

EL ETNOCENTRISMO POLÍTICO-JURÍDICO Y EL ESTADO MULTINACIONAL: NUEVOS DESAFÍOS PARA LA DEMOCRACIA EN BOLIVIA

*The political-judicial ethnocentrism and the multinational State:
new challenges for the democracy in Bolivia*

Edwin COCARICO LUCAS
Universidad Salesiana de Bolivia
✉ edwincocarico@hotmail.com

BIBLID [1130-2887 (2006) 43, 131-152]

Fecha de recepción: mayo del 2006

Fecha de aceptación y versión final: junio del 2006

RESUMEN: Con la reforma constitucional de 1994, Bolivia dejó atrás el paradigma del Estado liberal y etnocéntrico, para asumir otro de carácter multicultural que se caracteriza por el reconocimiento de la diversidad etnocultural. A partir de la misma, también se reconoció con carácter limitado, la vigencia y validez del Derecho Consuetudinario Indígena como mecanismo legítimo y alternativo de resolución de conflictos. Al igual que para obtener dicho reconocimiento, ha sido necesario esgrimir argumentos y canalizar demandas a través de los movimientos indígenas, ahora corresponde cimentar nuevos fundamentos que destierren algunos mitos sobre la naturaleza de la justicia comunitaria, cuya complejidad ha hecho que el Estado retrase su tratamiento, siendo su reglamentación un tema pendiente en la agenda política.

Palabras clave: etnocentrismo, multiculturalismo, multiethnicidad, Derecho Consuetudinario Indígena, indigenismo.

ABSTRACT: With the constitutional reform of 1994, Bolivia, left behind the paradigm of the liberal and ethno-centric State, to assume a new multicultural character that results from the constitutional recognition of ethno-cultural diversity. The reform also acknowledged, albeit in a limited form, the use and validity of community justice as a legitimate and alternative mechanism of conflict resolution. The indigenous movement played a key role in putting forward these demands, it is now necessary to dispel some of the misplaced myths that exist concerning community justice. Instead, we need to address the complexity of the issue, a complexity which to date has contributed to delaying the development of the corresponding regulatory legislative framework. This article examines through an empirical analysis the diversity of community justice in Bolivia.

Key words: ethno-centric State models, multi-culturalism, multi-ethnicity indigenous rights, community justice.

I. INTRODUCCIÓN

La historia político-jurídica de Bolivia, antes de la reforma constitucional de 1994 y después de ella, no es la misma. Formalmente, la estructura política anterior a la reforma opera en base a un paradigma diferente al asumido en la Constitución de 1994. Este cambio da cuenta de la emergencia de un Estado que, por primera vez, admite y da razón de la existencia de la diversidad cultural y étnica en su seno. Con esta medida, atrás quedan más de siglo y medio de un Estado-nación etnocéntrico y liberal propulsor del individualismo, para dar paso a un Estado multinacional, donde la pluralidad racial ha encumbrado en el reconocimiento de otros derechos de los (mal) llamados grupos minoritarios en Bolivia. Así, los pueblos y naciones indígenas¹, han visto plasmadas –aunque con carácter general– la reivindicación de sus derechos diferenciados, que por años fueron desconocidos y negados por el Estado liberal.

Precisamente, sobre la base de este reconocimiento constitucional de la diversidad, se ha dado paso también, entre otros, al reconocimiento de la pluralidad jurídica, es decir, al reconocimiento de la vigencia del Derecho Consuetudinario Indígena². Con esta medida, el Estado no ha creado una nueva forma de control social y de resolución de conflictos sociales, sino que, por el contrario, ha reconocido la existencia y vigencia de un paradigma normativo preexistente al mismo reconocimiento constitucional, e incluso al propio Estado. Con esto, se ha legalizado formalmente una institución que, por años, ha venido desarrollándose en forma paralela al sistema normativo estatal, aunque de manera informal y sin el aval oficial del Estado, pero no por ello carecía de legitimidad para el segmento social en el que se desenvolvía.

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural por parte del Estado boliviano significa el punto de partida para la consolidación de una verdadera democracia inclusiva, por lo menos en la norma, a partir de la cual, ninguna de las etnias y culturas que coexisten en Bolivia puede atribuirse supremacía sobre las otras. La construcción de un multiculturalismo pleno, por tanto, tiene ahora una tarea pendiente, es decir, no basta con un reconocimiento escrito, sino que, además, es necesario trabajar en la mentalidad y percepción de la sociedad, para que ésta asuma el reto planteado por la Constitución, que se traduce en vivir esa dimensión hasta ahora despreciada.

Empero, ¿qué tuvo que suceder para que estos acontecimientos se registren? ¿Cómo se pudo llegar hasta este escenario inimaginable en el pasado reciente? ¿Qué es lo que provocó el cambio en la agenda política para promover estas nuevas medidas? Para responder a estas interrogantes, inicialmente, y sólo a efectos de contextualización temática se apuntan los aportes del debate teórico doctrinal entre universalistas y multiculturalistas, así como las posiciones eclécticas de un pluralismo intermedio. En este análisis, el factor histórico no puede estar ausente, pues a partir de la revisión de

1. Entiéndase por pueblos indígenas, también: pueblos originarios, grupos étnicos, grupos minoritarios, Estados plurinacionales, ancestrales o nativos.

2. Entiéndase por Justicia Comunitaria, como justicia tradicional, derecho ancestral o derecho indígena, como sinónimos de Derecho Consuetudinario Indígena.

los pasajes históricos se estudian las causas que han dado lugar al cambio de paradigma político jurídico del Estado boliviano, contrastándola con la génesis del movimiento indígena campesino y su lucha por el reconocimiento de sus derechos, cada vez más articulada. Finalmente, el estudio no estaría completo sin el análisis de la vivencia práctica de la Justicia Comunitaria y la relación que mantiene con la justicia formal, estudio que responde a un balance cualitativo sobre la descripción formal de las actividades desarrolladas por las autoridades naturales, sindicales y administrativas de los pueblos y comunidades indígenas campesinos, sin dejar de lado la percepción de los comunarios sobre su Justicia Comunitaria.

II. UNIVERSALISMO VS. MULTICULTURALISMO: EL RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD SOCIAL

La definición y configuración del Estado, desde una perspectiva político-social, es todavía en la actualidad un tema ampliamente discutido. ¿Es acaso la sociedad un complejo homogéneo?, o por el contrario, ¿se trata de un entramado social por demás heterogéneo?, ¿qué implica para un Estado asumir una u otra postura?

El reconocimiento de la diversidad cultural y étnica ha generado sendos debates en torno a los cuales han surgido posturas encontradas entre liberalistas y multiculturalistas, tomando como punto de discusión la primacía de los derechos individuales frente a los derechos colectivos o culturales.

Se ha visto que estas corrientes han influido en la configuración de los paradigmas político-jurídicos de los Estados. Así, el liberalismo, al propugnar la supremacía de los derechos liberales sobre los culturales, ha construido importantes argumentos como el sostenido por Rawls (1979), quien a partir de su teoría: la posición original, negó cualquier forma de reivindicación que implique reconocer la existencia de derechos diferenciados de los colectivos minoritarios. Con fundamento en la doctrina del contrato original, planteó que las sociedades se han articulado en base un velo de la ignorancia, donde sus miembros ignoran sus características étnicas, sociales y culturales.

Ha sido este influjo liberal y etnocéntrico el que ha predominado en la estructura política de Bolivia desde su nacimiento hasta la reforma constitucional de 1994. Pero, para promover un viraje en el pensamiento político, han surgido posturas como el relativismo absoluto, que han socavado de a poco la estructura del Estado-nación liberal.

Desde otra perspectiva intermedia, los presupuestos universalistas y relativistas son armonizados por otro de carácter multiculturalista, que proclama la no existencia de criterios de evaluación de una cultura a partir de los valores o estándares de otro, debiendo trabajarse, en consecuencia, en el establecimiento de puentes entre sistemas culturales diferentes. Para ello, ha sido necesario tomar en cuenta que el entorno político en el que vivimos opera sobre la base de un marco simbólico y racionalidad propio que no es absoluto. Precisamente, en esa distinción radica el fundamento para la existencia de derechos diferenciados –planteado en su momento por Kymlicka (1995)–

y en base a la misma, es que las minorías nacionales exigen del Estado la reivindicación como grupo de mecanismos que garanticen su existencia dentro del Estado en el que coexisten. Y este pensamiento, sin duda, es el que se encuentra de manera implícita recogido por la Constitución Política de Bolivia de 1994.

