

La ley del *ayllu*: justicia de acuerdos

Marcelo Fernández Osco¹

El presente artículo rescata los conceptos y elementos más importantes de *La ley del ayllu: práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia en comunidades aymaras*, investigación de Marcelo Fernández auspiciada y publicada por el PIEB.

El análisis de *la ley del ayllu*, en sus categorías de *jach'a* justicia y *jisk'a* justicia, se sustenta en tres estudios de caso en comunidades aymaras del altiplano boliviano: el cantón Sica Sica de la provincia Aroma, y la marka Yaku de la provincia Loayza, del departamento La Paz, y los *ayllus* Laymi-Puraka de la Provincia Bustillo, del departamento Potosí. En ellos la justicia indígena aún goza de gran vitalidad y se ejercita paralelamente al derecho positivo estatal, mediante un enfoque integral y diacrónico o *amuyu*: una visión holística del pasado y del presente expresados en el concepto *ghip nayra*. Se insiste en las continuidades y manejo intertextual de las distintas fórmulas legales prehispánicas, coloniales y republicanas, como un amarro de *chinus* o *qipis*, resaltando sus

transformaciones y la perversidad del *ethos* colonial.

Desde esta perspectiva, las concepciones de justicia, derecho, delito o castigo son rápidamente relacionadas a conceptos como *jucha*, que si bien significa "pecado", también es "deliro/culpa"; *juchachasiña*, "cometer delito"; "persona culpable", *juchani*; "tener culpa", *juchaniña*; "inculpar/achacar", *juchanchaña*; "sentencia", *juchanchäwi*; "culpable, delincuente", *jucharara*; "cometer delito", *juch luraña*; "meterse en llos", *juchikiña*. En efecto, aluden a formas de ejercicio gubernativo con fueros y jurisdicciones propias sustentadas en aquella "conciencia histórica" (Thompson, 1978; Rivera, 1986; Vansina, 1988) anclada en tiempos primigenios de los *chullpas* o *nayra pacha*.

¹ Marcelo Fernández es aymara, sociólogo, con Diplomado Superior en Estudios Andinos (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa-Bolivia) y Maestría en Antropología (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Quito). Docente de Sociología e Historia en la UMSA. Autor de varios trabajos como: *El poder de la palabra. Documento y memoria oral en la resistencia de Waqimarka contra la expansión latifundista (1874-1930)*, inédito, La Paz; *La ley del ayllu. Jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. Fundación PIEB: La Paz, 2000; coautor: *Historia y memoria de la Ch'axwa*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, La Paz, 2001; así como de varios artículos en revistas nacionales e internacionales, y periódicos de la ciudad de La Paz.

ALGUNOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA "JUSTICIA DE ACUERDOS"

Para el periodo prehispánico, la literatura especializada (Garcilaso, Waman Puma, Rostworowski, 1986; Zuidema, 1995; Ziolkowski, 1996) coincide en que el patrón ideológico religioso estructuraba el sistema gubernativo y normativo. Cada autoridad era extensión de determinados dioses, adoptando figuras masculinas o femeninas: Pachamama (madre tierra), *mallquis* (parejas divinas), *wakas* (dioses de parcialidades o familias). Las mujeres ostentaban títulos "honoríficos": "coya", "ñusta", "palla"; gobernaban más que su marido Mango Capac Ynga; toda la ciudad del Cuzco le obedecieron y respetaron en toda su vida; "tenía la ley de su madre" (Waman Puma [1612]1992:121y133). Los derechos se heredaban por complejas regulaciones superpuestas y por transmisión cruzada y paralela.

Cada instancia y categoría social poseía un nivel delegado de justicia para mantener el orden social, político-religioso y jurídico, y el aparato productivo: el *tucuy ricuc* (el que todo lo ve y lo mira todo) era un funcionario pesquisador que controlaba a jueces y a la burocracia estatal; el *taparicoc* estaba encargado de llevar la contabilidad de los depósitos en los *q'ipus*; también estaba el *ichuri* o confesor (De Acosta, 1954:168-169; Silverblatt, 1990:84-85; Ziolkowski, 1996:257-280). La reticencia al trabajo, principalmente de la tierra, era considerada "delito" y se sancionaba en "público" al "holgazán y flojo" (Garcilaso [1605]1970:260), tradición que perduró hasta hoy en día. Según Waman Puma, las tierras estaban categorizadas en 33 sementeras ([1612]1992:897), perviviendo aún tierras de la iglesia, *aynuqas* o *mantas* de tributo, áreas pastorales, entre otras.

La administración de justicia se puede entender mejor partiendo de algunas *iuxas* o *siw sawis*

(adagios jurídicos) actuales: "no seas ladrón", *ama suwalthunhata*; "no seas mentiroso", *ama llulla/q'ari*; "no seas flojo", *ama qilla/jayra*; "no seas asesino", *ama sipix/jiwayiri*; "no seas afeminado", *ama makllalk'iwa*; "no seas adulón", *ama llunku*, cuya transgresión es castigada severamente por atentar a la Ley de los mayores: derechos jurídicos protegidos.

En 1950, el profesor Arias, guiado por crónicas y memoriales de frailes del siglo XVI, concluye que en aquel tiempo se conocía al conjunto de las leyes supremas como *apu intin hynocanaccapa* (*El Diario*, febrero 1950). Éstas estaban grabadas en los dedos de ambas manos, como *q'ipus* o *chinus* recordatorios, o *unañcha*, de las leyes y las sanciones básicas de "buena justicia". En la mano derecha/*kupi ampara*, el dedo del medio recordaba valorar la palabra de los mayores; el anular, controlar la pereza y la flojera; el índice, la mentira; el meñique, sancionar el robo; y el dedo pulgar, las acciones perversas, como el adulterio. En la mano izquierda/*ch'iqa ampara* se hallaban los marcos permisibles: el dedo del medio recordaba valorar y respetar las virtudes del prójimo; el anular, tener formación y oficio; el índice, mantener actitudes recatadas; el meñique, la orientación de las opiniones personales por los saberes de otras personas; y el dedo pulgar, la suscripción de la conducta a la verdad y "mucho justicia" —en palabras de Waman Puma—. La justicia no necesariamente apelaba a la "fuerza de ley, sino de arbitraje" (López, 1985:9), regida por sanciones físicas y morales que afectaban al cosmos en general: desde los sustratos más íntimos de la persona, hasta la dimensión externa de las relaciones sociales. La inocencia o culpabilidad debían ser demostradas mediante el artificio del juramento ante las *pacarinas*, momias de los antepasados, *mallquis* protectores, *huanques* u otros dioses, como primera y última instancia formalizadora de los hechos jurídicos.

Las sanciones pecuniarias eran consideradas formas de fragmentación y negociación de la ley que más bien incitaban a la reincidencia. Era vital la preservación del "mandamiento real (...) por rigurosa que fuese" (Garcilaso [1605]1970:98). Allí radicaba su contundencia y fuerza: el arrepentimiento público del infractor constituía atenuante para la aplicación de las penas.

