico y el racionalismo, que construyó el discurso de la modernidad occidental, había fragmentado la realidad, negado la subjetividad humana en los procesos de la construcción de la ciencia. Es posible que, tal como lo hemos demostrado ya en otros escritos (véase *Aquí todos somos de todas partes*, 2009), esta sea también una de las formas en que los jóvenes de nuestra realidad social local —y en este caso los jóvenes de Piusilla, Morochata y Chinchiri— en sus representaciones sobre la realidad, vienen sintetizando ambos discursos en la espontaneidad de la dialéctica de lo subjetivo, en un modelo epistemológico que integra lo tradicional y la modernidad, lo indígena y lo occidental, los elementos de la justicia indígena y la justicia ordinaria, de un modo equilibrado, quizás actualizado, y sin la distorsión de la hegemonía de un sistema jurídico sobre otro. Para nosotros, la respuesta a la necesidad de integralidad entre ambas justicias, que es un problema identificado por el sistema de la justicia ordinaria en el Estado, la vienen esbozando los jóvenes a través de estas representaciones integradas.

A manera de conclusiones: el poder, cosas hechas y cosas dichas

En su libro, titulado *Vigilar y castigar*, Michel Foucault (2003) desentraña las estructuras invisibles del poder²¹.

En este libro revelador, Foucault reflexiona las estructuras del poder en la sociedad, los procesos ocultos del funcionamiento social. A través de estas reflexiones vamos a quitarle la inocencia y la ingenuidad a nuestra investigación y vamos a introducir la sospecha como un método para revelar lo oculto, y ver cómo, una de las posibles lecturas de esta investigación, podría ser el de mostrar las formas en que el poder construye formas de comunicación, de relaciones comunitarias y organiza las percepciones de la realidad, las percepciones y las lógicas sociales de los procesos de justicia en los jóvenes.

Estaremos contentos si en esta perspectiva somos capaces de plantar, no las respuestas más contundentes, puesto que el tema aún no ha sido cerrado, sino más bien las preguntas más precisas.

Dos elementos centrales intentaremos articular en estas conclusiones: a) el poder de la comunidad sobre el cuerpo y las acciones, y b) el poder de la comunidad sobre lo que se dice. Ambas dimensiones son complementarias y producen una continuidad dialéctica entre lo que se hace y se dice.

a) *Una comunidad es una estructura de poder.* Esto es lo mismo que decir que en la comunidad el poder no le pertenece a nadie en particular y no es un fenómeno visible a simple vista. Pero es evidente que circula en las relaciones interindividuales, en los vínculos sociales, comunicacionales. Es el ordenador invisible de las cosas hechas y las cosas dichas y todo el orden lógico articulado.

Lo que hay que decir, es que los jóvenes de Morochata forman parte de la comunidad en calidad de sujetos, a los que no les queda otra opción que estar sometidos a una estructura de reproducción de un poder²², y sus acciones no son más que una demostración de esa circulación invisible e imperceptible del poder y sus efectos en la vida cotidiana.

b) *La escena de la acción.* En un acto tan pretendidamente inocente, como pueden ser

21. “Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad. Finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas. El derrumbamiento de esos “micropoderes” no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea por los efectos que induce sobre toda la red en la que está prendido” (ob. cit.: 27-28).

22. Si en la época clásica —de acuerdo a Foucault (ob. cit.)— el castigo y la brutalidad del suplicio corporal se ejercía sobre el condenado, en un montaje escénico por el que la población sabía que se lo ejercía en nombre del rey, podemos preguntarnos ¿en nombre de quien o de qué se ejerce el castigo o el control, en la justicia comunitaria en las comunidades rurales de Morochata?

las dramatizaciones, en las que los jóvenes han escenificado los procesos de justicia²³ los contenidos, los argumentos, lo que ellos dicen y lo que hacen, puede ser observado desde la teoría de Foucault, como las escenificaciones del poder, es decir, las sutiles formas en que el poder manifiesta estructurando una dialógica, y por tanto una sintaxis y una gramática²⁴.