III. LAS CAUSAS PARA EL RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD ETNOCULTURAL Y JURÍDICA

Como se manifestó anteriormente, hasta antes de la reforma constitucional de 1994, desde su nacimiento, en el nuevo Estado-nación boliviano, rigió a plenitud la corriente liberal y contractualista como la supuesta expresión de la voluntad general, que se hallaba representada en la ley, y que regía para todos sin distinciones. En base a ella, se negó las otras formas de realidad social, cultural y la voluntad de sus miembros. Por eso, la férrea lucha del indígena por reivindicar su participación dentro de un Estado que se calificaba de democrático, desencadenó un sinfín de protestas, demandas y revoluciones, que han sido gravitantes para el giro de las políticas indígenas adoptadas por el Estado.

Al Estado liberal de entonces le costó asumir su verdadera naturaleza de Estado multinacional, no tomó en cuenta que su universo axiológico sólo era absoluto para quienes lo compartían (los ciudadanos bolivianos), pero que, sin embargo, era relativo dentro del conjunto, y resultaba extraño para el resto de las culturas (aymaras, quechuas, guaraníes, mojeños, etc.).

Un primer acercamiento entre indígenas y Estado con carácter oficial se dio con la Revolución de 1952. Este antecedente representó para la lucha indígena una nueva estructura de oportunidades, que les permitió obtener conquistas sociales importantes como la creación del Ministerio de Asuntos Campesinos, la promoción de la reforma Agraria, la prohibición del término indio, y la creación de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Sin embargo, estas políticas estatales no buscaban ungir al indígena en su verdadera naturaleza, sino, por el contrario, buscaban asimilarlo al paradigma estatal, en una suerte de servidumbre legal creada bajo la ficción estatal –ya no hay más indios sino campesinos– como si el problema radicara en el cambio de etiqueta a una realidad postergada y marginada.

En la década de 1970, el indígena empieza a actuar en forma más estructurada, deja de lado la lucha individual, para hacer frente al Estado desde una estructura más organizada. El indígena se sindicaliza a partir de la creación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que fue influida por la corriente del pensamiento katarista, caracterizada por su profundo rechazo a los intentos asimilacionistas del proyecto de campesinización. Asimismo, los indígenas comenzaron a plantear iniciativas concretas de su proyecto reivindicacionista, tal fue el caso de la Tesis Política de 1983 de la CSUTCB.

El indígena comprende que el ente sindical estructura mejor su lucha social. La experiencia de la creación de la CSUTCB tiene su réplica en el Oriente boliviano con la creación de la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB)

y la Coordinadora de los Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), a partir de los cuales el movimiento indígena adquiere mayor fuerza, cohesión y presencia frente al Estado. El despliegue sindical, luego del retorno a la democracia, cobró mayor fuerza social, sin temor a la represión del pasado.

La primera mitad de la década de 1990 presenta un escenario en el que el movimiento indígena desarrolla acciones colectivas de gran envergadura como la Marcha por el Territorio y la Dignidad, que logra arrancar del Estado la promulgación de normas que benefician a su causa³. A través de estos movimientos y acciones colectivas, comienza la debacle del Estado nación que se construyó sobre la base del pensamiento liberal.

Si bien el movimiento indígena, articulado desde el ente sindical, ha desempeñado un papel fundamental para promover el reconocimiento de la pluriculturalidad y la multiétnicidad en la reforma constitucional de 1994, éste no ha sido el único factor determinante, esto es así, porque los actores sociales: indígenas versus clase política y Estado, son los mismos desde hace más de un siglo y medio atrás. Si el reconocimiento constitucional se debiese solamente a las acciones colectivas de los movimientos indígenas, ¿por qué el Estado no reconoció la diversidad étnica y cultural con la Revolución de 1952? Tuvo que suceder algo más para este cambio trascendental en la política del Estado, pero ¿qué fue?

No puede desmerecerse y restar valor a los acontecimientos desarrollados por los movimientos indígenas en el pasado, pues su aporte ha servido para promover y crear una estructura de oportunidades políticas cada vez más elocuente y eficaz. Es evidente que el escenario político en el que se ha desenvuelto el cambio del paradigma político en Bolivia no es el de hace veinte años atrás. El movimiento indígena, pese a sus fracasos, no claudicó jamás, supo transmitir su cultura y valores hacia las nuevas generaciones de indígenas, quienes evolucionaron la elaboración de mecanismos que le permitieron reivindicar sus demandas con mayor éxito. La emergencia de una elite intelectual indígena representada en personajes como Felipe Quispe, Marcial Fabricano, y el carismático Evo Morales entre otros, han direccionado el rumbo de los movimientos indígenas, llevando sus reivindicaciones a la arena política, estructurando sus propios partidos políticos frente a la crisis y el fracaso de la izquierda. Su participación en la política los catapultó en el poder, un ejemplo claro de ello es que por primera vez asciende al poder del Estado un líder indígena aymara: Víctor Hugo Cárdenas Conde, quien al asumir la vicepresidencia de la República ha sabido representar los intereses de la clase indígena, coadyuvando desde las lides políticas el reconocimiento previsto en la Constitución de 1994.

3. Algunas de estas normas son: a) Decreto Supremo n.º 22.610, que reconoce y declara al Parque Nacional Isiboro-Sécure como territorio indígena de los Pueblos Mojeños, Yuracaré y Chimán. b) Decreto Supremo n.º 22.611, que reconoce un territorio indígena para el pueblo Chimán-Tsimane.

IV. FUNDAMENTOS DEL DERECHO CONSUETUDINARIO INDÍGENA:
DESTIERROS DE LOS MITOS*IV.1. El etnocentrismo simbólico-racional y la pluralidad de cosmovisiones etnonacionales*

A partir del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, se ha dado paso en Bolivia al reconocimiento del Derecho Consuetudinario Indígena como una de las manifestaciones del pluralismo jurídico. Es oportuno, en esta parte, plantear otro debate en torno a la construcción de un modelo político y jurídico, en el que se pueda discutir y explicar la relación entre dos o más paradigmas normativos. Es necesario, para ello, dejar en claro por qué el Derecho ordinario como el Derecho Consuetudinario Indígena operan con lógicas, concepciones, valores y cosmovisiones distintos y ¿cómo podría crearse un espacio en el que las distintas formas jurídicas puedan operar cada una con su propia escala de valores sin que una se sobreponga o confronte con la otra?, ¿qué papel debe desempeñar el Estado y el Derecho oficial para armonizar su relación con las otras formas jurídicas? Son estos análisis los que abordaremos en este acápite, valiéndonos del enfoque antropológico.

Partamos del presupuesto de que el entorno político y jurídico en el que nos desenvolvemos opera dentro de un marco simbólico propio, que funciona en base a una racionalidad a la que consideramos absoluta. Ese marco cognitivo nos permite comprender muchos fenómenos a partir de los cuales, podemos asignarle un valor y un significado lógico según esa percepción. Sin embargo, esa idea de racionalidad no es universalmente absoluta. Según Barragán (1993), existen categorías ordenadoras de los diversos grupos que suelen ser diferentes, y aun pueden estar en conflicto entre sí; por ello una adecuada armonización de las mismas constituye siempre una difícil empresa, pues implica atravesar una serie de obstáculos.

El primero radica en que, al mismo tiempo que consideramos absoluto nuestro propio universo simbólico, debemos también reconocer su carácter no absoluto, cuando el mismo entra en contacto con otros universos semejantes. El segundo óbice deviene del hecho de que una categoría integradora de dos mundos simbólicos diferentes o en conflicto debe ser capaz de comprender ambos mundos, comprensión que no puede realizarse a partir de ninguno de ellos en particular, sino que requiere de la construcción de un nivel superior de racionalidad.

Así, el Derecho como «instrumento de regulación de las relaciones sociales, suele encontrarse con el hecho de que dentro de los límites nacionales que definen su ámbito de aplicación, convive con diferentes organizaciones étnicas, o bien múltiples formas culturales» (Barragán, 1993: 142). Por ello, frente a la existencia de la diversidad, el orden jurídico debe llevar adelante su función integradora, garantizando que ningún segmento de la sociedad quede por fuera, velando en todo caso por que las distintas culturas sean tratadas en pie de igualdad ante la ley.

Barragán considera que para cumplir esa finalidad, no basta con considerar al Derecho como una construcción positiva que alberga un sistema formal-jerárquico de normas, sino que, además, se le debe asignar la misión de generar espacios de apertura,

participación y diálogo, todo con la finalidad de llevar adelante un contacto entre las diversas racionalidades. Este contacto sería el único ámbito donde se puedan consensuar las bases de un Estado multinacional.

