



Universidad Católica Boliviana "San Pablo"
Unidad Académica Regional La Paz
Instituto para la Democracia (IpD)



Senderos del Conflicto

Aproximaciones a la noción de conflicto como construcción cultural

Ramiro Molina Barrios
Juan Pablo Neri
Wilber Tejerina

Análisis de la terminología aymara y quechua:
Felix Layme Pairumani

Serie: Investigaciones N° 1

Senderos del conflicto

Aproximaciones a la noción de conflicto como construcción cultural

ARamiro Molina Barrios

Juan Pablo Neri

Wilber Tejerina

Análisis de la terminología aymara y quechua:

Felix Layme Pairumani

Serie: Investigaciones N° 1

Senderos del conflicto

Aproximaciones a la noción de conflicto como construcción cultural

Coordinador:	Ramiro Molina Barrios
Responsable operativo:	Wilbert Tejerina
Investigadores de campo:	Rubén Huayllani (Salinas de Garci Mendoza) Benjo Alconz (Karanga) Corina Yáñez (Mizque)
Elaboración de contenidos:	Juan Pablo Neri Pereyra Ramiro Molina Barrios Wilber Tejerina Cisneros

Análisis de la terminología del conflicto
en aymara y quechua recogida en las entrevistas: Felix Layme Pairumani

Instituto para la Democracia (IpD)
Universidad Católica Boliviana “San Pablo”
Av. 14 de Septiembre, Esq. Calle 2. Obrajes
La Paz- Bolivia

Responsable de Edición: Ramiro Molina Barrios
Diseño y Diagramación: Milton A. Nájera Conde
Imprenta: SOIPA Ltda.
Depósito Legal: 4-1-2346-14
La Paz – Bolivia, 2014

Índice

PRIMERA PARTE Senderos del Conflicto 5

Introducción.....	7
I. Apuntes sobre el conflicto.....	11
1. Conflicto y discurso.....	12
2. Lo que no deja de ser el conflicto	15
3. Conflicto y las determinaciones del mismo	18
II. ‘Comunidad’, algunos aspectos esenciales.....	21
1. Comunidad como estructura	21
2. Comunidad como narrativa.....	26
III. Tres casos estudiados.....	35
1. Suyu / Nación aymara JACH’A KARANGA	35
1.1. Características generales de Jach’a Karanga.....	36
1.2. Terminología y comprensión del conflicto en Jach’a Karanga.....	41
1.3. El conflicto en Jach’a Karanga.....	50
2. LA CENTRAL CAMPESINA DE MIZQUE.....	55
2.1. Características generales de Mizque.....	56
2.2. Terminología y comprensión del conflicto en Mizque	65
2.3. El conflicto en Mizque	74
3. Ayllus y Markas del Municipio de Salinas de Garci Mendoza.....	79
3.1. Características generales del Municipio de Salinas de Garci Mendoza.....	80
3.2. Terminología del conflicto en Salinas de Garci Mendoza	89
3.3. El conflicto en Salinas de Garci Mendoza	96

IV. Pluralismo y conflicto.	101
V. Tinku, Ch'axwa y Apthapi: los senderos del conflicto.	105
Comunidad y desterritorialización	106
El conflicto como 'posibilidad'	109
Conflicto y Suma Qamaña	115
A manera de conclusión.....	117
Bibliografía.....	121

SEGUNDA PARTE

Análisis de la terminología del conflicto en los estudios de caso	125
---	-----

Introducción.....	127
Conclusión	139
Símbolos	140
Bibliografía.....	141

PRIMERA PARTE

Senderos del Conflicto

Introducción

El presente trabajo es parte del informe final del Proyecto: “Diagnóstico participativo sobre el manejo de conflictos interculturales, visiones de diálogo y necesidades de construcción de capacidades” a cargo del Programa PROINDÍGENA/GIZ de la cooperación alemana y que el Instituto para la Democracia de la Universidad Católica Boliviana ha realizado con su apoyo.