En lo que concierne al escenario y la acción en las dramatizaciones juveniles: la disposición de los objetos que participan en la escena, el vestuario, el desplazamiento del cuerpo en el espacio, las secuencias mínimas de los hechos y las secuencias formales en que toma argumento la justicia (delito, denuncia, citaciones, indagaciones, juicio, sentencia, firma de actas, ejecución del castigo, perdonamiento y reintegración; cfr. Castro y Sánchez E., en esta misma publicación), las posturas, los gestos, los modos de interacción entre sí y con la autoridad, las modalidades del respeto, las funciones de los personajes y sus roles, etc. No hay lugar aquí para el albedrío; no hay nada de esto que no responda a una otra escena, a lo que queda definido en otro lugar como una realidad previa, desde la cual los jóvenes obtienen su material y su secuencia lógica. En lo que concierne a lo que se dice: la dinámica de la construcción del discurso en la demostración de la intensidad del conflicto, el desarrollo y el desenlace, los lapsos, los argumentos, la secuencia comunicacional, los símbolos, metáforas, el uso de la lengua (quechua/castellano), la expresión verbal de los afectos, los juicios. El análisis del poder como aquello que moldea el hacer y el decir, en las representaciones de la justicia y en la administración de los castigos, es la otra versión de esta investigación.

Si en realidad pensamos que el argumento central de las escenificaciones, los hilos que animan a los personajes, en la acción y en el discurso, pero además, si pensamos en lo que ha quedado dicho en las entrevistas y en la producción de "palabras inducidas", provienen de las subjetividades, de las representaciones, a las que hemos denominado mentales, es decir, desde otro lugar y por un discurso y una tensión que atraviesa a los jóvenes históricamente, podemos comprender la dimensión del poder; podemos entender cómo las representaciones sociales son en realidad el efecto de un poder que se ha ejercido en la historia individual, sobre el cuerpo y la construcción de la subjetividad. No se puede menos que pensar que las regulaciones, el control por la educación, hasta el autocontrol por las normas, el respeto a las autoridades familiares y comunales (véase Mosquera, en esta misma publicación), los valores, son los efectos del poder. Cuando los jóvenes hablan de su educación, moral, de los castigos, de su historia personal, están haciendo no otra cosa que hablar de la historia del cuerpo sometido al poder.

c) *Distribución comunitaria del poder.* Todas las comunidades sociales tienen formas más o menos estructuradas de control y de castigo a faltas cometidas contra el orden público o privado. La comunidad, como realidad social, desde esta perspectiva, se constituye en una estructura de distribución equitativa del poder y por tanto de control y de vigilancia. De control por cuanto la familia y la organización comunitaria ejerce, sobre los individuos y en particular sobre los niños y los jóvenes, una serie de procesos educativos visibilizados en los mensajes, en los procesos correctivos. Y es que cuando

uno se sitúa en la perspectiva de la sospecha, una situación tan inocente como la escenificación ficticia de un acto de justicia, cobra otro significado, si allí es posible leer los efectos de un poder: los jóvenes están reproduciendo lo que la estructura comunitaria del poder ha ejercido sobre ellos. Pero además esta estructura comunal de vigilancia es inconsciente; inconsciente, porque nadie, y menos los jóvenes, se dan cuenta, en su verdadera dimensión, del control al cual cada sujeto está siendo sometido.

d) *La justicia es una construcción social.* Es una construcción que depende del poder, el cual a su vez, es una construcción de las relaciones interindividuales y grupales que consiste y se sostiene sobre las dimensiones de la complejidad articulada de aquello que constituye la comunidad y su equilibrio: el mundo material: territorio, colectivo de individuos y grupos, ancestros; el mundo espiritual: los ancestros, los valores morales, usos y costumbres. Es esa interacción compleja la que establece las características y las singularidades del poder comunitario y es aquello que determina, por tanto, las representaciones y las modalidades de la justicia comunitaria.

e) *En nombre del equilibrio.* La noción interiorizada y metapsicológica de equilibrio, no es más que un deseo de normalización de las acciones, que, se espera, puedan ser ajustadas, en términos relativos, al sentimiento subjetivo que el conjunto de la población concibe como tal. Finalmente el equilibrio, ese momento de reposo buscado, ese bien comunitario intangible y subjetivo que hemos identificado aquí, es el nombre por el que se ejerce el poder, el castigo, como la demostración de la presencia de un orden²⁵. De esta lógica se desprende que la transgresión, no solo constituye una afrenta al equilibrio, sino una afrenta a la comunidad de individuos. De ahí que los actores comunitarios se atribuyen el derecho a participar no solo con su presencia y con la mirada y con la voz, sino con el acto mismo del castigo. El equilibrio les pertenece como un bien intangible. Por lo tanto, el sentenciado representa en su maldad, el lado negativo y opuesto a los ideales construidos en nombre del equilibrio comunitario. El equilibrio parece ser el núcleo de una ecología jurídica y una ética social indígena alternativa a la ética occidental.