Asimismo, se debe tener en cuenta que, cuando aprehendemos y asociamos con símbolos y valores todo lo que nos rodea, estamos empleando un lenguaje, una razón y un paradigma que nos es propio. Sin embargo, no hemos advertido que al clasificar los objetos que nos rodean, no tomamos en cuenta los patrones axiológicos del otro, que, al igual que nosotros, posee una percepción que, desde ya, es divergente de la nuestra. Empero, debe quedar también en claro que la construcción racional simbólica solamente es objetiva y vinculante para cada grupo social. Jamás debe pretenderse ampliar sus efectos en un plano universal, de modo tal que la racionalidad de un grupo se imponga sobre la racionalidad del otro. Desde luego, el punto de fricción surge en el momento en que diversas y conflictivas culturas entran en contacto y resulta difícil asimilar que su cosmovisión encuentra un límite cuando se antepone a la cosmovisión del otro.

Ahora bien, si el Estado no asumiera de forma responsable una política que busque conciliar la diversidad simbólica y racional, estaría conduciéndonos hacia un relativismo sin salida, donde todo vale en el marco hermético de cada universo simbólico compartido por un grupo, y nada vale más allá del mismo. Si el Estado ha asumido un pluralismo jurídico, en el que los contactos y la convivencia entre formas culturales diversas son cada día más intensos, y en el que la armonización de las diversas formas de vida cobra creciente importancia, es necesario desarrollar métodos para favorecer la comunicación y recíproca comprensión entre los señalados universos.

Es necesario asumir que todos los universos culturales que cuentan con sus propias cosmovisiones, valores y racionalidades, son igualmente válidos ante el Estado. A partir de este presupuesto, el Estado, y en consecuencia el Derecho oficial, deben encargarse de canalizar un arreglo tendiente a la armonización entre paradigmas. Sin embargo, alcanzar este objetivo no implica imponer la razón superior del Estado, ya que, de esta manera, no se da margen a un efectivo reconocimiento de otras formas de racionalidad, valores y símbolos. En ese sentido, el Estado debe trabajar con una lógica mucho más amplia, donde ya no se habla de la construcción de una razón superior, sino de una diversidad de razones, a partir de las cuales se empiezan a elaborar reglas de comparación y decisión, para lo cual es necesario desarrollar un estudio de ambos universos simbólicos. El Estado debe establecer niveles de coordinación entre el Derecho formal y el Derecho Consuetudinario Indígena practicado por los pueblos y comunidades indígena-campesinos, sin que el primero se imponga sobre el último, sino más bien, se establezcan lazos de comunicación e interacción en pie de igualdad.

IV.2. El Derecho Consuetudinario Indígena: remembranza de un pasado inerte o la asunción de un derecho vivo

El Estado, al reconocer el derecho de los pueblos indígenas a practicar sus propias formas jurídicas, necesitó valerse de fundamentos que permitieran legalizar el ejercicio

del Derecho Consuetudinario Indígena. Empero, cabe preguntarse: ¿De qué se trata ese Derecho Consuetudinario Indígena que se está reconociendo y legalizando? Comprender la naturaleza del Derecho Consuetudinario Indígena implica resolver los varios mitos que se han establecido en torno ella. Empecemos por desmitificar la concepción que la considera como *tradición* y sinónimo del *pasado*.

Según Fanon «querer apegarse a la tradición o reactualizar las tradiciones abandonadas es no sólo ir contra la historia, sino también, contra el pueblo» (Fanon, 1973: 204). La lógica parece indicar una imposibilidad por reconocer y legalizar el pasado, sobre todo, cuando las tradiciones de los pueblos ancestrales son inestables y más aún, cuando éstas han sido influenciadas por diversos acontecimientos (colonialismo, nacionalismo, imperialismo) que mutaron y reconfiguraron las cosmovisiones de sus agentes. Empero, ¿representa el pasado algo negativo o perjudicial para el desarrollo de las sociedades modernas?, ¿es acaso impensable recuperar para el presente y para fundar el futuro aspectos organizacionales, políticos, económicos, sociales de lo que ha sido y no es más hoy?

Quizá apegarse a la tradición, es decir, a ese saldo inerte del pasado, o revivir tradiciones abandonadas, sea, en puridad, ir contra el pueblo por considerarlo involutivo, pero no se puede afirmar ese extremo, cuando ese pasado no ha sido abandonado por el pueblo, sino que ha sido prohibido y vetado por las sociedades dominantes de la colonia.

No se debe olvidar que la tradición de los pueblos originarios existe en el presente, es algo que todavía es. No nos interesa qué tan mecánica sea su reiteración en el tiempo, mientras sea actual y real y siempre que sea parte de una totalidad cultural de la que no se la pueda extirpar, sin antes transformar a ese colectivo social que la ejerce.

Así, para Fanon, el Derecho Consuetudinario Indígena como parte de la cultura viva de los pueblos indígenas tampoco se reduce a la tradición ni es simplemente sinónimo de ésta. El Derecho Consuetudinario Indígena sería «una realidad viva y presente, una realidad oscilante de interacciones, de atributos en movimiento y de rasgos inestables; realidad en la que se combinan lo viejo con lo nuevo, tradiciones e innovaciones, invarianzas y dislocaciones» (Fanon, 1973: 180).

Partiendo de este razonamiento, el reconocimiento del Derecho Consuetudinario Indígena implica reconocer también el derecho a practicar las innovaciones e iniciativas de ajuste y transformación, que los indígenas hayan incorporado a sus sistemas de justicia, para mantenerlos en plena vigencia y aplicabilidad. Esto significa, no sólo revalidar una tradición como saldo inerte del pasado, sino el derecho de estos pueblos indígenas a la libertad y a la diferencia.

Tanto se ha criticado al pasado de los pueblos indígenas, que no se ha tomado en cuenta que la misma democracia que hoy se pregona no es otra cosa que una reposición reformulada de postulados ya planteados en la antigua Grecia. Si para fortalecer y modernizar la democracia se han revisado las instituciones pertinentes del Derecho griego y romano, con mayor razón, cuando se habla de modernizar el Estado y sus instituciones, se debe acudir al pasado precolonial para recobrar los usos y costumbres de las muchas naciones existentes al interior de Bolivia.

Si partimos de que ninguna política cultural es neutra, el Estado debe tratar de equilibrar la balanza, evitando, por un lado, caer en fundamentalismos innovacionistas que asuman el tema indígena como un simple dato del pasado, y por otro lado evitar que la única novedad sea el pasado, fomentando un nativismo etnocéntrico.

*IV.3. El Derecho Consuetudinario Indígena y el pluralismo jurídico boliviano.
Entre la democracia y la barbarie*

La noción del carácter excesivo y salvaje o vulnerador de derechos con el que se ha asociado el ejercicio del Derecho Consuetudinario Indígena es otro mito que también merece ser reconsiderado.

Resulta errado pensar que el Derecho Consuetudinario Indígena sea una simple expresión de sociedades primitivas no civilizadas y que corresponda a una fase de la evolución humana ya superada. Por mucho tiempo, la percepción colonial sobre este Derecho se ha reflejado en un símbolo de la incultura y del atraso evolutivo, más aún, cuando esta justicia indígena aplicó sanciones salvajes como la pena de muerte, o los castigos corporales.

Evidentemente, aunque no con carácter generalizado, el Derecho Consuetudinario Indígena, en algunas etapas de su historia, se caracterizó por ser radical al aplicar sanciones como la pena de muerte y los castigos corporales sobre los ajusticiados, lo que le ha valido la calificación de ser una instancia violatoria de los derechos humanos.

En su defensa, se puede argüir, en base a estudios realizados⁴, que la vigencia de la pena de muerte, aplicada por parte de la justicia consuetudinaria de los pueblos indígenas, tiende a constituirse en una excepción. Esto puede explicarse, tomando en cuenta su naturaleza, que como se mencionó responde a un ensamble de normas y prácticas complejas influidas por diversos factores, como el humanismo y el respeto por la dignidad de las personas, en el momento de imponer una sanción sobre el inculpaado.