En su capítulo sobre justicia, Waman Puma describe distintas sanciones para los que cometían grandes delitos: "enemigos", "traidores", "ladrones", "adúlteros", "brujos", "murmuradores", "soberbios", eran sometidos a las "preciones y cárceles de los Yngas" denominadas "Zancay" ([1612]1992:303), hasta su confesión. Inversamente al mundo mestizo actual, ante cualquier falta la élite de la sociedad era drásticamente sancionada bajo la premisa de que justamente ella se constituía en ejemplo de los demás.

En síntesis, el periodo prehispánico se caracterizó por la indiscriminación entre delitos públicos y privados, con preeminencia del derecho penal, pues todos los ámbitos de vida eran considerados bienes jurídicos protegidos penalmente. El interés y los fines colectivos prevalecían sobre los individuales.

LA "LEGISLACIÓN INDIANA Y SUS CLASES": UN CAMINO BLOQUEADO

La conquista española inicia un nuevo tiempo imponiendo la rigidez del catolicismo como una verdad excluyente que simplificaba la compleja realidad existente, lo cual provocó inevitablemente la cultura de violencia, desentendimiento, incompreensión mutua, dominación y racismo. El colonialismo se instituyó como permanente artificio de supresión de derechos de la población india esgrimiendo diversos planes de deslegitimación, como asimilación a animales o alguna subcategoría de seres de extrema

"monstrificación" (Colón, 1982:32; Vespucio, 1986:74-80; Todorov, 1987:44; Amodio, 1993:59-82), hasta convertirlos jurídicamente en "miserables, rústicos y menores" (Muro, 1989; Sarmiento, 1988:175). Se buscaba la "transformación" del indio en un ser dócil y obediente, una praxis de todos los tiempos que aún no acaba.

En este contexto se explica la "legislación indiana y sus clases", el "derecho mestizo" (Muro, 1989:28,41) o la generación de "leyes mezcla", instituidos a través de las repúblicas de indios y de españoles; un efectivo mecanismo de acotamiento y fragmentación de los cuerpos normativos, y el advenimiento de un "mundo al revés", según Waman Puma.

Así, la lógica colonial bloqueó la continuidad de las estructuras políticas y organizativas indígenas, sobreponiendo e implantando instituciones gubernativas como los municipios de indios o el cabildo indígena, a la cabeza de una serie de autoridades inspiradas en modelos españoles: corregidores, alcaldes mayores, regidores y otros funcionarios inferiores que aún perviven. En síntesis, se introdujo la tradición de diferencia entre estructuras gubernativas y judiciales; las autoridades indígenas se circunscribieron al primer ámbito y, al segundo, las españolas.

Si bien durante la Colonia el indio tenía cierto reconocimiento político y jurídico supeditado al poder español, y al menos existía como menor, miserable y rústico, con el advenimiento de la República —conformada por ciudadanos libres, iguales y fraternos—, bajo el amparo del liberalismo insurgente, se dispuso su desaparición de un solo plumazo (Flores, 1952:26). Esto se halla sintetizado en el ciclo rebelde de los caciques-apoderados de fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

Con las reformas de 1874-81, la concepción jurídica del Estado cambia, adoptándose una

ideología formalmente liberal y la imposición y práctica del derecho civil y privado. A partir de este periodo puede comenzarse a hablar de "derecho positivo" y, consecuentemente, de sus conceptos operadores reduccionistas y subyugadores: "derecho consuetudinario", "costumbre jurídica", "usos y costumbres", "costumbre legal indígena", "costumbre originaria", "justicia tradicional", "derecho comunitario indígena", "sistema jurídico vivo", "derecho comunitario andino", "costumbre derivada" (Stavenhagen, 1988; Iturralde, 1990; Tamayo, 1992; Sierra 1999; Balandier, 1993; CEJIS, 1997; Núñez, 1996; Aráoz, 1991, 1995). Una neo tecnología conceptual por donde habrán de fluir añejos fundamentos del racismo colonial, al igual que la recreación de los conceptos "étnico", "multiétnico" y "pluricultural", paradigmas reduccionistas de una ciudadanía de segunda clase subordinada y adscrita, a manera de un invitado de última hora o "minorías culturales" recién llegadas a la "nación" imaginada.

Este espíritu perverso subyace aún en la reforma a la Constitución Política del Estado de 1994, la Ley de Participación Popular y el nuevo Código de Procedimiento Penal, donde el Estado retóricamente introdujo los derechos de la mujer y, de manera ambigua y difuminada, alusiones al indio: "derecho consuetudinario", "usos y costumbres" o "resolución alternativa de conflictos". Se constatan expresas referencias limitativas que predefinen el control y la subordinación del derecho indígena, al manifestar que sus formas de jurisdicción y administración de justicia son válidas "siempre que no sean contrarias a esta Constitución o a las leyes" (Art. 171); una clara "acción de tutela" (Sánchez, 1998:297) similar a los tiempos coloniales, muy lejos de un pluralismo jurídico.

El colonialismo jurídico también se halla reflejado en los pocos estudios de investigación que tratan el asunto desde los conceptos marginales

del derecho positivo (CASDEL, 1994; Espinoza, 1995; Brandt, 1997; Peña, 1998; PROA, 1998; CEJIS, 1997), dejando de lado aspectos conflictivos e incidiendo sólo en intereses estatales, con la clara intención de subordinar el derecho indígena al derecho positivo, con el pretexto de resguardar sus derechos fundamentales y así ejercitar control sobre sus espacios vitales, expresados en el Parlamento Comunal o la Asamblea General o *jach'a* justicia, de donde emanan las máximas sanciones: chicotazos, destierro y, en última instancia, pena de muerte.

Definitivamente, conceptualizar al derecho indígena como "consuetudinario" es una viva forma de neocolonialidad jurídica, que explicita subordinación al derecho positivo. Gran equívoco, por cuanto el derecho indígena se halla estructurado sobre fundamentos morales, sociales y jurídicos.

BASES DEL DERECHO INDÍGENA: SANCIÓN MORAL, SOCIAL Y JURÍDICA

La filosofía del derecho planteada por Bobbio (1997), nos permite visibilizar, críticamente, el paralelismo existente entre el derecho indígena y el estatal. Para Bobbio, la sanción moral responde sólo ante la propia conciencia y no ante los demás, pues ello implicaría comprometer la esfera normativa jurídica. Justamente es lo que sucede en el derecho indígena, donde los insultos, aislamiento de la persona para decisiones comunitarias o la pérdida del honor y el de la familia, por su "sentido práctico", se transforman en sanciones externas y, consecuentemente, jurídicas, porque el individuo encuentra sentido en el colectivo.

En la misma línea, la sanción social es tipificada como "externa", propia de aquellas normas que nacen de la costumbre, urbanidad y, en general, de la vida social. Por emanar de un ente

no institucionalizado, no se guía por reglas precisas, no existe proporcionalidad entre violación de norma y sanción ni se aplica la misma sanción a un mismo delito. En los tres estudios de caso, la Asamblea Comunal actúa como auténtica institución, por lo que sus sanciones son también jurídicas con carácter reforzado.