El trabajo debe entenderse como un aporte a la comprensión de la temática, a través de un conjunto de aproximaciones a las construcciones culturales indígenas y campesinas sobre la noción de conflicto en tres contextos bolivianos: el Suyu Jach’a Karanga (Oruro), las Markas del Municipio de Salinas de Garci Mendoza, que son parte del Suyu Jatun Killaca Asanaqi –JAKISA–(Oruro) y las comunidades campesinas de la Central Provincial Sindical Campesina de Mizque (Cochabamba). Dos de estos escenarios corresponden a una realidad social cuya base organizativa es el **ayllu andino** (Jach’a Karanga y JAKISA). En el caso de Mizque se trata de un escenario en el que la organización social básica es el **sindicato campesino**.

El Proyecto se realizó con la expectativa de identificar algunas constantes y las diferencias en esa construcción. En tanto el ayllu andino como el sindicato campesino han generado y sostenido normas y procedimientos propios para manejar sus conflictos, nos interesaba realizar una indagación acerca de los sentidos, la significación que adquiere el conflicto en su práctica social contemporánea, empezando por una pesquisa sobre la terminología utilizada en los tres casos, para referirse, nombrar y significar el conflicto.

El marco de referencia que ha guiado el estudio tiene que ver con las demandas del momento histórico en que se halla el país, vinculado con un serie de movimientos sociales transformadores y, en esta perspectiva, la finalidad del trabajo es generar un insumo necesario para la comprensión pluralista del conflicto.

El punto de partida fue partir del hecho social que las sociedades indígenas campesinas han desarrollado una particular comprensión y representación cultural del conflicto en interacción con su propia experiencia histórica. El producto histórico de esta construcción cultural supone, además, la creación y la aplicación de un conjunto de normas y procedimientos específicos para el tratamiento de los eventos sociales que ponen en riesgo el equilibrio social y político de sus sociedades. En los tres escenarios estudiados se muestra la vigencia y la fortaleza de las formas indígenas y campesinas para la comprensión y el tratamiento del conflicto en el marco de sus propios sistemas de poder, culturales, normativos y de organización.

Metodológicamente, nos propusimos un trabajo de prospección y levantamiento de información de campo a través de **entrevistas a profundidad**, a un número aproximado de 70 líderes indígenas y campesinos en tres regiones del país (Markas de JAKISA y de Jach'a Karanga en el Departamento de Oruro; y la Central y las subcentrales campesinas de Mizque, en Cochabamba). De manera complementaria se han realizado **talleres de profundización** de la información recopilada en las entrevistas, el primero en el Municipio de Mizque con representantes de la Central Sindical Campesina de Mizque y, el segundo, en la ciudad de Oruro con representantes del Suyu Jach'a Karanga y del Suyu JAKISA.

Ambos recursos metodológicos han sido complementados con un importante trabajo específico de análisis de la terminología en aymara y quechua del conflicto en las tres regiones que el Prof. Felix Layme Pairumani, que figura separadamente en la segunda parte del libro. El trabajo lo realizó sin parte del proyecto, movido por su compromiso e interés personal como lingüista, contribución por la que le reiteramos nuestro reconocimiento. Sin embargo, la interpretación y análisis que se hace en el texto de la terminología aymara y quechua del conflicto es de entera responsabilidad de los autores.

El trabajo de campo se realizó entre los meses de agosto y diciembre del año 2012, y contó con la participación de cinco personas: el Coordinador del Instituto del Instituto para la Democracia (IpD) de la Universidad Católica Boliviana; un coordinador operativo y tres investigadores de campo. Este equipo, y sobre todo los tres investigadores de campo, aplicaron una guía de entrevista abierta de preguntas/tema, cuyas respuestas fueron grabadas. Los investigadores de campo son hablantes nativos del quechua y aymara, que además se encargaron de la traducción de las entrevistas, aunque la mayoría se realizó en castellano porque así lo prefirieron los entrevistados.

En la guía de entrevista se contemplaron tres aspectos fundamentales: 1. La definición o significado de la noción de conflicto a partir de la terminología propia de la comunidad en el idioma originario de los entrevistados; 2. la comprensión del conflicto a partir de experiencias individuales o experiencias de la comunidad, narradas por los entrevistados; 3. por último, una contextualización por los entrevistados del conflicto, y una breve exposición de los procedimientos para el manejo del mismo.