Por otro lado, en cuanto a los castigos corporales se refiere, no es la justicia indígena la única en aplicar dichas sanciones, pues también, las aplica la justicia ordinaria estatal, al privar de libertad a una persona cuando ésta es reducida al encierro en la cárcel. Con este acto, también se impone un castigo corporal y además psicológico, pues al prohibir moverse al cuerpo, al restringir la libertad de locomoción, al reducir el espacio humano y al bloquear el horizonte de visibilidad del condenado, también se inflige un castigo corporal, pero no por eso se califica de salvaje o bárbara a la justicia ordinaria estatal.

Así las cosas, ¿es posible ser objetivo al determinar qué es más humano o inhumano?, ¿quién podría determinar si es mejor amputarle una mano a quien roba, o amputarle quince años de su libertad? Razones sobran para calificar de etnocentristas a quienes califican a la justicia indígena como violatoria de derechos humanos por aplicar castigos

4. Véase el informe *Justicia Comunitaria* del Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS) para el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997.

corporales y considerar que encerrar a las personas es menos inhumano y retrógrado. En el razonamiento de Ossio y Ramírez (1998), deberíamos preguntarnos y comparar el grado de lesividad de las sanciones impuestas por ambas justicias para un mismo delito. ¿Cuál sanción es más lesiva a la dignidad humana? Obligar al autor a realizar un trabajo comunal, quizá interpretado como el sometimiento a trabajos forzados (desde la óptica occidental), o la imposición de una condena privativa de libertad por un tiempo más o menos prolongado. Independientemente de que la sanción estatal goce de legalidad, carece de legitimidad para la cosmovisión indígena.

También se ha desprestigiado al Derecho Consuetudinario Indígena por atentar contra los derechos humanos proclamados en la propia Constitución Política del Estado, así como las leyes que la reglamentan. Se ha sostenido que dicho reconocimiento implicaría la aceptación de la coexistencia de dos sistemas normativos, situación inaceptable porque promovería la fractura del principio de unidad de la nación⁵. Empero, acusar a las instancias jurisdiccionales indígenas por inobservar las leyes del Estado, por no acatarlas, por incumplir a las mismas, no es un argumento válido para desvirtuarla, menos aún cuando la cultura del atropello a la ley es un problema típicamente latinoamericano con un fuerte arraigo histórico. Dentro de esa lógica ¿por qué se tendría que defender una legalidad que nadie respeta?

El Estado debe ser consciente de que gran parte de la sociedad boliviana vive al margen del ordenamiento legal, porque las concepciones jurídicas de los diferentes grupos sociales no son coincidentes con el contenido del Derecho oficial. Debe asumirse, también, que la legitimidad del sistema no se podrá recuperar reclamándola o aplicándola por la fuerza, sino dimensionando un reconocimiento de cada una de las estructuras jurídicas al interior del Estado.

V. ANÁLISIS CUALITATIVO DESCRIPTIVO DE LA JUSTICIA COMUNITARIA EN BOLIVIA

La realidad nos demuestra que en Bolivia, el Derecho Consuetudinario Indígena no es único ni homogéneo, cada pueblo y comunidad indígena campesina cuenta con su propia y particular forma de administrar justicia. Si se quiere apreciar la variedad de su ejercicio, sirven como ejemplos explicativos las experiencias desarrolladas por el municipio altiplánico de Laja⁶ de la provincia Los Andes del departamento de La

5. Del Val señalaba al respecto: «El reconocimiento constitucional de la mayoría de los países del continente como naciones pluriétnicas y/o multiculturales significa indudablemente el fin del integracionismo como política de Estado y abre las puertas al reconocimiento de la diversidad cultural como condición del Estado Moderno. Se construye así, una nueva alianza entre los Estados y los pueblos indios de América» (DEL VAL, citado por L. OSSIO y S. RAMÍREZ, 1998: 45).

6. Laja está dividida en 64 comunidades campesinas y 14 juntas vecinales, cuenta con una superficie aproximada de 502 km². Su población oscila alrededor de los 15.000 habitantes. Es una población bilingüe de habla aymara y castellano. Para mayor información véase el *Plan de desarrollo municipal Provincia de Laja*, Centro de Orientación y Capacitación Wiphala, Desarrollo Democrático y Participación Ciudadana, 1999-2003.

Paz, o la provincia valluna de Tapacarí del departamento de Cochabamba, y el municipio del Izozog⁸, Gran Chaco de la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz. Estas tres formas de concebir y practicar el Derecho indígena sirven, a su vez, para contrastar y analizar lo que sucede en zonas periurbanas como la ciudad de El Alto⁹ de La Paz, donde últimamente se ha percibido una singular forma de justicia consuetudinaria.

En principio, se debe destacar que cada comunidad cuenta con su propia organización tradicional a la cabeza de sus respectivas autoridades naturales. Así, el municipio de Laja tiene una dualidad de cargos entre autoridades de la *Marka*¹⁰ y el *ayllu*¹¹. A nivel de la *Marka*, las autoridades originarias están representadas en el cuerpo de *mallkus* y *mama t'allas*¹². Por otro lado, las autoridades a nivel de *ayllu*, son los *jilaqatas* y *mama jilaqatas*¹³. Juntos constituyen la máxima autoridad de gobierno de la *Marka*. Esta

7. Tapacarí cuenta con una superficie aproximada de 2.800 km². Tiene una población de 20.814 habitantes, una parte de su población pertenece al grupo andino que según el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) recibe el denominativo de Quechua-Marán, que comprende las nacionalidades originarias quechua y aymara. Y la otra parte de la población es de habla aymara y representa un 48%, y el 52% es de lengua quechua. Para mayor información, véase el Informe *Los Quechuas de Tapacarí*, del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES) para el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997.

8. El Izozog, su nombre *I-oso-oso* significa en lengua guaraní el agua que se corta, debido al fenómeno natural del río Parapetí, que cruza su territorio de sur a norte, secándose en invierno a la altura de las primeras comunidades sureñas. La organización política tradicional es la Capitanía del Alto y Bajo Izozog (CABI), que reúne a 22 comunidades sobre un total de 100 kilómetros. Tiene una población estimada de 8.000 habitantes pertenecientes a las etnias guaraní o chiriguana, con fuerte influjo de la cultura chané. En cuanto al idioma, se debe diferenciar el guaraní izoceño del guaraní ava o simba, en cuanto a pronunciación y acentuación se refiere. Para mayor información, véase el Informe *Los Guaraníes del Izozog*, del Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS) para el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997.

9. La ciudad se ubica geográficamente en la cuenca endorreica del Altiplano. Constituye una frontera entre la urbe paceña y el área rural. Cuenta con una superficie aproximada de 53 km². Su población alcanza las 405.492 personas de las cuales, un 75% representan el flujo migratorio campo-ciudad. Las lenguas practicadas son el aymara, quechua y castellano. La categoría de ciudad la obtuvo mediante Ley n.º 651 del 20 de septiembre de 1988. Para mayor información, véase el Informe *Las zonas urbano marginales de La Paz y Cochabamba*, del Centro de Asesoramiento Social y desarrollo legal (CASDEL) para el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997.

10. Palabra indígena aymara, que traducida al idioma castellano, significa «pueblo». Es el nombre con el que se hace referencia a las comunidades y pueblos indígenas y campesinos.

11. Es el nombre con el que se designa al conjunto de comunidades y pueblos indígenas y campesinos, organizados sobre todo por vínculos territoriales.

12. *Mallku*, palabra indígena aymara, cuyo significado es «príncipe». Es el nombre con el que se hace referencia a una autoridad natural de los pueblos del Altiplano boliviano. *Mama T'alla*, palabra indígena aymara, cuyo significado es Madre Mayor. Es el nombre con el que se hace referencia a las autoridades naturales femeninas a nivel de *Marka* del Altiplano boliviano. Por lo general, se da este denominativo a las esposas de las autoridades naturales.

13. *Jilaqata* es el nombre con el que se hace referencia a la máxima autoridad natural del *ayllu* altiplánico, es el padre de la comunidad. *Mama Jilaqata* es el nombre con el que se hace referencia a las autoridades naturales femeninas a nivel de *ayllu* del Altiplano boliviano.

organización responde a una estructura jerárquica con funciones propias y que se halla estrictamente establecida en su Estatuto Orgánico. En toda la *Marka*, la máxima autoridad es el *Apu Mallku*¹⁴, y a nivel de *ayllu*, la máxima autoridad es el *Jilaqata*. La forma de constitución o elección de autoridades a nivel de *Marka* y *ayllu*, funciona a partir del sistema rotatorio de turnos, como una obligación o servicio a la comunidad, por el usufructo de las tierras. Empero, este sistema de turnos se halla también combinado con el sistema electivo a partir de la ritualidad ancestral.