Finalmente, también a criterio de Bobbio, la sanción jurídica es la única que expresa "máxima eficacia" (1997:112), precisamente en virtud a su institucionalidad.

En nuestra perspectiva, el derecho indígena se rige por principios radicalmente distintos al derecho estatal, tanto en la tipificación de delitos como en los aspectos procedimentales y el objeto último de sanción, con un aparato coactivo estatuido por códigos orales como las *iuxas* (adagios jurídicos), *sáwis* (determinaciones, acuerdos), *sara* (ley), *thakhi* (camino, orden relacionado), *taripaña* (tribunal), *qamachi* (administración de justicia). Estos términos apuntan directamente a un particular concepto de orden práctico-legal normativo, de carácter indicativo y prescriptivo, cuya meta es la reconciliación y no así la sanción misma, como concibe el derecho estatal que se rige por la dialéctica y culpabilidad, inocencia y castigo. Únicamente en esta relación se puede entender que todo acto en contra del interés individual compromete también al tejido de relaciones sociales intra y extrafamiliares. En efecto, nos encontramos ante un sistema jurídico donde la oralidad y la escritura no se contraponen, así como el simbolismo de las deidades, *illas* o *wak'as* se articula con lo normativo. Además de su oralidad, es también silencioso y gestual, ritual y objetivado materialmente.

El derecho indígena se inscribe en una trilogía de fundamentos imperativamente imbricados: sanción moral, sanción social y sanción jurídica, que en sus niveles de justicia mayor y menor presentan eficacia jurídica por voluntad de la Asam-

blea General, como principal órgano soberano del *ayllu* o la *marka*. Esta es una institución jurídica superior, especializada en conocer los "delitos mayores" o *jach'a jucha*, como el robo, asesinato, adulterio u otros; y aplicar la pertinente "sanción mayor" o *jach'a* justicia. Igualmente, instituye el nivel de "justicia menor" o *jisk'a* justicia sujeto al control de las autoridades, como instancias delegadas para la administración de "delitos menores" o *jisk'a jucha*, o resolución de conflictos entre privados.

DESIGUAL COEXISTENCIA DE SISTEMAS JURÍDICOS: SICA SICA, YAKU Y LAYMI-PURAKA

El análisis de los tres estudios de caso aborda, en el presente artículo, las variables explicativas que los estructuran: tierra, poder y administración de justicia, sin explicitar aspectos históricos.

TERRITORIOS PARTIDOS

La tierra y territorio son elementos estructuradores de los aspectos gubernativos y jurídico-normativos indígenas, pues los dominios jurisdiccionales explican su pervivencia y procesos transformativos. La fuerza de la oligarquía terrateniente, colonial y republicana tuvo distintos efectos sobre los *ayllus* y comunidades, pero fue mucho más drástico el implante de las diversas formas de división político-administrativa, principal artífice de dominación colonial y neocolonial que continuamente redujo los complejos espacios territoriales interdigitados de puna y valle, con negativas consecuencias en el campo jurídico. Pese a tal fenómeno, hoy persisten como realidades distintivas en la topografía fragmentada por la fuerza de las relaciones sociales y religiosas.

Sica Sica es el área que más ha sufrido el fe-

nómeno de fraccionamiento. En el periodo prehispánico formaba parte de la nación Qulla, ocupando distintos pisos ecológicos continuos y discontinuos. En la Colonia, pese a la división político-administrativa toledana, mantuvo sus posesiones con algunas variantes, aún como parte de una gran provincia. Durante la República, sus jurisdicciones fueron divididas entre las actuales provincias Inquisivi, Loayza, Villarroel y Aroma, quedando reducida a uno de los once cantones de la primera sección de Aroma. Hoy, pese a ello, mantiene su propio sistema organizativo territorial: Aransaya y Urinsaya, configurado por el mito de los hermanos Jilüta, Taypüta y Sullküta: "lógicas territoriales" (Dory, 2000) que le permiten mantener jurisdicciones en el altiplano como en el valle de la provincia Inquisivi, disponiendo de reducidas *aynuqas*: *ch'iqi* y *siwar aynuqa* o *aynuqas* de papa y cebada; y *ayjaderas* o zonas de pastoreo, circunscritas a los lugares más escabrosos y cumbres de los cerros. Producto del acelerado faccionalismo, gran parte de su población se ve obligada a emigrar a áreas urbanas principalmente o, en su defecto, a fundar nuevos pueblos a lo largo de la carretera La Paz-Oruro, como una estrategia para ahogar las pretensiones cuasi señoriales de los vecinos del pueblo de Sica Sica.

El espíritu del sistema normativo estatal, como la Ley de Reforma Agraria, Ley INRA y Ley de Participación Popular, no ofrece alternativas de expansión o la posesión de dominios territoriales en otras zonas, conllevando inevitablemente a graves problemas de indefinición de linderos entre las comunidades, tanto interna como externamente. Es el caso de Panduro y Lequepampa que, desde hace más de una década, mantienen juicio por la sobreposición de la línea demarcatoria del departamento Oruro; o Callari Alto y Callari Bajo de Qhaxani, que buscan pertenecer a la provincia Loayza por el centralismo

de las políticas municipales de Sica Sica que acaparan los fondos de Participación Popular.

La marka Yaku no se encuentra al margen del fenómeno colonialista. En los periodos prehispánico y colonial era parte de la provincia Sica Sica, abarcando tierras de puna, valladas (Inquisivi), yungas (región cocalera, Cañamina, río Miguillas y Licoma), hasta la altiplanicie (Arcopongo), además de posibles posesiones en el "Campamento" de Cochabamba (Mízque, Chayanta), que les fueron desvinculados y reducidos a sus actuales cinco *ayllus*: Ch'iqa, Qullana, Mik'aya, Chimu y Q'awa, por la histórica imposición de esquemas político-administrativos, acentuada principalmente en el siglo XIX con la formación de aproximadamente dieciséis haciendas en las tierras de pastoreo o *liuxatas*, bajo el vértice de la política exvindicatoria de 1874.

No obstante, en Yaku encontramos un rico programa de administración territorial con aquel prehispánico sentido social de distribución: *purumas* (tierras virgen/áreas semiaccidentadas) habilitadas para desposeídos o "sobrantes"; *sayañas* (dominio familiar intransferible); *jisk'a* y *jach'a aynuqa* (dominio de uso comunitario menor y mayor) de "originarios" y "agregados"; *ayjaderas* (tierras pastoriles); *chikiñas* (tierras para sufragar gastos oficiales), "taza chacara" (Waman Puma, [1612]1992:897) o "jaymas del cacicazgo"; tierras de la iglesia, dimensionadas como "sementeras de la waka o willka", destinadas exclusivamente al sostenimiento material y administrativo de la iglesia: Tata San Juan de Yaku, tutelar mayor que representa a la justicia de los ancestros. También ostentan sus jurisdicciones en el valle, muy al margen de las regulaciones legislativas que no garantizan otras posesiones discontinuas.