En los cuatro meses que duró la investigación pudimos:

- **Primero**, realizar un levantamiento de información de calidad a través de la realización de entrevistas grabadas que recogieron el pensamiento de los entrevistados y que permitió un análisis exhaustivo.
- **Segundo**, sobre la base de un ordenamiento inicial de la información colectada, se ha generado un interesante proceso de reflexión colectiva con autoridades locales, actores e informantes clave de los tres territorios en los que hemos trabajado que permitió ampliar y enriquecer los conocimientos y las prácticas locales sobre las concepciones y el tratamiento de conflictos.
- **Tercero**, se han generado espacios para los líderes y autoridades de las organizaciones para evaluar críticamente sus prácticas de manejo de conflictos y también para analizar las normativas propias que regulan el ejercicio de las autoridades resolver conflictos internos y con agentes externos.

Esperamos que el aporte de esta investigación esté vinculado con los esfuerzos para lograr afianzar la convivencia social de diálogo en el marco de una cultura de paz, objetivo mayor que implica hacer los mayores esfuerzos para rescatar, valorar y utilizar el aporte que pueden hacer los conocimientos y la institucionalidad indígena y campesina con relación a la comprensión y el manejo del conflicto.

I. Apuntes sobre el conflicto

El ‘conflicto’ puede ser comprendido, en primera instancia, a partir de una condición doble, la de *concepto* y la de *situación* o *circunstancia*. En lo que respecta la segunda condición del término, se trata de una situación inherente a todas las relaciones humanas. Sin embargo, esta condición de *universalidad* de la *situación-conflicto* puede conllevar, y conlleva de hecho, a la pretensión de aprehender, comprender y explicar el término, esta vez en su condición de *concepto*, a partir de un sentido único, unívoco y universal. En las páginas que siguen esperamos mostrar que esta posición merece ser analizada y discutida.

Aquella literatura que pretende universalizar una manera homogénea de comprender al *conflicto* usualmente lo expone como el momento en que se quiebra, se resquebraja un estado de *paz*, de “relaciones persistentes y no violentas de cooperación”. En este marco, son dos problemáticas las que planteamos para tratar de enriquecer al discusión en torno al *conflicto*: 1.- ¿Es el conflicto, necesariamente, la terminación de la *paz*? Para poder responder a esta primera cuestión se hace necesario responder a otra ¿Qué es la *paz*? En este marco, relativizar la universalidad del *conflicto* como concepto supondría, a su vez, relativizar el sentido universal que se lo otorga a la *paz*, en su condición de *concepto*. De esta suerte, la segunda problemática deriva de la primera 2.- ¿Puede afirmarse la existencia de un sentido único del concepto *conflicto*? Responder a esta problemática implica, necesariamente, establecer parámetros para una lectura crítica del concepto *conflicto*, así como de aquellos otros conceptos que acompañan su comprensión.

Para poder responder a ambas problemáticas, resulta necesario llevar a cabo una lectura *crítica* y *plural* sobre el tema que nos compete. Esto es, si lo que se

pretende a partir de los estudios sobre el *conflicto* es la promoción de una cultura de paz, es necesario establecer como punto de partido el hecho que no existe un sentido universal del *conflicto* y, por lo tanto, tampoco existe una receta o procedimiento único para la gestión del mismo. Esto es lo que trataremos de demostrar en la presente investigación.

1. Conflicto y discurso

Partiremos del *conflicto* como concepto polisémico para luego visualizarlo en realidades socio-culturales diversas. Seguimos entonces un decurso distinto al que sigue una buena parte de la literatura sobre el *conflicto* que parte de la *universalidad* del mismo y apunta a establecer una comprensión homogénea del *concepto*. Para ello, en primera instancia, proponemos dejar de lado su condición de *situación* y avocarnos únicamente en el *concepto*. En este marco, nos hallamos con que el *conflicto*, en su calidad de término o concepto, forma parte de un conjunto más amplio de conceptos, de una cadena discursiva que a su vez configura y se inserta en un orden discursivo específico. Por lo tanto, toda comprensión del concepto *conflicto* está sujeta a las condiciones de posibilidad otorgadas por el ámbito discursivo desde el cual se ha enunciado, del *locus de la enunciación*.