23. Véase los detalles secuenciales del acto, en el título *Jóvenes en escenificaciones teatrales de justicia indígena originaria campesina*, de Castro; en esta misma publicación.

24. Véase las escenificaciones de los jóvenes sobre infidelidad y robo descritas exhaustivamente por Castro, en esta misma publicación.

25. Desde la edad media y en la época clásica, la brutalidad del suplicio a los condenados, se ejercía en nombre del rey. El rey representaba el orden social, se modo que cualquier crimen constituía una ofensa rey (véase Foucault, *Vigilar y Castigar*, 2003). En particular el castigo físico era una demostración del poder y de la fuerza destructora del rey.

Bibliografía

- Albó, Xaiver. 20.8.2010. Transcripción Lina Saldaña. Conferencia. Hotel Diplomat Cochabamba.
- 2012. Justicia indígena en la Bolivia plurinacional. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Boaventura Sousa Santos-José Luis Exeni Rodríguez Editores. Quito-Ecuador. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburg.
 - 2012. Testimonio autobiográfico, Construcción del proyecto de investigación "Interculturalidad en las prácticas de justicia ordinaria e indígena originaria campesina". En *Subversiones N° 3*. Agalma Ediciones. IIHCE-UMSS. Cochabamba.
- Ander-Egg, Ezequiel. 2005. *Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad*. 2ª. Edición. Buenos Aires. Editorial Lumen-Hvmanitas.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México. Ed. Fondo de cultura económica.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires.
- Bazurco M.-Exeni J. L. 2012. Historia, Colonia y derecho de los pueblos indígenas. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador. E. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Castoriadis, Cornelio. 1986. *Los dominios del hombre: Encrucijadas del laberinto II*. Argentina. Ed. Gedisa.
- Delanoj, Gil. 1993. *Teorías de la nación y el nacionalismo*. Pierre-Andre Taguieff (compilador). España. Ed. Paidós. Ibérica S. A.
- Delgado, Jimmy. 2012. Percepciones y significados de la Justicia comunitaria en jóvenes estudiantes de Nivel Secundario de Morochata. En *Subversiones N° 3*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- Foucault, Michel. 2003. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. 1ra. Argentina. Ed. Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. 1921. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Tomo XVIII. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- García Canclini, Nestor. 1991. *Los estudios culturales de los 80 y los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas*. Trabajo presentado en LASA. Washington.
- Gellner, Ernest. 1991. *Naciones y Nacionalismos*. Madrid. Ed. Alianza.
- Hamann, Marita. 2006. *El Otro que no existe*. Reflexiones en las "Noches de la biblioteca" bitácora lacaniana el psicoanálisis hoy. Biblioteca del Campo Freudiano de Lima.
- Lacan, Jacques. 1963-[1984]. Kant con Sade. En *Escritos II*. México. Ed Siglo XXI.
- 1960. La ética del psicoanálisis. *Seminario VII*. Barcelona. Ed. Paidós.
 - 1953-1954 [1986]. Los escritos técnicos de Freud. *Libro I*. Barcelona. Ed. Paidós.
- Mamani, Pablo. 2011. Qamir gamaña: dureza de "estar estando" y dulzura de "ser siendo". En *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA. La Paz. Sapiensa Oxfam.
- Miller, J.-A y Laurent, E. 2008. *Del Otro que no existe y sus comités de ética*. Bs. As. Editorial Paidós.
- Montero, M. 2004. *Introducción a la psicología comunitaria*. Desarrollo, conceptos y procesos. Buenos Aires. Argentina. Editorial Paidós.
- 2007. *Teoría y práctica de la psicología comunitaria*. Buenos Aires. Argentina. Editorial Paidós.
- Moya, Luis. 2009. El valor del lenguaje en la epistemología de las ciencias sociales. En *Subversiones N° 1*. IIHCE-UMSS. Cochabamba. Agalma Ediciones.
- 2013. Construcción y deconstrucción de la identidad en los jóvenes de la Zona Sud; Elementos para pensar una teoría psicosocial de la identidad. En *El desafío de ser joven y vivir en la zona sud de Cochabamba*. IIHCE-UMSS. Cochabamba. Agalma Ediciones.
- Paz García, A. El proyecto des-colonial en Enrique Dussel y Walter Mignolo: hacia una epistemología otra de las ciencias sociales en América Latina, en *Epistemología y descolognización*. Año 5, N° 10. Marzo de 2011. <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num10/Paz.pdf>
- Quintanilla, Ruth et al. 2009. *Aquí todos somos de todas partes*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- Sánchez, Mireya. 2012. Mujer Indígena: una aproximación al recorrido histórico de la Justicia Indígena. En *Subversiones N° 3*. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades-UMSS. Cochabamba-Bolivia. Agalma Ediciones.
- Sánchez, Pamela-Choque, Roxana. 2011. *Análisis y propuesta para el pluralismo jurídico en Bolivia*. Estudio de casos del Suyu Charka Norte de Potosí. Cochabamba. Ed. Quipus.
- Sousa S. Boaventura. 2008. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz. Ed. Clasco-Cides UMSA-Plural.
- 2012. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Sousa Santos y Exeni Editores. Quito-Ecuador. Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Velasco C. Raquel. 1999. *La invención nacionalista-indigenista boliviana como proyecto de una comunidad política imaginada*. Tesis de licenciatura en sociología. Cochabamba. UMSS.
- Vila, Pablo. 1996. Identidades narrativas y música. Una primera propuesta para entender sus relaciones. En *Revista Transcultural de Música*. Año 2. En <http://www.sibetrans.com/trans/trans2/vila.htm>. (Consultado el 20 de abril de 2008).
- Zabaleta M., René. 1986. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México. Siglo XXI Editores.