El *uraqi laqi* que se realiza en Yaku, el 2 de febrero de cada año, constituye una geopolítica interna de distribución donde se esgrimen distintos paquetes de derechos históricos o "certifi-

caciones" para seguir usufructuando legitimidad sobre la tierra. Principio nada parecido a la propiedad privada con derechos absolutos de la ley estatal, pues su garantía deviene del principio de que "la tierra hace el cargo" principal agencia normativa y de gobierno obligando a permanentes prestaciones de servicios de autoridad y religioso-rituales, diferenciadamente.

Los *ayllus* Laymi-Puraka, como parte de la nación Charka y miembros del ejército inka, poseían dominios en una vasta y extensa franja territorial transversal (Platt, 1990: 68,69; Rivera/THOA, 1992:32). Durante la Colonia, con la aplicación de los programas de reducciones, repartimientos y encomiendas, sus jurisdicciones territoriales fueron fragmentadas, pero aún mantuvieron sus espacios vitales de puna y valle al amparo del paraguas religioso de la "doctrina de indios" (Adrián, 1995:23-26) y a través de los títulos de Composición y Venta; un artificio jurídico que racionalizaba su propia memoria territorial y derechos prehispánicos, convirtiéndose, posteriormente, en el principal instrumento legal de amparo frente a las nuevas normativas exvinculatorias.

En esos documentos coloniales se evidencia terminología que atañe directamente a nociones y visiones de lógicas de ocupación y administración territorial de los *ayllus*: "límites", "mojones", "distrito", "tierras necesarias para ganados y sembreras", "parcialidades Aransaya y Urinsaya", "pueblo de Chayanta (...) de dichos indios laymis y purakas". Igual a la memoria oral: puna o *suní*, valle o *likina*, linderos o *tinis*, *mantas*, *sayañas*, parcelas o *uyus*, *jisk'a* o *juchuy ayllu* (*ayllu* menor), cabildo y, modernamente, "zonas o sectores". Invariablemente, *suní* y *likina* forman una unidad indisoluble, aunque actualmente se encuentran separados entre las provincias Bustillo y Charcas, donde sus derechos propietarios se ostentan bajo moldes de posesión individual; desconexión acen-

tuada con la implantación de los municipios de Uncía, para *suní*, y San Pedro de Buenavista, para *likina*. Internamente, este territorio se halla estructurado en una especie de "piel de titi con manchas": una unidad territorial compartida pero delimitada al mismo tiempo; también se explican a través de la metáfora del cuerpo humano: ojos, manos, pies, conductos nasales.

El sistema de *mantas* (cultivos de papa, cebada y cebada en berza o *s'ult'u*) se halla normado por lógicas centrífugas más que centrípetas. Empero, el influjo de la rigidez político-administrativa del país ha forzado al avance de las fronteras agrícolas y, consiguientemente, a procesos de controversia y situaciones de violencia armada con *ayllus* vecinos, por la sobreposición de lógicas de frontera. Esto se debe a que los modelos estatales predefinen la separación de unidades jurisdiccionales, contrariamente al esquema de interfase integradora de los *ayllus*. Así, los espacios de la actividad ganadera están regulados por una especie de derecho natural supra *ayllu*, por cuyo principio los miembros de diferentes *ayllus* están autorizados para el aprovechamiento de los recursos naturales: agua, leña, arcilla, paja.

En síntesis, en los tres casos el factor territorial predefine las formas de representación de poder y administración de justicia.

FORMAS SOCIO-POLÍTICAS DE PODER

En este acápite se analiza el poder socio-político de las autoridades originarias, su transformación y las arremetidas sufridas en el tiempo, además de su articulación con las terminales estatales, principalmente con el corregimiento y sus configuraciones.

Si el poder político urbano criollo-mestizo, en esencia, está sustentado en el acto despersonalizado del voto ciudadano, por el cálculo de intereses de carácter patriarcal excluyente

y exclusivista; por el modelo de Weber se llega, indefectiblemente, a los "monopolios de los bienes económicos, el control de las ideologías espirituales que utilizan como medio de control social" (1979: 228), muy lejano de un gobierno de "todos para todos". El cambio del gobierno indígena o *jisk'a pachakuti* se basa en el valor intrínseco del consenso entre sus miembros, mediante distintas prestaciones de servicio a la comunidad, en directa correspondencia a aquella norma de que "la tierra hace el cargo" y moduladas por el *thakhi* (camino de los vivos, de las almas/ancestros), material y simbólicamente formalizado por los sustratos del mundo ceremonial: coca, *t'inka* (alcohol) y otras manifestaciones.

Sólo nos referiremos al *jisk'a pachakuti*, porque el *jach'a pachakuti* ha sido sustantivamente cooptado y expropiado por el poder mestizo-criollo, cuya presencia es inintermitente en el ámbito de los *ayllus*. Esto explica, en parte, la pervivencia de autoridades de distinto origen (prehispánico, colonial y republicano): los tres cabildos de la marka Yaku y los segunda mayores de los *ayllus* Laymi-Puraka, inspirados en los alcaldes mayores indios (Muro, 1989:215-232), el sindicato agrario de Sica Sica o los corregimientos.

En Sica Sica el poder sindical es hegemónico, junto a la autoridad política del corregidor y sus auxiliares, configurado por el influjo ideológico del "nacionalismo revolucionario". Este es un sistema de autoridades irónicamente considerado por los sicasiqueños "desnudo" o *q'aralluchsuta*, porque carece de los elementos simbólicos de poder, en tanto que sus limitadas facultades se inscriben en el marco de la propiedad privada, que no siempre reivindicó deudas históricas, anegando el poder de las autoridades originarias cuya ancestral expresión no desapareció.

Así, el *jilaqata* o "tata mallku" pervive inserto en la estructura sindical bajo la figura formal de "secretario de justicia", conservando sus funda-

mentales simbologías de autoridad y justicia. Es elegido mediante una mezcla entre votación, al estilo urbano-occidental, y *thakhi* comunal. Siendo el único que ejerce el cargo junto a su esposa, manifiestan el poder e identidad de la larga historia, a diferencia del secretario general, que en parte expresa la perversa cultura patriarcal oscureciendo el papel de la mujer en la escena pública. Ambos son posesionados con mucha solemnidad ceremonial, guiados por un "pasado" en el despacho o *kawiltu uta*, de donde emergen con legitimidad gubernativa y facultades jurídicas. Las demás secretarías sólo son órganos de autoridad circunstanciales, de carácter supletorio y sin poder de decisión.

El sindicalismo acentuó el proceso de faccionalismo, creando alrededor de setenta sindicatos y, consiguientemente, igual número de jurisdicciones. Tal fenómeno es interpretado de diversa manera. Ticona *et al.* (1995) lo analizan bajo los moldes de sociedades fragmentarias destinadas a eminentes faccionalismos. En nuestra lectura es algo más complejo: un medio más que un fin mismo; parte de una amplia estrategia político-ideológica de liberación, pues todo apunta al cercenamiento de las rancias expresiones de poder, comenzando, en este caso, por los mestizos de pueblo. Únicamente en este marco se puede explicar la existencia de igual cantidad de cantones y corregimientos en la primera sección: siendo extensión formal del poder político estatal, en la práctica constituyen estrategias comunales de recuperación de espacios.