Estudiar el *conflicto* desde las ciencias sociales y tratar de visualizarlo en realidades socioculturales diversas no implica llevar a cabo una genealogía del concepto sino simplemente situarlo en cada contexto. Esto es, situar al concepto *conflicto* en un determinado *lugar-circunstancia*, y ver cómo se significa. Entonces, partimos de la premisa que la manera en cómo se utiliza un término y el sentido que se le otorga al mismo, corresponde al *locus* desde el cual éste se enuncia y al contexto temporal en el que se halla. Todo concepto pertenece a un *ámbito enunciativo* específico y transita al interior del mismo en relación constante con los demás términos que configuran el metalenguaje, de cada contexto (Foucault, 2011). En esta medida, el concepto *conflicto* se halla inmerso en una red terminológica que, en última instancia, obedece a un campo discursivo mayor:

[...] se puede describir además *un campo de concomitancia* (se trata entonces de los enunciados que conciernen a otros muy distintos dominios de objetos y que

pertenecen a tipos de discurso totalmente diferentes, pero que actúan entre los enunciados estudiados, ya sirvan de confirmación analógica, ya sirvan de principio general y de premisas aceptadas para un razonamiento, ya sirvan de modelos que se pueden transferir a otros contenidos, o ya funcionen como instancia superior con la que hay que confrontar y a la que hay que someter al menos algunas de las proposiciones que se afirman) (Foucault, 2011: 78)

En este marco, el *conflicto* y todos los conceptos que se utilizan para tratar de comprenderlo, explicarlo y resolverlo, forman parte de un mismo conjunto coherente de términos, que se acomodan a un contexto histórico y geográfico, a un orden social y político. Si tomamos como ejemplo una de las manifestaciones del *conflicto*, la *guerra*, cabría preguntarse ¿A partir qué momento el sentido de la *guerra*, en Europa, pasa a ser un término de contenido altamente peyorativo? Es decir ¿En qué momento las sociedades europeas dejaron de ser sociedades *para la guerra* y pasaron a ser *sociedades contra la guerra*? El profundo trauma que significaron las dos grandes guerras del siglo XX en Europa, conllevaron a un rechazo de la violencia, justamente por la desmedida violencia y destrucción que ambos eventos alcanzaron. Empero, retomando los postulados de Michel Foucault, a esta violencia sólo fue posible criticarla en la posterioridad a la misma, es decir, a partir de la ruptura discursiva que la misma generó, dando lugar a un cambio en la configuración del ámbito discursivo y, por lo tanto, en el contexto ético que la sucedió. Antes y durante las dos guerras, el campo discursivo y la comprensión respecto a esta manifestación del conflicto (*la guerra*) adquiere una significación distinta.

A partir de 1945, luego del desborde de la violencia en una magnitud desconocida hasta entonces, se hace preciso, en occidente, generar una comprensión más amplia de la misma para sancionarla y deslegitimarla. “Desde la última guerra, la crítica a la violencia militar [...] enseñó que ya no se la emplea ni se la tolera ingenuamente, aunque no se trate sólo de una crítica a la violencia como fundadora de derecho, sino más bien que se la juzgue según su otra función: la destructora” (Benjamin, 2009: 42). En este contexto, todos los términos que forman parte del mismo ámbito enunciativo, relacionados con el *conflicto*, la *guerra*, la *violencia*, son re-significados, re-enunciados, re-configurándose a su vez la totalidad de propio ámbito enunciativo. Ahora bien, esta transformación puede dar lugar a la gestación de nuevas formas de *violencia* y *conflicto*, con miras a proteger el nuevo orden discursivo que se emplaza y que intenta

condenar y punir las formas de *conflicto* y de *violencia* que lo preceden, pero este es otro tema que no es posible abordar aquí. Lo que nos interesa señalar es que, a partir de estos acontecimientos, las dos guerras europeas del siglo XX, el derecho, las ciencias sociales, se ven convocados a re-nombrar la violencia, el conflicto, y ello conlleva a la necesidad de re-significar todos los demás conceptos que acompañan a la comprensión del *conflicto* (violencia, paz, crisis, política, etc.).