Caso diferente es el municipio de Tapacarí, que responde a una organización sindical jerárquica encabezada por la Confederación Nacional, a este ente le sigue la Federación Departamental, la Central Regional y la Central Provincial, representada por un subprefecto, la Sub Central dirigida por un corregidor y el Sindicato encabezado por un alcalde de campo. El alcalde de campo y el dirigente del Sindicato son nombrados por la comunidad y la duración de su mandato es de un año, pudiendo cesar en sus funciones por renuncia ante la imposibilidad de cumplir el cargo o por presión de la comunidad por el mal desempeño de sus funciones.

Mucho más híbrido es el sistema de autoridades del Izozog, que se basa en cargos tradicionales (capitanes y consejeros) y no tradicionales (corregidor y subalcalde). En el plano tradicional se tiene al *Yemboati Guasu*: o la Asamblea y al capitán grande o *Mburuvisha Guasu* que es el más alto de la jerarquía, pero no detenta el poder. Los izoceños tienen la concepción de que la Gran Asamblea está por encima de los capitanes y es esta instancia la que decide. La Asamblea de la Capitanía se reúne ordinariamente dos veces al año y extraordinariamente cada vez que sea necesario. Se dedica a la evaluación y planificación de proyectos de desarrollo en el Izozog. La elección del *Mburuvisha*, sin ser estrictamente hereditaria, se mantiene tradicionalmente dentro de la misma familia real o *Iyambae-Barrientos*.

Dentro del plano tradicional, no puede dejar de nombrarse a los *Paye-reta* o chamanes. Existen dos clases de chamanes, el bueno o curandero y el malo o hechicero, son también autoridades que intermedian entre la comunidad y los seres míticos. Si bien su opinión tiene fuerza a nivel de Asamblea y de los capitanes, a nivel del sistema jurídico, éstos no toman decisiones ni aplican sanciones, esa labor la dejan a la Asamblea, salvo el caso de brujería, en el que su función es designar al culpable.

Es de destacar que en estas organizaciones tradicionales, la presencia del Estado se refleja en la figura del corregidor, de reciente introducción en la estructura originaria de las comunidades, como resultado de la entrada en vigencia de la Ley de Participación Popular¹⁵. Si bien la corrección se constituye en una instancia a la que los comunarios pueden acudir con la finalidad de resolver sus conflictos, esta actividad

14. Esta palabra es utilizada para hacer referencia a la máxima autoridad natural de la *Marka*, cuyo significado es príncipe supremo.

15. La Ley n.º 1551 de 20 de abril de 1994, de Participación Popular, creó más de 300 municipios en todo el país, haciéndoles copartícipes de un 20% de los recursos tributarios del Estado. Asimismo, reconoció la personería jurídica a las Organizaciones Territoriales de Base (OTBs), y a los Comités de Vigilancia (CV), que se organizan conforme a los usos y costumbres de las comunidades indígenas y campesinas.

demanda costos, además, esta instancia legal oficial que goza del sostén legal es cuestionada en su legitimidad frente a las autoridades originarias. Igualmente, se tiene a la figura del agente cantonal, instancia que depende del municipio y es concebida como un mecanismo de interrelación y medio de captación de recursos para las comunidades. Este cargo está supeditado directamente a las autoridades originarias.

Se debe destacar, también, que los símbolos y valores en el sistema de administración de justicia indígena adquieren una dimensión teleológica en la que se deposita y refleja su esencia. Así, en el municipio de Laja, las autoridades naturales son investidas con el bastón de mando, el chicote, el poncho y el sombrero. La dimensión del bastón y el chicote, así como el color del poncho, reflejan jerarquía dentro de la estructura organizativa.

Por otro lado, para los comunarios de la provincia Tapacará, más allá de la indumentaria de sus autoridades, cobran mayor trascendencia los valores fundamentales sobre los cuales descansa la sociedad. Así, la familia es uno de los pilares básicos de su sociedad, de hecho, para poder adquirir la ciudadanía comunitaria y el reconocimiento de una identidad tanto que comunario, esposo, padre de familia y propietario de una parcela, depende de la conformación de una familia. Por ello, la propiedad sobre la tierra goza de especiales características. Si bien los comunarios gozan de un derecho propietario a título individual sobre sus tierras, la adscripción de cada uno de los propietarios al Sindicato y por lo mismo a la comunidad, implica la vigencia de una endotransmisibilidad, por la que la transmisión de la propiedad de la tierra sólo puede ser efectiva entre los comunarios tapacareños, estando en consecuencia la exotransmisión de la propiedad prohibida.

Similar dimensión axiológica organiza la sociedad izoceña. La unidad del pueblo *Mopeti rami* (ser uno solo), es el valor supremo de la comunidad. Como consecuencia de la precariedad de la vida en el Izozog, exige la práctica de otro valor elemental a sus habitantes, cual es la solidaridad y apoyo mutuo entre los comunarios, ya sea para hacer el trabajo agrícola, la construcción de obras o enfrentar una sequía. En lo referente a la aplicación de la justicia comunitaria, los delitos o conflictos más frecuentes en la comunidad de Laja, a nivel de la *Marka*, se pueden clasificar entre *jach'a jucha*¹⁶ o delitos mayores, el *jisk'a jucha*¹⁷ o delitos menores, y el *taypi jucha* o delitos intermedios, cuyo juzgamiento compete a la autoridad del *Jucha Kamani*¹⁸.

En la comunidad tapacareña, por su parte, establecen conflictos comunitarios. En este nivel ingresan aquellos en los que entra en juego el interés colectivo de la comunidad, los conflictos derivados de la administración de los bienes o propiedades

16. El robo es uno de los delitos graves. Lo que se sanciona es el hecho, no importa el valor del objeto. Asimismo se tiene al aborto, este delito tiene graves connotaciones por sus efectos contraproducentes para la agricultura.

17. Dentro de la categoría de delitos menores se encuentran los problemas intrafamiliares o violencia familiar, las peleas, riñas e insultos, y el pase de linderos por parte del ganado ajeno, que deriva en el daño de los cultivos de otros comunarios.

18. Es el responsable de administrar justicia dentro del *ayllu*.

comunales, así como los conflictos que puedan surgir al interior como al exterior de la comunidad. Por otro lado, se tiene a los conflictos surgidos en el área de lo mágico religioso. El caso de la práctica de la brujería, de los hechizos y maleficios por parte de brujos o *yatiris*, son condenados por la comunidad, pero su tratamiento escapa al derecho ordinario por su carácter sobrenatural.

Por otro lado, el sistema de administración de justicia comunitaria del Izozog cuenta con sus peculiaridades. En el plano jurídico convencional de los conflictos¹⁹, los ilícitos pueden ser de orden civil, penal y familiar. Por el contrario, en el nivel comunitario, los conflictos pueden ser de origen *humano-guaraní*, que abarca los conflictos familiares como las peleas entre esposos, responsabilidad hacia los hijos, y el adulterio. También comprende de conductas contra la propiedad como el robo, el abigeato y otros. En esta categoría abarcan todos los problemas internos al mundo guaraní, recurriéndose, en consecuencia, al sistema tradicional de autoridades y de resolución de conflictos: Capitán de Comunidad, Asamblea Comunal, y Corregidor, salvo que el conflicto sea muy grave se recurre al Capitán Grande y Asamblea General. Asimismo se tiene a los conflictos de origen *humano-karai*, en esta categoría se engloban todos los problemas causados por comunarios no izoceños.

En este nivel se encuentran los problemas agrarios de patronos que quitan el terreno a los comunarios, así como problemas laborales. En estos casos, se recurre al sistema nacional de autoridades judiciales: policía-jueces. Por último se tiene a los problemas de origen sobrenatural, en los que no hay más autoridad para determinar responsabilidades que el *Paye* o curandero. Ahora bien, el *Paye* no es el que aplica la sanción, sino la comunidad. Según el pensamiento izoceño, las plagas, enfermedades y muerte, no siempre son causas naturales, sino el producto de un hechicero al que se debe castigar por sus malas intenciones.

El procesamiento en la justicia comunitaria es de carácter público y en él participa toda la comunidad. En todo caso, determinar la responsabilidad y la aplicación de una sanción debe ser el resultado de un consenso comunitario, no se trata del acuerdo de una minoría. Las decisiones son puestas a conocimiento y validación de la comunidad en su conjunto.