El sindicato y los corregimientos, más que colonización jurídica y política, representan también vías de descolonización de los espacios gubernativos, aunque no plenamente. Siendo principales ámbitos de intersección Estado-comunidad, con la Ley de Participación Popular, los municipios intentan autoatribuirse ese papel.

En la marka Yaku, las relaciones de poder se

encuentran estructuradas en la misma dimensión que su compleja geopolítica interna, sobre cuya base fueron formándose las categorías sociales: los originarios constituyen la élite y el principal círculo socio-político; los agregados/*jisk'a urijinaryu* (pequeños originarios) forman un cuerpo intermedio de amplia base social; finalmente, los sobrantes se caracterizan por ocupar las tierras marginales, pero no son excluidos del poder político, menos de los cargos no obligatorios.

Bajo la soberanía de la asamblea general, máxima expresión de poder institucionalizado de la marka, las autoridades están estructuradas en dos categorías de cargos: obligatorios y no obligatorios.

Los cargos obligatorios, compuestos por los genéricamente llamados "mandones" o "ponchosos", se dividen a su vez en las siguientes subcategorías:

Los *kimsa kawiltu*/tres cabildos encarnan el cabildo colonial del municipio español, conformado por el alcalde ordinario, alcalde mayor y regidor, junto a sus respectivas esposas. En sus orígenes sólo tenían atribuciones judiciales pero con el pasar del tiempo se ampliaron a espacios políticos erosionando sus atribuciones jurídicas y subordinándose a la autoridad del corregidor, proceso acentuado con el auge del sindicalismo. En los años ochenta fueron sistemáticamente estigmatizados de "atrasados", más por encarnar y poseer distintos saberes o *jach'a chuyma aruni* y prácticas históricas de la marka. Por consiguiente, se sobrepusieron y actualmente siguen perfilándose como un poder prominente cuya función es vigilar y administrar el territorio de los originarios, aunque no exclusivamente.

Otro grupo son los *malkkus* de *ayllu* o *jilaqatas*. También asumen su cargo en pareja, *chachawarmi*: *tata* y *mama malkku*/padre y madre del *ayllu*, con atribuciones políticas, administrativas y jurídicas en los cinco *ayllus*. Orgánicamente

responden al *jach'a kawiltu*, liderizado por los *kimsa kawiltu*. Expresan horizontes del poder gubernativo prehispánico y son elegidos entre los originarios según el *thakhi*.

Los alcaldes de campo *tata justicias* constituyen la última categoría de los *ponchosos*; primer nivel en la escalera de cargos autoridad, que también se ejerce en pareja. Para los sobrantes, el cumplimiento de este cargo significa su automático status de "pasados", a diferencia de los demás, que deben permanecer en el *thakhi*, según normas internas. Sintetizan múltiples horizontes históricos, pues sus funciones de cuidado de la tierra fueron institucionalizadas antes y después de la conquista; hoy, son responsables mayores del cuidado de las *jisk'a aynuqas* (*aynuqas* secundarias), ubicadas en los márgenes de las *jach'a aynuqas* y en fronteras de los *ayllus*, junto a los espacios pastoriles. Su especialización se explica en que en estos espacios territoriales se yuxtaponen intereses colectivos e individuales.

En general, el rico patrimonio simbólico y ritual que caracteriza a las tres instancias de *ponchosos* les permite conjugar poderes místicos y sobrenaturales —más que simples identificadores externos de autoridad— y les otorga inmunidad jurídica, constituyendo ambos su fuente de poder. El poder coactivo, disuasivo e integrador de la ley comunaria, manifestados en el poncho, chalina, *awayu*, chicore, la *Santa Wara*/bastón de mando, *kawu*/bastón, coca, *tari*, *chuspa*, alcohol, libro de actas, se encuentran dimensionados por el mismo principio ceremonial.

Los "cargos no obligatorios" son todos aquellos inspirados y ejercitados bajo control estatal: corregimientos, sindicato agrario, juzgados de mínima cuantía, entre los más importantes; una especie de funciones de "heterogeneidad multitemporal" (García, 1989:15) o espacios de interfase y negociación entre la marka y el Estado. El cargo de corregidor, tras un largo proceso de

forcejeo político, hoy se encuentra subsumido en la lógica organizativa de la *marka*, pues sus funciones fueron reconceptualizadas al esquema del antiguo cacique gobernador, con preeminentes atribuciones políticas, administrativas y jurídicas; máxima autoridad en la *marka*. En ocasiones, el cumplimiento de estos cargos también se utiliza como una forma de sanción para quienes exceden los marcos sociales y éticos permisibles: "a más servicios de autoridad, mayores son los gastos".

Sintetizando, podemos señalar que la actual estructura de autoridades de la *marka* Yaku nos muestra una compleja combinación de formaciones sociales, fueros y jurisdicciones históricas; uno de los mayores practicantes de *performances* de autonomía y autogobierno.

Distinta estructura gubernativa poseen los *ayllus* Laymi-Puraka, con fuerte predominio ideológico originario. La asamblea general o cabildo se asume como una "maquinaria política", en términos de Weber; una institución de control social y jurídico-político, que garantiza un gobierno "de todos para todos". Incluso el corregidor debe ajustarse al *puzzle* del *ayllu*. En tal sentido, poderes civilizadores como el sindicato y, actualmente, el municipio, no llegan a cuadrar con los intereses de los *ayllus*, por ser extensión política y social hegemonizada por los "civilizados" y "modernos" vecinos/ciudadanos de la "ciudad" de Uncía. Nada sorprendente pues son el *continuum* de visiones ideológicas simplificadas y prácticas oligárquicas patriarcales.

Su estructura socio-política funciona de forma dual, encabezada por dos segunda mayores o *jacha mallkus*, secundados por alcaldes comunales o *jisk'a mallkus*, seguidos de variable cantidad de *jilangus* con jurisdicción en los distintos cabildos/subayllus menores; y, finalmente, por los *qhawasiris* especializados en administrar la producción agrícola (uno por cada tipo de cultivo) y controlar las zonas pastoriles.

El corregidor y sus auxiliares funcionan como un poder articulador *ayllu*-Estado, pues ejecutan las políticas públicas y refuerzan la administración de justicia.

Frente a la idea de la mujer/esposa con limitada o ninguna competencia político-jurídica real, nos basta analizar su capacidad productiva textil y pastoril para sostener que tiene igual status que el varón. Así, al confeccionar los principales símbolos de poder (ponchos, *awayus*, *taris*), exclusivo dominio de la mujer desde tiempos antiguos, mediante su ceremonial labor, materializa el halo protector omnipotente con el que cuentan, además de sedimentar gráficamente la historia en los textiles, confirmando aquella visión de Waman Puma, de "armas propias" o "armas reales del reino" ([1612]1992:79). Entonces, el poncho es el epítome del poder femenino sobre el cuerpo del varón, como cubriéndolo con la Pachamama. Y, con la actividad pastoril, junto a los niños, establecen lógicas de jurisdicción y frontera territorial desde ópticas sociales y religiosas y no geográficas: integradoras más que desintegradoras.