Entonces, el *conflicto* implica dos momentos: su latencia y su estallido y desarrollo. Los estudios realizados sobre este concepto giran en torno a su resolución y gestión, en ambos momentos. Se Entonces se instalan nuevos conceptos que acompañan y sientan las bases de estas reflexiones: negociación, diálogo, mediación, conciliación, cultura de paz. Todos los esfuerzos frente al *conflicto* apuntan a extinguirlo y/o resguardar-restablecer el orden de las circunstancias previas al mismo. Esto es, el momento de *paz*. De esta suerte, y siguiendo con el ejemplo de la *guerra* como manifestación del conflicto, es bien conocida la postura de Karl Von Clausewitz respecto a la guerra: “Vemos, pues, que la guerra no constituye simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de ésta por otros medios.” (Clausewitz, 2002: 19). Entonces, a partir de 1945, los esfuerzos de occidente con relación al *conflicto* y, sobre todo, a su manifestación en la *guerra*, tienen que ver con evitar esta realización de la política por otros medios, manteniendo el orden pacífico de la misma. Cambia el sentido de la política, la *paz* deviene en un orden establecido que debe ser mantenido ante cualquier manifestación del conflicto.

A partir de este momento de ruptura, que quizás hemos señalado de manera muy parcial, todos los esfuerzos al interior de los Estados y en el ámbito internacional, dan lugar al establecimiento de fuerzas que resguardan la *paz* (OTAN, ONU, sofisticación de los mecanismos de represión internos en los Estados). El conflicto deviene, entonces, en el enemigo, la manifestación de lo indeseable, es una *potencia* cuya manifestación debe ser censurada. Al interior de los Estados, el Derecho se sofisticaba con miras a canalizar la violencia, evitar toda manifestación del conflicto que pueda contradecir el orden o *paz* existente. Así, por ejemplo, desde el Estado se otorgan ciertas concesiones a la población con respecto al uso de la violencia en el marco del *conflicto*, pero

que en última instancia tienen que ver con una domesticación de la misma. “Y, como la concesión al derecho a huelga de los trabajadores, para el Estado (o el derecho), no es en absoluto un derecho a la violencia, sino más bien el derecho de sustraerse a ella para ser ejercida indirectamente mediante la patronal” (Benjamin, 2009: 39).

2. Lo que no deja de ser el conflicto

Los apuntes realizados hasta aquí no tienen por objetivo negar la relación dialéctica que pueda existir entre el *conflicto* y la *paz*, sino más bien pretenden descentrar ambos conceptos para comprenderlos desde una postura más crítica. En efecto existe una oposición entre *conflicto* y *paz*, pero más allá de las valoraciones convencionales, ¿cuál es el contenido de cada uno de estos conceptos? Esto es, retomando el aforismo de Clausewitz, la *guerra* o el *conflicto* ¿son, efectivamente, una mera continuación de la política por otros medios? Responder a esta problemática supone relativizar el orden cronológico contenido en la afirmación del pensador alemán, es decir, invertir el aforismo y ver su grado de coherencia. Este ejercicio lo llevó a cabo Foucault en su fina crítica al *poder* (Foucault, 2002).

Si llevamos a cabo el mismo ejercicio *foucaultiano* de invertir el aforismo sobre la guerra, podríamos replantear la noción de conflicto, descentrándola para ver cómo podría aplicarse en otros contextos. Entonces, si *la política* pasa a ser la *continuación de la guerra por otros medios* ¿Qué sucede con la noción de paz como orden deseable? El *conflicto* debe comprenderse más allá del sentido convencional, es decir como la mera circunstancia del desencuentro, la pelea, el enfrentamiento, sino como la ruptura del orden establecido, la *potencia*, la posibilidad de la reinención. Esto no implica llevar a cabo una apología del conflicto, sino más bien llevar a cabo una lectura descentrada del mismo, para visualizar las posibilidades a que da lugar. “[...] las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida es un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra” (Foucault, 2002: 29). Por lo tanto, en la gestión del conflicto debe considerarse, necesariamente, el bagaje histórico del mismo y, por lo tanto, su contenido más amplio.