Ahora bien, el procesamiento de un miembro de la comunidad por la comisión de un delito, sea éste grave o leve, en el caso de la comunidad lajeña, implica desarrollar un ritualismo que mezcla lo sobrenatural con influjos de la justicia estatal. Los símbolos y solemnidades no solamente se presentan en cuanto a las autoridades encargadas de llevar adelante la justicia comunitaria, sino también en el proceso comunitario mismo. Así, el juicio no puede desarrollarse de cualquier forma y en cualquier momento, existen determinados días como el jueves o el sábado, que son días del *Illapa* o Dios Rayo. En días de luna llena, es impensable desarrollar un juicio. La reunión para el juzgamiento debe realizarse en el salón de las autoridades originarias, preparado para la

19. Para una valoración detallada de los tipos penales, civiles y familiares véase el Estatuto y Reglamentos de la CABI de 1996.

ocasión²⁰. Durante el juicio se hacen presentes todas las autoridades juntamente con los *Pasarus* o ancianos. El acusado debe comparecer en el altar destinado al efecto, debiendo prestar juramento, está compelido a confesar o negar la acusación²¹.

Por otro lado, en la provincia de Tapacarí, el procedimiento de la justicia tradicional no es único, fijo, ni estricto. Las sanciones tampoco son estables o fijas, todo depende de la naturaleza del conflicto y de las normas quebrantadas. Resolver el conflicto implica exponer el problema y el grado de participación o responsabilidad de los acusados, tomar en consideración el grado de infracción de las normas, para por último, exigir el reconocimiento de culpabilidad del trasgresor, a fin de aplicar una conciliación o transacción mutua.

En el caso de la provincia del Izozog, el procesamiento puede ser de naturaleza profana, que implica la presentación de los afectados frente al capitán de la comunidad. La autoridad escucha a las partes involucradas y a los testigos. El capitán y sus consejeros pueden hablar con el acusado, aconsejándole para que no vuelva a cometer delitos. En caso de gravedad del asunto, el caso es elevado a conocimiento de la Asamblea de los comunarios, quienes asumirán la decisión final. Por otro lado, existe otro procesamiento de naturaleza jurídico-religiosa, que está reservado para procesar aquellos casos relacionados con enfermedades, muertes y plagas causadas por los hechizos de un brujo de la comunidad. El procedimiento es el mismo descrito para el sistema profano, solamente que debido a la naturaleza de los hechos, se prescinde de la presencia del corregidor. En todo caso, el proceso concluye con la determinación de una sanción que, en primer término, busca recapacitar al hechicero, pero si el daño es irreversible, se procede a la expulsión del mismo, por ser considerado un peligro y un mal elemento para la comunidad.

Un patrón general que caracteriza a las tres comunidades indígenas estudiadas radica en el sistema de penas. El tipo de sanción a aplicar varía de acuerdo al grado de la falta, pudiéndose imponer al autor, una sanción moral, trabajos comunales o multas, el resarcimiento de daños, chicotazos, la expulsión de la comunidad o excepcionalmente la pena de muerte²². La pena cumple una finalidad esencialmente resocializadora y preventiva general.

20. En la ceremonia, se encuentran colgados los retratos de Tupak Katari y Bartolina Sisa. Frente a los cuadros se encuentra un altar forrado de color negro sobre el cual se extiende una *tarilla* (pedazo de tela multicolor) conteniendo las sagradas hojas de coca, acompañadas de botellas de alcohol y vino. En la misma tarilla se coloca un pedazo de piedra al que le cayó el rayo, esa roca representa al Dios *Illapa*, asimismo se coloca el cráneo de un antepasado y las cenizas del mismo, no debe faltar la sal para este ritual.

21. Si el acusado miente, según las costumbres, sufrirá la ira de los símbolos de su religiosidad y espiritualidad. Si el infractor miente, sufrirá una descarga eléctrica o la sal le quemará los pies.

22. La reiteración de delitos graves como el robo excepcionalmente habilita la imposición de esta medida radical. Sin embargo, la experiencia general de las comunidades, no han sabido de la aplicación de esta medida en los últimos cincuenta años. Asimismo, en el caso de la violación, generalmente procede la expulsión del infractor, pero si éste regresare, existe la posibilidad de aplicarle una medida más radical, como el linchamiento.

Una vez expuesta la descripción de una pequeña muestra del sistema de administración de justicia consuetudinaria en los principales ámbitos geográficos de Bolivia, es pertinente, ahora, contrastarla con el fenómeno social suscitado en la ciudad de El Alto. En este espacio geográfico que representa una simbiosis entre lo urbano y lo rural, en los últimos cinco años se vino ejecutando una curiosa forma de justicia comunitaria, cuyas consecuencias y características merecen una especial atención a efectos de nuestro estudio.

En general, los barrios alteños se organizan a partir de una noción vecinal que incluye visiones sincréticas de participación social según los códigos urbanos y rurales de los migrantes. En el barrio, se enlazan antiguas relaciones de los lugares de procedencia, parentesco, de vecindad y de trabajo de sus habitantes. Por ello mismo, la ciudad de El Alto no es homogénea, debido a la diversidad de su población que, en su mayoría, es migrante del área rural. Se conoce que las prácticas, costumbres, valores y visiones rurales, tampoco son homogéneas, lo que se ve reflejado en el entramado social alteño y el sincretismo de sus organizaciones. Su organización se ve en las Juntas de Vecinos, que son organizaciones que expresan la necesidad de cohesión en torno a una instancia que represente los intereses y aspiraciones de los pobladores marginales de dicha ciudad. No se puede negar que estas organizaciones nacieron como respuesta a los problemas urbanos, como la demanda de servicios sanitarios básicos, el reconocimiento de sus terrenos, así como la legalidad de sus asentamientos.

A partir de esta constatación, se puede aseverar que los símbolos y valores que rigen a los habitantes de la ciudad de El Alto son disímiles y complejos. Las buenas costumbres, solidaridad, unidad y respeto mutuo serían algunos de valores básicos sobre los cuales descansa su organización. La lucha por mantener sus costumbres y los influjos de la vida urbana desestabiliza la propia población que, en una forma de alienación, adoptan usos y costumbres, antes no compartidos ni concebidos y hasta distorsionados en su dimensión.

Además de carecer de un desarrollo socioeconómico, en los últimos años, los habitantes alteños se han visto envueltos en una alarmante ola de criminalidad. Es común oír de atracos a transeúntes y servicios de transporte público, robo a domicilios, violaciones, homicidios. En este panorama, ante la incapacidad por parte de las autoridades de gobierno para dar soluciones contra la criminalidad, han surgido voces en la sociedad, más concretamente de los barrios y zonas marginales, de hacer justicia por mano propia, de aplicar su propia justicia comunitaria. Empero, esas voces no se quedaron en la simple réplica, pues se han registrado linchamientos contra los presuntos responsables de la comisión de delitos. Son los propios vecinos los que se han organizado y han empezado a amenazar con linchar hasta matar a los delincuentes que se atreven a visitar sus vecindarios.

Lo inaceptable es que bajo el pretexto de aplicar la justicia comunitaria son varios los casos en los que se ha ajusticiado a personas inocentes. Muchos de ellos han sido golpeados, flagelados, e incluso incendiados y ahorcados. A ese tipo de radicalidades no se puede denominar Justicia Comunitaria. Como se ha podido observar, las características del Derecho Consuetudinario Indígena practicadas en las comunidades de Laja,

Tapacarí y el Izozog, no representan esas dimensiones tan arbitrarias y extremas de administrar justicia.

Estos ejemplos no pueden servir para sostener que la justicia consuetudinaria de los pueblos indígenas sea arcaica, salvaje o violadora de los derechos humanos. Estos preconceptos no son más que afirmaciones apresuradas, que reflejan el desconocimiento etnocéntrico de la dimensión de la diversidad social en primer término, y de la vigencia del Derecho Consuetudinario Indígena en segundo término, que, como se vio, es en esencia conciliadora, y en el momento de aplicar una sanción, no busca con ella causar un sufrimiento en la humanidad del acusado, sino más bien reencausarlo, busca el arrepentimiento del infractor. Salvo casos extremos, aplican sanciones drásticas como el destierro, pero muy raras veces se ha registrado la aplicación de medidas tan radicales como la pena de muerte.