Con la yuxtaposición de fronteras de la división político-administrativa estatal, las jurisdicciones territoriales se encuentran cada vez en mayor situación de ambigüedad, originando diversas formas de conflicto tanto armado como simbólico. Clara muestra es la reciente guerra entre laymi-purakas y qaqachakas, producto de esa intersección forzada, siendo la manifestación más brutal de las consabidas exégesis neocoloniales, por cuyo efecto *boomerang* pareciera un conflicto exclusivo entre *ayllus*.

En rigor, las fiestas, la coca, la *tinka*, también son tecnologías internas reafirmantes del poder de las autoridades o las expresiones más claras de autonomía. Ello nos conduce a sostener que existen sistemas gubernativos, territoriales y jurídicos diferenciados respecto al Estado.

ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA

Nominativos de poder como: *tata jilaqatal/mama i'alla*, *tata justicial/mama justicia*, *awatiri*, *jiliri awki/jiliri mama*, *jach'a mallku*, *jisk'a mallku/mama mallku*, *jilangu/mama jilangu*, en suma *awki-tayka* (buenos padres), efectivizan espacios autónomos de juricidad, donde la persona, familia o comunidad se halla indisolublemente ligada a valores cosmovisionales como fines y no como medios. De ahí el paralelismo y coexistencia entre sistemas jurídicos.

En esta autonomía se explican la *jach'a* justicia y *jisk'a* justicia, cuyas jurisdicciones y límites están determinados por las motivaciones e implicancias sociales. Es decir, según vulneren los intereses en ámbitos extrafamiliares/públicos o intrafamiliares/privados se tipificarán como *jach'a jucha* o *jisk'a jucha*. En un supuesto caso de robo, para el infractor puede representar *jach'a jucha*, y para su familia *jisk'a jucha*, o viceversa; pero para ambos, invariablemente, significa un *llakil* pena, porque supone la interrupción del flujo de energías o relaciones sociales que obliga necesariamente a la reparación del daño tanto de la conciencia del infractor como de la colectividad. Para prevenir, existe una compleja gama de aforismos o axiomas jurídicos como los *siw sawis*, sustratos casuísticos integradores más que disociadores.

Los estudios de caso muestran mayor riqueza y complejidad de acuerdo a su relación o interferencia con las formas jurídicas estatales.

En Sica Sica, pese a su fragmentada estructura jurisdiccional, pervive el espíritu justiciero indígena que generalmente opera al margen de las autoridades ancladas en el pueblo regidas por criterios estatales: derecho penal y civil principalmente. No es controversial y forma parte de sus procedimientos judiciales que en algunos casos, especialmente penales, son derivados a instancias estatales, lo cual no significa el dominio de la jus-

ticia estatal, sino sólo otra forma de efectivizar las sanciones, aunque no plenamente, pues pierden tanto el demandante como el demandado dadas las implicancias burocráticas y económicas que la caracterizan. Pero el *llaki* no desaparece, ya que los casos quedan en suspenso sin haber culminado con la sentencia correspondiente. De ahí el carácter conflictivo de la sociedad sicasiqueña, producto de la coexistencia inarmónica entre dos sistemas jurídicos disímiles que obstaculizan ostensiblemente el amarre de los conflictos.

Los conflictos relacionados con la tierra, tipificados según su magnitud como *jisk'a* o *jach'a jucha* —como el daño a los cultivos causado por animales o por personas—, son jurisdicción general del sindicato agrario donde es substancial el accionar del *jilaqata* o *tata* justicia. Las sanciones mayormente consisten en multas pecuniarias preestablecidas por la Asamblea General o suscripción de actas de buena conducta, que suponen diversas formas de sanción y el encierro en el corral de daños para los animales “dañosos”.

Los conflictos intrafamiliares, sobre todo entre recién casados, son directa jurisdicción de los padrinos, quienes se constituyen en instancias delegadas que operan según principios jurídicos propios, como el *ghananchawil* esclarecimiento: artificio jurídico para establecer soluciones y sus respectivas sanciones morales o físicas.

Resultado de la desigual coexistencia de sistemas jurídicos es la drástica erosión de las esferas de la *jach'a* justicia; sin embargo, se insiste por el control sobre todo de delitos reincidentes como el robo, adulterio y *laykiriyu* brujería, administrándose los clandestinamente con drásticas sanciones. De no esclarecerse los delitos, existir ambigüedad en su autoría y falta de evidencias materiales de culpabilidad, o para prevenir reincidencias, directamente se los somete al espacio ceremonial del derecho, con la participación del *yatiri*, el “juramento susjatorio” y la coca.

Sica Sica ostensiblemente muestra un bloqueo entre las normas comunales y estatales como predefiniendo la disolución de la comunidad. Aquel perverso proceso exvinculatorio de tinte liberal no termina de expoliar a las comunidades indígenas ahora presentando la justicia estatal desprovista de coacción jurídica, y difuminando normas propias con la yuxtaposición de instituciones ineficaces que dejan vacíos muchos espacios jurisdiccionales.

En Yaku, la *jisk'a justicia*, que comprende delitos entre particulares: riñas, peleas, robos entre otros, tipificados como *jisk'a jucha* y *jach'a jucha*, según sus implicancias en el colectivo, es directa competencia de las autoridades originarias y políticas quienes actúan en cadena con la intervención de testigos de cargo y de descargo, siguiendo procedimientos abreviados por actas de: "denuncia", "declaración indagatoria" y "compromiso". Su fin es la rehabilitación y reintegración de los infractores en la comunidad, no precisamente su penalización, para disipar el *llaki* del infractor como de los afectados. El corregidor funge como máxima instancia de apelación, lo que no limita recurrir a otros niveles estatales como formas auxiliares de justicia. Los padrinos, autoridades familiares, constituyen efectivas instancias de resolución de conflictos matrimoniales; buscan el "abuenamiento", regidos por el principio de la oralidad, pues no existe señales escriturales y su contundencia radica en la sanción ético-moral.

La *jach'a* justicia es practicada públicamente. Comprende aquellas transgresiones y agresiones al interés y bienestar comunal: remoción de linderos interayllus, robo, abigeato, incesto, adulterio, violación a menores de edad, asesinatos, entre otros. Es directa competencia del parlamento comunal o asamblea general: instancia legítima con poder coactivo, cuyas autoridades tienen responsabilidades limitadas, y se constituyen en

viabilizadores o ejecutores de la voluntad comunitaria. Su dictamen sancionatorio, que también diferencia entre *jach'a* y *jisk'a jucha*, se realiza previa valoración de antecedentes, predisposición de reconocer la falta y compromiso de no reincidir, aplicando chicotazos según medidas de peso (pasada de manos, arroba o quintal), multas, expropiación de tierras, destierro o pena de muerte. Esta última está siendo sustituida por elevados montos de dinero, y en caso extremo de aplicarse, son los mismos padres o parientes más allegados al infractor los encargados de su ejecución, según aquella norma relacional de que la acción delictiva también compromete al entorno familiar. Cuando no existen testigos de cargo y de descargo, el caso se somete al mundo ritual del derecho, donde toma tintes sagrados en búsqueda de la verdad; se define la autoría del delito, con la explícita participación del *yatiri*, en directa colaboración con las almas concentradas en la iglesia, el juramento ante la *Santa Wara* y otros íconos sagrados de la religión católica.