De hecho, si observamos buena parte de la filosofía clásica, Hegel, Spinoza, Hobbes, entre otros, se refieren al conflicto como circunstancia o acontecimiento creativo, que pone en cuestión el orden de las cosas, cada vez que se manifiesta permite, en última instancia, re-ordenar. Así por ejemplo, tanto en Hobbes como en Spinoza, hallamos una lectura negativa del *derecho natural*, por ser el estadio histórico del conflicto, de la guerra. En este marco, el *conflicto* es *potencia*, lo cual conllevaría a que la *paz* sería la inhibición o domesticación de esa *potencia* (Deleuze, 2003). Esta misma idea es retomada por autores contemporáneos, tales como Gilles Deleuze, Michel Foucault, Antonio Negri, entre otros. Lo cierto es que a partir de mediados del siglo XX, tiene lugar una ruptura que parece retornar a las lecturas hobbesianas, formuladas ya en el siglo XVI. Ahora bien, adoptar una postura crítica respecto a la censura del *conflicto* no implica que se esté fomentando al mismo, sino se trata de visualizar que se está frente a una postura que obedece a un determinado *lugar-circunstancia* en la que, debido a los procesos históricos y los cambios que tuvieron lugar en las distintas dimensiones de la vida de las formaciones sociales de occidente, se llega a la predominancia de un discurso que condena al conflicto.

Esto no quiere decir que no existan lecturas que critiquen, también desde occidente, la relación dialéctica entre *conflicto* y *paz*. En *Defender la sociedad*, Michel Foucault afirmaba que “[l]a inversión del aforismo de Clausewitz querría decir, además, una tercera cosa: la decisión final sólo puede provenir de la guerra” (Foucault, 2002: 29). Por su parte, varios años antes, Walter Benjamin señalaba que “la palabra ‘Paz’ refiere en su definición, correlativa a la definición de ‘Guerra’ (...), a una sanción (...) de cada victoria” (Benjamin, 2009: 41). El resultado del colofón de toda *guerra* o *conflicto*, en el marco del movimiento histórico de occidente, es el establecimiento de un orden, de una hegemonía. Lo cierto es que la *paz* como terminación del conflicto, como establecimiento de un orden, conlleva a pensar que todo orden social, valorado positivamente por las estructuras de poder que suceden a la guerra o al *conflicto*, puede llegar ser comprendido como una condición dada, u orden producido por el movimiento de la razón, en vez de ser comprendido como el producto de un proceso mucho más complejo y violento. “En este caso la multiformidad de lo social no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el ‘orden social’ ser concebido como un principio subyacente” (Laclau, Mouffe 2011: 132). Siguiendo la propuesta *foucaultiana*, todo orden social y político

establecido *sucede* y no así *precede* a una situación de conflicto, de manifestación de la *potencia* de lo social.

Hasta este punto hemos venido citando lecturas críticas que no necesariamente se acomodan a los intereses dominantes del campo de las ciencias sociales, en lo que respecta al estudio del *conflicto*. De hecho, existe un rechazo dominante hacia cualquier lectura que, de una u otra manera, se atreva a plantear al *conflicto* como una *oportunidad* en vez de una situación no deseable que debe ser evitada a toda costa. Esta postura dominante, sin embargo, puede obstaculizar la visión pluralista con respecto al conflicto que intentamos desarrollar en el presente trabajo. Lo cierto es que la literatura especializada en el tema del *conflicto*, actualmente, conviene en una valoración clara respecto al mismo y las condiciones que lo circundan: “La cuestión clave, pues, es cómo garantizar que dichos actos ordinarios de bondad, altruismo, reciprocidad, justicia y cortesía se plasmen en un fuerte compromiso político a favor de la justicia, de la paz y del desarrollo ‘atento a los conflictos’” (Clements, 2011: 2). El objetivo de las grandes instituciones y los estudios centrados en el tema del *conflicto* tiene que ver con evitarlo, es decir con mantener el orden *pacífico* de las cosas: “la resistencia no violenta debe considerarse como una parte integral de la transformación de conflictos, con el objetivo de alcanzar la paz y la justicia, junto con otros métodos de intervención en conflictos centrados en el diálogo, la solución de problemas y la restauración de las relaciones cooperativas” (Dudouet, 2011: 2).

Esto no implica, una vez más, que se pretenda llevar a cabo una apología de la violencia. Lo que se propone es comprender los mismos conceptos o categorías a partir de narrativas u órdenes discursivos distintos.