V.1. Justicia Comunitaria, realidad de una justicia para ricos y otra para pobres: crónica de ajusticiamientos

Bolivia, en los últimos cinco años, ha experimentado un incremento en la ola de criminalidad. Varios sectores de la sociedad como los periodistas, juristas y policías, entre otros, han identificado a la crisis del sistema de persecución penal como la principal responsable de estos hechos. En efecto y de manera puntual, se ha atacado a la entrada en vigencia de la Ley n.º 1.970 del Código de Procedimiento Penal²³, que, entre otras modificaciones, ha buscado restringir al máximo la situación de detenidos preventivos y sin condena, que, en el pasado, se encontraban reclusos por más de ocho años en muchos casos sin ningún tipo de pronunciamiento sobre su culpabilidad.

Por ello se buscó evitar la retardación de justicia, al establecer mecanismos alternativos al proceso, para la resolución de conflictos. A esta nueva ley procesal se la catalogó de permisiva y benévola con la delincuencia. En su momento, los representantes del Ministerio Público, así como miembros de la Policía Nacional, en su calidad de órganos persecutores de la criminalidad, han sostenido que los índices de criminalidad han ido en alza, debido a las facilidades que otorga la ley con los delincuentes, quienes una vez capturados, son puestos en libertad por los jueces, fomentándose de esta manera que los antisociales continúen delinquiendo.

Esa percepción crítica sobre la ley procesal también ha sido identificada por la sociedad, quienes sintiéndose desamparados y ante la ausencia de seguridad jurídica, han procedido –como se vio– a hacer justicia por mano propia.

23. La Ley n.º 1.970 del Código de Procedimiento Penal entró en vigencia plena el 31 de mayo de 2001. Se caracteriza por desechar el viejo sistema inquisitivo que imperaba en el anterior Código (Decreto Ley n.º 10.426, de 23 de agosto de 1973). Regida por el principio acusatorio, esta ley viene a revolucionar el sistema de administración de justicia a nivel latinoamericano por contar con juicios que se caracterizan por la oralidad, la publicidad y celeridad de las audiencias, teniendo como promedio de duración total de un proceso, entre 3 a 4 años, con una principal característica: la libertad del imputado como regla y la detención como excepción.

Uno de los principales casos que llamó la atención de la sociedad en su conjunto fue el hecho suscitado en fecha 13 de julio de 2003, en la comunidad de Cota Cota de la localidad de Batallas del departamento de La Paz, donde el ex secretario general de esa población Edwin Huampo, junto a otras autoridades comunales, solicitaron al ex sub-prefecto de la provincia Los Andes, autorice vía memorándum la aplicación de la Justicia Comunitaria a los sindicatos Elías Mamani y Valentín Ramos, por ser autores del delito de robo de ganado. Una vez conferida la autorización para la aplicación de la Justicia Comunitaria, los acusados fueron detenidos por los comunarios en la Sede Social, siendo torturados con armas blancas y chicotes, hasta terminar linchándolos. Este hecho de sangre, por demás excesivo, ha sido uno de los casos a partir del cual se ha empezado a cuestionar con mayor intensidad la naturaleza de la justicia tradicional, acusándose la radicalidad de la justicia indígena.

Otro antecedente funesto que terminó por condenar a la Justicia Comunitaria, se dio el día 15 de junio de 2004, cuando el alcalde de la localidad altiplánica de Ayo Ayo, Benjamín Altamirano, fue secuestrado, torturado, asesinado e incendiado por algunos comunarios, acusado de malversar fondos de la participación popular. Fue ese acontecimiento el que puso de relieve la existencia de dos clases de justicia que rigen al interior del Estado boliviano: una, la oficial, casi siempre favorable a los ricos y poderosos, y otra impuesta desde abajo por los más pobres (Erbol, 2004: 3).

Así, los campesinos y comunarios de Ayo Ayo justificaron el linchamiento de su alcalde con los siguientes términos: «Hemos hecho justicia porque el Benjamín Altamirano ha infringido la ley moral de los indígenas aymaras y quechuas, que ordena *no robar, no mentir y no ser holgazán (ama sua, ama llulla, ama kella)*»²⁴.

La furia y las pasiones desmedidas de la sociedad frente a la creciente delincuencia, no pueden ser catalogadas como la aplicación del Derecho Consuetudinario Indígena. La forma en que se ejecutan los ajusticiamientos, en que se infligen castigos y sufrimientos, distan de las características y de la verdadera dimensión de la Justicia Comunitaria. En definitiva, todo lo que implique venganza desmedida no es Justicia Comunitaria, sino los excesos enervados que rayan en el plano de lo que es el delito. Así lo ha entendido el Tribunal constitucional de Bolivia, cuando el 11 de marzo de 2003 se pronunció por primera vez en torno a la Justicia Comunitaria, a través de la Sentencia constitucional (SC) 295/2003. El pronunciamiento por parte del Tribunal surge cuando toma conocimiento del caso suscitado en la comunidad San Juan del Rosario provincia Uyuni del departamento de Potosí, donde una familia fue expulsada por la comunidad (ante la negativa de desarrollar trabajos no remunerados para ésta) en ejercicio de la Justicia Comunitaria. Los perjudicados presentaron un recurso de Amparo constitucional, alegando la violación a sus derechos fundamentales, como ser el derecho a trabajar, a ingresar, permanecer y transitar libremente por el territorio nacional, a la propiedad privada, y a percibir una justa remuneración por su trabajo.

24. Véase las notas periodísticas de la prensa boliviana del mes de junio donde se realiza el seguimiento de los hechos suscitados en el linchamiento del alcalde Altamirano.

Las autoridades recurridas (autoridades naturales), explicaron que la expulsión de los recurrentes se debió a que existe, dentro de la comunidad indígena, la exigencia habitual y moral de realizar trabajos en beneficio del pueblo, y que dicha actividad social no fue acatada por los recurrentes agraviados, siendo su conducta calificada como una falta dentro de la normativa de la comunidad. El Tribunal reconoció la complejidad del asunto, por lo que encomendó la elaboración de un estudio sociocultural, que efectúe un diagnóstico de las costumbres, organización, cultura, justicia, flujo de corrientes migratorias y en general el desenvolvimiento de la comunidad San Juan del Rosario.

Sólo en base a este estudio, el Tribunal pudo dilucidar la causa, tomando en cuenta, «que si bien, se reconoce la importancia de las costumbres socio-culturales, no se debe olvidar que las instituciones sociales de las comunidades campesinas y pueblo indígenas, no existen aisladas, pues forman parte de un contexto social mucho más amplio y complejo» (...) «para no incurrir en el peligro de desconocer el valor y fundamento de las costumbres y culturas ancestrales, o, de vulnerar el orden legal establecido, se debe llegar a un punto de convergencia tal, en el que ambos encuentren convivencia armónica, sin que ninguno avasalle al otro, resguardando en ambos, los derechos colectivos de las comunidades y los derechos fundamentales de las personas» (SC 295/2003 - R).

A partir de este razonamiento el Tribunal exhortó a las autoridades naturales a no desconocer los derechos reclamados como vulnerados en el presente recurso. Por otro lado, concedió la tutela a favor de los recurrentes, pero, a su vez, determinó que los recurridos adecuen de inmediato su conducta a las normas comunitarias. Este tipo de razonamiento es el que se ha visto reflejado en las posteriores líneas jurisprudenciales, que se encuentran plasmadas en las SC 313/2004 - R del 10 de marzo del 2004, SC 1103/2004 - R del 16 de julio del 2004 y SC 1472/2004 - R del 13 de septiembre 2004.

V.2. El Derecho Consuetudinario Indígena en la percepción de los indígenas: balance sobre su funcionamiento y validez

En base a entrevistas²⁵ realizadas en diversos pueblos y comunidades indígenas y campesinas del departamento de La Paz-Bolivia, se pudo evidenciar la existencia de una imagen desalentadora con la que cuentan los dirigentes indígenas en relación a la Justicia Comunitaria, percepción que no es compartida por los comunarios. Las autoridades naturales se quejan de que sus comunarios no siempre acuden ante sus instancias para resolver sus conflictos, o si bien se someten a su jurisdicción, casi siempre derivan el caso para que sea conocido por las autoridades estatales. Una explicación del porqué de este comportamiento es deducible de los resultados de las entrevistas.

25. Véase el resultado de las entrevistas realizadas a comunarios de diversos pueblos y comunidades indígenas campesinas de Bolivia, en E. COCARICO LUCAS (2006).