Registro fotográfico

Primeros acercamientos



Un alto en el camino en los primeros recorridos por la región, en compañía de un dirigente de Corata. | Fotografía: Jeremy Coca.



Caminos a la reunión que se realizará en la cancha de la escuela de Corata, acompañados de la abogada Jeremy Coca. | Fotografía: Williams Coca.



Los visitantes son acogidos en la cocina de una familia campesina y ayudan en la preparación de la comida. | Fotografía: Jacqueline Escobar.



Los auxiliares ingresan con los hijos de la familia que acoge a los investigadores. | Fotografía: Williams Coca.



Aguardando a que lleguen los dirigentes para pedir su autorización para hacer la investigación. Los primeros cinco de la izquierda son visitantes. | Fotografía: Jacqueline Escobar.



Conversando sobre la conveniencia o no de dar su autorización a los visitantes para la investigación sobre justicia indígena. | Fotografía: Diego González.

Los jóvenes aplican los cuestionarios y entrevistas



Los estudiantes de "Mariano Bapista" responden con total seriedad y dedicación el cuestionario. | Fotografía: David Arauñán.



Un grupo de reñeritas estudiantes de quinto de secundaria de la unidad educativa Gildaro Antezaga de Chinchivi, contestando a las preguntas del cuestionario. | Fotografía: David Arauñán.



Estudiantes de quinto de secundaria de la unidad educativa Gildaro Antezaga de Chinchivi, sorprendidos por el cuestionario. | Fotografía: David Arauñán.



Edwin Tagui y Jeremy Delgado entrevistan a un estudiante de la Unidad Educativa de "Mariano Bapista". | Fotografía: Devan Peñarrieta.



Morán Mosquera y Mireya Sánchez entrevistan a una estudiante de la Unidad Educativa "Mariano Bapista". | Fotografía: Devan Peñarrieta.



Morán Mosquera en una entrevista grupal con cinco adolescentes de la Unidad Educativa "Resé Barricento". | Fotografía: Devan Peñarrieta.

Los jóvenes en escenificaciones teatrales. Parte I



Estudiantes de sexto de secundaria de la unidad educativa Mariano Espinoza simulan beber en una chichería en el caso de "Esposo infiel". | Fotografía: Pedro Bascope.



Los mismos jóvenes, tras integrarse por autoridades o denunciados. | Fotografía: Pedro Bascope.



Revisados en grupo, estudiantes de la Unidad Educativa "Gildardo Ancozaga" leen con atención la "narración inductiva" para luego proceder a la dramatización. | Fotografía: Deyvis Peñarrieta.



Estudiantes de sexto de secundaria de la Unidad Educativa "Gildardo Ancozaga" dramatizan el caso de "Esposo infiel". De espaldas, un joven lee los emblemas de la autoridad: el leopardo y la cacha. De pie, el "infiador". | Fotografía: Deyvis Peñarrieta.



Las "autoridades" se deciden por el castigo: le abusan una "llanta" al cuello y le ordenan que camine en círculo mientras le agotan. | Fotografía: Deyvis Peñarrieta.