El mundo ritual-religioso y festivo constituyen esferas estructurantes de sus prácticas jurídicas, pues las transgresiones, independientemente de su dimensión, comprometen al mundo sobrenatural. Es otra forma de autonomía dado que a Yaku las expresiones del derecho estatal no llegan con la misma perversidad que a Sica Sica, y se integran orgánicamente en más ámbitos. Prueba clara son las actas, la participación del Corregidor, las sanciones monetizadas, que explicitan un espacio jurídico indígena de hecho.

En los *ayllus* Laymi-Puraka, igual que en Yaku, la asamblea comunal ejerce directamente sobre la *jach'a* justicia y delega la *jisk'a* justicia a los distintos órganos de autoridad. Es característico el procedimiento sumario cuyo fin es la conciliación y el arbitraje, que definen el carácter de una justicia de acuerdos; las apelaciones van en orden ascendente, lo cual no significa verticalismo sino

organicidad. La práctica de los rituales de juramento más que jurídicas “ceremonias conmemorativas” (García, 1990:155), son controladores sociales y jurídicos de conductas desviadas; es decir, permiten ordenar las continuidades entre pasado y presente, entre lo propio y lo estatal.

Los *jisk'a jucha* delitos menores, competencia de las instancias delegadas de autoridad, comprenden los conflictos entre particulares: separación y asistencia familiar, problemas de tierras y linderos intra-*ayllu*, daños de animales a las *mantas*, lesiones, insultos, injurias y calumnias, deudas, conflictos por prestación de servicios, entre otros. Son resueltos con la aplicación de sanciones morales, sociales y económicas, suscritas en “actas de entendimiento” que fungen como candados de seguridad jurídicos, perfeccionados por un conjunto de solemnidades como la *ch'alla* con *tinka* y coca; una forma de amarrar el conflicto y reestablecer las relaciones sociales. No se excluye el uso de sanciones típicamente estatales como los arrestos por un tiempo determinado o los trabajos de bien público que han sido redefinidos a su propia lógica con un sentido práctico convalidando sanciones. Pero los conflictos exclusivamente intrafamiliares son resueltos por los *jacha* y *jisk'a parinu*, como autoridades legítimas que actúan en directa sujeción a principios morales.

Como *jacha jucha* delitos mayores, exclusivo dominio de la asamblea comunal, son tipificadas aquellas faltas que ponen en riesgo el bienestar y equilibrio social del colectivo: robo, abigeato, despojo de tierras, incesto, estupro, violación, brujería, entre los más importantes, o cualquier contravención reincidente.

Para los casos de mentiras, flojera y maldad, sin explícita pena material, se aplica la máxima sanción moral extensiva a sus familiares —bien jurídico muy protegido por el *ayllu*, pues refleja la cara de la comunidad—, como la *qumiñal*

quebranto o erosión del honor de la casta familiar.

Existe total intolerancia contra delitos como el robo, *suya*, cuyos casos son sometidos a un complejo procedimiento, donde desempeña un importante y hasta decisivo papel el juramento ante una “mesa”, que supone la presencia del tribunal de los ancestros y al cual el infractor debe someterse despojado de cualquier prenda de vestir, sobre sal; como despojado de cualquier inmunidad, prerrogativa o fuero para su respectivo enjuiciamiento. Así se determinan drásticas sanciones: chicotazos, elevadas multas en especie, confiscación de tierras/ganado, destierro, y en casos extremos, pena de muerte. Esta última y máxima sanción no puede por norma aplicarse ante un primer acto delictivo, sino mínimamente tras la tercera falta o sucesiva reincidencia; siendo los familiares directos responsables de ejecutar la pena, “previamente hay que velarlo en vida, haciéndole comer y beber”, como simbolizando “que su alma se vaya al otro mundo sin hambre ni sed y no cometa más delitos”.

Por su parte, el conflicto o guerra entre los *ayllus* Laymi-Puraka y Qaqachaka puede ser entendido desde varias dimensiones: un procedimiento judicial donde la fuerza se encuentra al servicio del derecho (cfr. Bobbio, 1992:52) para sancionar robos o abigeatos; o resistencia ante amenazas de implante del sistema jurídico estatal, mediante la Ley de Participación Popular, como una forma de lograr mayor (i)legitimidad estatal, pues históricamente las reformas legislativas han provocado distintas formas de violencia por sus trasfondos de expropiación y acotamiento de los derechos indígenas.

Definitivamente, Laymi-Puraka refleja las expresiones jurídicas más acabadas y completas del derecho indígena cubierto por el halo simbólico ritual; así como rechazo y fuerte resistencia a las perversas normativas estatales.

CONCLUSIONES

El sistema jurídico indígena es mucho más complejo de lo que parece, considerando que sintetiza horizontes normativos prehispánicos, coloniales y republicanos, además de que conserva fueros y jurisdicciones de autonomía y autogobierno. Ha sido posible entenderlo integral y críticamente mediante el *qhip nayra*, una suerte de epistemología aymara que nos permitió deconstruir saberes jurídicos dominantes en un contexto de colonialismo interno. En esta perspectiva, los estudios de caso transparentan objetivamente su estado jurídico, difícilmente perceptible desde posturas monológicas y solipsistas como las de la escasa literatura o de dispersas fuentes documentales.

Queda claro, pese al influjo del colonialismo jurídico, que la práctica de la *jach'a* justicia y *jisk'a* justicia aún goza de gran vitalidad en las comunidades aymaras, conservando un corpus de *siw sawis* —especie de aforismos/fórmulas que sintetizan normativas con eficacia jurídica moral y material— estructurados en prototipos de experiencias vividas.

Indudablemente, con la yuxtaposición del derecho indiano se implantó la tradición del informalismo jurídico, el desgobierno y el despotismo —descritos por Waman Puma como “mundo al revés”—, además de la perversa tradición machista-patriarcal que históricamente ha venido oscureciendo los ámbitos jurídicos y políticos de la mujer.