Se pudo evidenciar que existen preferencias en los comunarios de acudir a una u otra instancia para procesar sus conflictos, según se trate de la naturaleza del delito. Para ello, el grado de coerción de la Justicia Comunitaria es un elemento condicionante de la preferencia o apatía hacia esta instancia. En la mayoría de las veces, eso es un 46% de los casos resueltos, los procesados reciben como pena una sanción de orden moral, sólo un 32% recibe como castigo una sanción material y, por último, un 22% recibe como imposición de pena, una sanción económica. Una llamada de atención al acusado como forma de resolución del conflicto, dada la naturaleza de los hechos denunciados, no siempre puede reflejar satisfacción en el denunciante. A partir de este presupuesto se puede entender que los comunarios prefieran acudir ante las instancias estatales para obtener una mayor respuesta coercitiva a su demanda de justicia.

Otro factor explicativo de la implícita crisis de la Justicia Comunitaria radica en que, del total de casos resueltos en las instancias indígenas, sólo el 62% de las sentencias han sido cumplidas y ejecutadas, frente a un 38% en el que se desató la decisión. La explicación recibida de las autoridades comunarias nos da a entender que se trata de casos en que los condenados, desconformes con la decisión de la autoridad natural, han decidido acudir ante las instancias estatales.

Por otro lado, del total de entrevistados, un 47% ha coincidido en responder que acude ante las instancias de la Justicia Comunitaria por razones de tiempo más que por costumbre, que representa un 25%. Un considerable porcentaje, 18%, aduce las razones económicas como determinantes para preferir a la Justicia Comunitaria frente a la estatal.

Realizando un balance de los resultados, se tiene que los indígenas prefieren a su justicia por razones económicas y la rapidez en la solución de sus asuntos. Por debajo se encuentran la imparcialidad, confianza y confidencialidad, como atributos que hacen merecer preferencia por la Justicia Comunitaria.

La falta de institucionalización, reglamentación y coerción son las principales desventajas que identifican los comunarios como óbice para la plena realización de la Justicia Comunitaria. El carácter moral y la falta de reconocimiento hacia la autoridad natural por parte de las instancias ordinarias y de los propios comunarios, no dejan de restarle eficacia a la plena vigencia del Derecho Consuetudinario Indígena. Aun así, los comunarios perciben que la gente acude más a la Justicia Comunitaria que a la estatal, en una relación porcentual de 53% frente al 34% respectivamente.

Según la opinión de los comunarios, para que la Justicia Comunitaria se establezca plenamente, es necesario que se otorgue mayor poder a las autoridades originarias, y esta medida va apoyada de la necesidad de ser reconocida por el Estado y reglamentar su ejercicio.

En consecuencia, si bien es cierto que la Justicia Comunitaria, en la percepción de los comunarios, cuenta con problemas como la falta de coerción y de ejecución de las sanciones, no menos cierto es que ellos mismo están conscientes de que este problema puede ser resuelto, a partir de una institucionalización más que de una reglamentación del Derecho indígena, que pasa, imprescindiblemente, por reconocer la pluralidad jurídica como consecuencia del reconocimiento de la diversidad etnocultural sin ningún

tipo de limitaciones. Con esta medida debe equipararse al Derecho Consuetudinario Indígena, en un mismo nivel normativo que el Derecho estatal, y promover el respeto hacia las autoridades naturales, como si éstos se tratasen de autoridades oficiales del Estado. Sólo así se podrá cubrir ese déficit en el cumplimiento de las sanciones y devolver a sus miembros la confianza de contar con una justicia igual de válida que la oficial.

VI. CONCLUSIONES

Luego de haber realizado un estudio sobre el tema y observado los alcances e implicancias del reconocimiento de la diversidad cultural y étnica, se recomienda que el Estado Boliviano trabaje en la elaboración de políticas indígenas que busquen concretar el reconocimiento de los derechos diferenciados de los pueblos indígenas. No sirve de nada contar con un reconocimiento a medias, pues ello, nada más contribuye a la exacerbación social que, no solamente empieza de desconfiar de la voluntad política estatal, sino que su falta de seriedad puede socavar de a poco el sistema político, a costa de los intereses colectivos que intentan preservar la unidad del Estado, más allá de una inminente desarticulación.

Es hora de que el Estado y las naciones originarias empiecen a hablar un solo diálogo, es hora de que el Estado comprenda la realidad del otro, que ha convivido en silencio y tolerado por mucho tiempo el desconocimiento de su existencia. Las voces de cambio se han activado y el Estado está llamado a responder, ya no como históricamente lo ha venido haciendo, ha llegado la hora de asumir la verdadera dimensión de lo que es en realidad Bolivia. Para ello no es necesario inventar definiciones o nuevos conceptos, sino simplemente valorar y describir la realidad que refleja la diversidad.

Sólo así se plasmará el respeto hacia la diversidad y se consolidará la integración del Estado con las naciones indígenas, trabajando en la construcción de vías de comunicación entre el Derecho indígena y el Derecho oficial, que no signifique la subordinación de uno hacia el otro, sino, por el contrario, el establecimiento de una coexistencia armónica de múltiples sistemas jurídicos en un mismo ámbito, donde más allá de hablarse de un reconocimiento, se haga referencia al encuentro fraterno de dos historias, verdades y proyecciones de vida, en la que sus miembros comulguen sus ideas y construyan la unidad en la diversidad.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ASSIES, Willem. El constitucionalismo multiétnico en América Latina: El caso de Bolivia. Ponencia XII Congreso Internacional *Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos del Tercer Milenio*. 1ª edición. Chile, XII Congreso Internacional, 2000.
- La situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el contexto latinoamericano. En *Unidos en la diversidad por nuestro derecho al territorio*. 1ª edición. Bolivia: Programa de pueblos indígenas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2000.

- ASSIES, Willem; VAN DER HAR, Gema y HOEKEMA, André. *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. 1ª edición. México: Colegio de Michoacán, 1999.
- BARRAGÁN, Julia. *La pluralidad de los universos culturales y la unidad del Derecho*. En MARTÍN, Gustavo; GARZÓN, Ernesto; ZIMMERLING, Ruth; FAUNDEZ, Héctor y BARRAGÁN, Julia. *Las diversidades culturales en la formación y aplicación del derecho*. 1ª edición. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1993, pp. 141-176.
- CENTRO DE ASESORAMIENTO SOCIAL Y DESARROLLO LEGAL (CASDEL). *Las zonas urbano marginales de La Paz y Cochabamba*. 1ª edición. Bolivia: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997.
- CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD ECONÓMICA Y SOCIAL (CERES). *Los Quechuas de Tapacarí*. 1ª edición. Bolivia: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997.
- CENTRO DE ESTUDIOS JURÍDICOS E INVESTIGACIÓN SOCIAL (CEJIS). *Los Guaraníes del Izozog*. 1ª edición. Bolivia: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997.
- CENTRO DE ORIENTACIÓN Y CAPACITACIÓN WIPHALA. *Plan de desarrollo municipal Provincia de Laja*. 1ª edición. Bolivia: Desarrollo Democrático y Participación Ciudadana, 2003.
- COCARICO LUCAS, Edwin Santiago. *El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: Nuevos desafíos para la democracia en Bolivia. Reconocimiento o concesión restringida del Derecho Consuetudinario Indígena*. Proyecto de Máster de la Universidad de Salamanca, 2006.
- FANON, Frantz. *Interrogating Identity. The Postcolonial Prerogative. The Location for Culture*. 1ª edición. London: Routledge, 1973.
- GACETA OFICIAL DE BOLIVIA. *Constitución Política del Estado*. (Ley n.º 1615 de 6 de febrero de 1995). La Paz, Bolivia: Gaceta Oficial, 1995.
- *Código de Procedimiento Penal Boliviano*. (Ley n.º 1970 de 31 de mayo de 1999). La Paz, Bolivia: Gaceta Oficial, 1999.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. 1ª edición. España: Paidós, 1995.
- MOLINA, Ramiro. *El derecho consuetudinario en Bolivia: Una propuesta de Ley de Reconocimiento de la Justicia Comunitaria*. 1ª edición. Bolivia: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1999.
- *Pluralización del Estado, autonomía y participación indígena en el proceso democrático*. 1ª edición. Bolivia: Ceprolai, 2001.
- NADER, Laura y DUANE, Metzger. *Conflict Resolution in two Mexican Communities*. USA: American Anthropologist, 1963.
- OSSIO, Lorena y RAMÍREZ, Silvina. *Justicia Comunitaria: Análisis Jurídico*. 1ª edición. Bolivia: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1998.
- *Justicia Comunitaria: Propuesta normativa para el reconocimiento de la Justicia Comunitaria*. 1ª edición. Bolivia: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1998.
- RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. 1ª edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.