Un joven hace de "policia" que resalta al infractor en momentos en que la "autoridad" proscriba al castigo. | Fotografía: Deyvis Peñarrieta.

Los jóvenes en escenificaciones teatrales. Parte II



Adolescentes de cuarto de secundaria de la unidad educativa "Mariano Espinoza" leen con atención la "narración inductiva". | Fotografía: Pedro Bascope.



Los mismos adolescentes ahora pasan a la escenificación. Se deciden por el castigo apegar al "ladro" de su burro. | Fotografía: Pedro Bascope.



Los jóvenes de quinto de secundaria de la unidad educativa "Mariano Espinoza" observan la escenificación de sus compañeros, entre expectantes y reventados. | Fotografía: Pedro Bascope.



En la Unidad Educativa "Reel Barriosanta" castigan a unos ladrones de ganado al modo cuartelario ante la vista de las "autoridades". | Fotografía: Deyvis Peñarrieta.



Una "autoridad" hace un gesto estéril ante la situación que se le ha planteado, mientras sus compañeros lo observan reventados. Unidad Educativa "Reel Barriosanta" | Fotografía: Deyvis Peñarrieta.



Dos "autoridades" prestan poca atención al caso que se les presenta, incluso con gesto reflexivo. Unidad Educativa "Reel Barriosanta" | Fotografía: Deyvis Peñarrieta.

Elaboración de historias de vida



Marvin Mosquera explica cómo hacer una historia de vida a los estudiantes de la Unidad Educativa "Gildero Antezana". | Fotografía Lucía Bilián



El mismo investigador hace lo propio con los estudiantes de la Unidad Educativa "Mariano Espinosa". | Fotografía Lucía Bilián



Jimmy Delgado se sirve de papelógrafo para explicar cómo se procede con las historias de vida en la Unidad Educativa "René Barrientos". A la izquierda, el Prof. Benito Gutiérrez. | Fotografía Ronald Cama



Primer plano de una adolescente de quinto de secundaria de la Unidad Educativa "René Barrientos", que lee con atención el esquema que se le pide seguir. | Fotografía Ronald Cama



Teóricas estudiantes de quinto de secundaria de la Unidad Educativa "René Barrientos" practican sobre cómo hacer las preguntas para una historia de vida. | Fotografía Ronald Cama.



Estudiantes de la "proma" de la Unidad Educativa "René Barrientos" también practican entre sí sobre cómo realizar las preguntas para la historia de vida. | Fotografía Ronald Cama.

Aplicación de "Términos inductores"



Una reunión de estudiantes de la Unidad Educativa Gildero Antezana, elaborando papelógrafo con el llenado de tarjetas mediante la técnica de asociación libre de palabras con "términos inductores". | Fotografía David Aramburo y Zaida Román.

Retorno para la socialización de los resultados con los estudiantes



Los investigadores han retornado para socializar con los jóvenes las filmaciones de año anterior. Aunque ya la promoción anterior se ha marchado, los estudiantes de los siguientes cursos se observan a sí mismos. (Fotografía Ana Esther Mamani).



Los estudiantes no se pierden detalle. Así como escucharon en medios de redes y diversión, ahora contemplan muy serios. (Fotografía Ana Esther Mamani).



Los jóvenes, acompañados de su director y el profesor de Computación, parecen ser partícipes ante las filmaciones que los muestran a ellos mismos. (Fotografía Ana Esther Mamani).



Los estudiantes se contemplan embobados cuando el investigador les muestra en su laptop sus fotografías. (Fotografía Ana Esther Mamani).



Los investigadores entregan material didáctico producido por la DIFU de explicación de la oferta profesional de nuestra Universidad Mayor de San Simón.

...nos planteamos desentrañar, desde las aulas, las representaciones sociales alrededor de las cuales los estudiantes han articulado sus opiniones, saberes, creencias, etc., acerca del objeto de estudio, en el entendido de que, cuando las personas hacen referencia a los objetos sociales, los clasifican, los explican y, además, los evalúan, sea negativa o positivamente. Indagar esos procesos y esas estructuras nos aproximaría a su "visión" de mundo y a la construcción de la realidad social.



LA COOPÉRATION
BELGE AU DÉVELOPPEMENT

.be



COOPÉRATION BELGE
POUR LE DÉVELOPPEMENT

.be

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

PROHIBIDA SU VENTA