Analizando diacrónicamente, con la adopción de la ideología liberal de 1874-81, se constata la transformación jurídica del Estado boliviano. Es cuando se impone, efectivamente, el derecho positivo como modelo dominante y, consiguientemente, se abre paso a terminologías jurídicas subalternizadoras como “derecho consuetudinario” o, alternativamente, “justicia tradicional”, “costumbre jurídica”, “usos y costum-

bres”, “costumbre legal indígena”, “costumbre originaria”, “derecho comunitario indígena”, “sistema jurídico vivo”, “derecho comunitario andino”, “costumbre derivada”, entre otros, con el claro propósito de reducir los espacios jurídicos indígenas al ejercicio gubernativo y judicial de mínima cuantía. No es nada sorprendente que el Estado criollo-mestizo todavía opere bajo filtros de percepción colonial, con aquella idea de que el indio aún se encuentra en etapa de niñez, incapaz de autogobernarse y que todavía requiere tutela patriarcal. Igualmente, términos como “etnia” o “cultura” son expresiones conscientes que reducen los conceptos de “pueblos” indígenas u originarios a “pueblocitos”, como otra forma de negar autonomías de derecho, si bien no de hecho. Frente a tal panorama, es cada vez más imperiosa la necesidad de repensar críticamente y desde diferentes perspectivas el actual estado de deterioro de la noción y aplicación de la justicia en ámbitos estatales e indígenas.

Se tiene demostrado que los sustratos jurídicos del derecho indígena operan con “eficacia reforzada” (Bobbio, 1997:112), sustentada en la trilogía ético-moral, social y jurídica, cuya meta es la conciliación y reintegración social de los infractores más que su penalización.

Tanto la *jisk'a* justicia como la *jach'a* justicia están configuradas por el mundo ceremonial de lo jurídico; precisamente esa característica predefine la indisoluble unidad entre derecho y justicia, como también permite legitimidad y contundencia en la resolución de conflictos.

Producto de nuestra investigación sostenemos que la Ley indígena se regula por concepciones opuestas a las estatales, normadas con responsabilidad selectiva de la ley, en directa correspondencia a explícitas formas de propiedad privada e individualismo. Ejemplificando, la justicia indígena pena drásticamente delitos como el robo,

independientemente de su dimensión, porque atenta contra el bienestar público; la sanción alcanza tanto al infractor como a su parentela, mediante distintas categorías de penas como los chicotazos, multas, trabajos comunales, y hasta la pena capital en casos extremos de reincidencia/persistencia de acciones antijurídicas.

Finalmente, cabe reiterar que el mundo ceremonial se manifiesta en todas las esferas y ámbitos jurídicos como en las "actas", donde se distingue la aplicación de "sentencias suspendidas", en forma de multas con montos bastante elevados, como un mecanismo para controlar la reincidencia a manera de "candados jurídico-sociales".

BIBLIOGRAFÍA

Adrián, Mónica

1995 "Reformas borbónicas y políticas locales. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII". En: *Revista de historia del derecho* 23. IID: Buenos Aires.

Amodio, Emanuele

1993 *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen americana en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Abya-Yala.

Aróez Velasco, Raúl

1991 *Temas jurídicos andinos. Hacia una antropología jurídica*. Serie "Marca" 8. Oruro: CEDIPAS.
1995 *El pasanaku*. Oruro: CEDIPAS.

Balandier, Georges

1993 *El desorden: La teoría del caos en las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: GEDISA.

Bobbio, Norberto

1992 *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: GEDISA.
1997 *Teoría general del derecho*. Bogotá: TEMIS.

Brandt, Hans-Jürgen

1987 *Justicia popular: nativos campesinos*. Lima: FFN.

CASDEL

1994 *Rodeo Chico. Una expresión de pluralismo jurídico*. Cochabamba: CASDEL.

Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS)

1997 *Justicia tradicional en el Izozog (Provincia Cordillera-Santa Cruz)*. Ministerio de Justicia de Bolivia/Proyecto de Reforma Judicial 2705-BO: Santa Cruz.

Centro de Servicios Integrados para el Desarrollo Urbano (PROA)

1997 *Justicia tradicional (comunitaria) Ref. O13*. La Paz: Ministerio de Justicia.

Colón, Cristóbal

1982 "Diario 11 de octubre a 11 de diciembre". En: Varela, Consuelo (comp.). *Cristóbal Colón, textos y documentos completos*. Madrid.

Constitución Política del Estado

1994 Ley N° 1586 del 2 de agosto.

De Acosta, José

1954 *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid:Atlas.

Dory, Daniel et al.

2000 *Lógicas territoriales y políticas públicas. Las condiciones de gobernabilidad democrática en Cochabamba*. La Paz: PIEB/SINERGIA.

El Diario

1950. 11 de febrero.

Espinoza Armata, Nicanor

1995 *Derecho consuetudinario de los ayllus del Norte de Potosí*. Departamento de Gaceta. Sucre: Biblioteca y Publicaciones de la Corte Suprema de Justicia.

Fernández Osco, Marcelo

2000 *La ley del ayllu: práctica de jacha justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB/SINERGIA.

- Flores Moncayo, José
1952 *Legislación boliviana del indio*. La Paz: IIB.
Gaceta Oficial de Bolivia
2000 *Ley de Unidades Político-Administrativas*. La Paz.
- García Canclini, Néstor
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Garcilaso de La Vega "El Inka"
[1605]1970 *Historia General del Perú*. 3 tomos. Lima: Universo.
- Iturralde, Diego
1990 "Movimientos indios, costumbre jurídica y usos de la Ley". En: Stavenhagen, Rodolfo (comp.). *El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: IDH-III.
- Ley de Participación Popular
1994 *Ley de Participación Popular*.
- López Beltrán, Clara
1985 "La justicia en el Imperio incaico". En: *Historia y Cultura* 8. La Paz.
- Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, Secretaría Nacional de Participación Popular
1995 *Ley de Participación Popular*. La Paz.
- Muro Orejón, Antonio
1989 *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*. México: Porrúa.
- Núñez, Germán
1996 *Derecho y comunidades campesinas en el Perú*. CERA. Cusco: Bartolomé de las Casas.
- Platt, Tristan
1990 "La experiencia andina de liberalismo boliviano entre 1825 y 1900: raíces de la rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX". En: Stern, Steve J. (comp.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes siglos XVIII al XX*. Lima: IEP.
- Peña Jumpa, Antonio
1998 *La justicia comunal en los Andes del Perú: el caso de Calabuyo*. Lima: PUCP.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
1986 "La Historia Oral: ¿Más allá de la lógica instrumental?". En: *Historia Oral* 1. La Paz.
- Rivera Silvia y equipo THOA
1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.
- Rostworowski de Díez Canseco, María.
1986 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
- Sánchez Botero, Esther
1998 *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales y Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales y Políticas "Gerardo Molina". Bogotá: UNC.
- Sarmiento Donate, Alberto
1988 *De las Leyes de Indias (Antología de la Recopilación de 1681)*. México: SEP.
- Sierra, María Teresa
1990 "Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena". En: Rodolfo Stavenhagen *et al.* (comps.). *Entre la ley y la costumbre*. México: INI-IIDH.
- Silverblatt, Irene
1990 *Luma, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas".
- Stavenhagen, Rodolfo
1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: Colegio de México/IIDH.
- Tamayo Flores, Ana María
1992 *Derecho en los Andes*. Lima: CEPAR.
- Thompson, Paul
1978 *The Voice of the Past. Oral History*. Oxford/New York: Oxford University Press.