Lo cierto es que, como ya señalamos antes, desde 1945 tiene lugar una resignificación del conflicto. De hecho, el colofón de la segunda gran guerra europea del siglo XX dio lugar a una serie de cuestionamientos y propuestas, que no tardaron en adquirir una cualidad universal (la Declaración de Derechos Humanos de 1948 por ejemplo). Los eventos de violencia que sufrieron los países del *centro* siempre han dado lugar al establecimiento de esquemas y modelos universales, como si fueran los acontecimientos que tienen lugar en occidente los que dan lugar a pensamientos y cuestionamientos aplicables a todo el mundo. En este marco, se genera un campo científico en torno al

conflicto como concepto, dentro del cual tan sólo ciertas valoraciones sobre el mismo gozan de legitimidad. Entonces, se empieza a hablar de teorías sobre la comprensión y gestión del conflicto, se gestan axiomas con respecto a los conceptos que acompañan el tratamiento del conflicto (paz, resolución, etc.). Ya sea que se avoquen a la resolución dialogal del *conflicto*, de la no-violencia subjetiva, las lecturas sobre el conflicto forman parte de una misma narrativa, cuyo bagaje histórico ya hemos señalado.

“En todo campo se oponen, con fuerzas más o menos desiguales según la estructura de la distribución del capital científico, y los dominados, es decir, los recién llegados, que poseen un capital científico tanto más importante (en valor absoluto) cuanto los recursos científicos acumulados en el campo son más importantes” (Bourdieu citado por Vásquez, 2004: 48)

Lo cierto es que para una comprensión del conflicto como relación y concepto que se significa de distinta manera en cada contexto socio histórico concreto, es necesario trazar ciertas “*líneas de fuga*” con respecto a las comprensiones convencionales sobre el mismo. El conflicto es un concepto que puede tener distintas acepciones, dependiendo de factores que van más allá de, simplemente, observar de manera puntual el hecho mismo del desencuentro. De esta suerte, si consideramos que todo campo, y en este caso el campo científico, comporta tanto *estrategias de conservación* como *líneas de fuga*, nosotros nos inclinamos hacia las segundas, es decir a comprender el conflicto a partir de parámetros y narrativas distintas a las convencionales. Para ello es necesario que hagamos algunas precisiones más con respecto a los fundamentos de la lectura que proponemos sobre el conflicto.

3. Conflicto y las determinaciones del mismo

En este punto, proponemos entender al conflicto desde su doble condición: la de *concepto* y la de *situación* o *circunstancia*. Una de las principales críticas a los trabajos de Foucault tiene que ver con que sus lecturas sobre el poder, el saber o el discurso, es que tienden a separarse de la materialidad de estas relaciones. Empero, lo cierto es que la ausencia de esta relación no implica que el autor las ignorara. Entonces, nosotros también afirmamos que existe una relación entre las condiciones materiales de vida, que configuran a su vez la dimensión

política, social, cultural e ideológica de cada formación social y la estructura del campo discursivo.

Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción. (Marx, 1974: 19-20)

El concepto de *formación social* se refiere a un conjunto complejo de dimensiones (economía, política, sociedad, cultura, ideología), que se hallan en constante determinación entre sí. Por lo tanto, desde esta postura no puede comprenderse las narrativas, o las prácticas de una determinada formación social, si no se comprende a la vez las demás dimensiones materiales que las determinan. De esta suerte, afirmamos que no puede comprenderse al *conflicto* como una relación que se significa de igual manera en todas las formaciones sociales, sino que debe comprenderse al mismo -al conflicto- en su doble condición conceptual y situacional, a partir de las condiciones materiales y de las distintas dimensiones de cada formación social.

El conflicto, al igual que muchas otras circunstancias de las relaciones sociales en una formación social dada, es una determinación de las estructuras económicas, de las estructuras del poder y el campo político, y de la manera en cómo se configuran las relaciones sociales. Todas estas dimensiones, que a su vez son también determinaciones, y que son particulares a cada formación social, dan lugar a formas específicas de situaciones de conflicto, y a comprensiones específicas de las mismas. Así, por ejemplo, en las sociedades y los Estados-nación modernos, el orden del conflicto responde a dos aspectos fundamentales y fundacionales: por un lado, el establecimiento de las relaciones de tipo capitalista, que repercute en la configuración de una sociedad de individuos/individuos, que en última instancia genera un orden de conflicto permanente ligado con las luchas entre los intereses de los distintos sectores sociales. Por otra parte,

el establecimiento del arquetipo de la *nación* moderna homogénea, da lugar a un orden de conflicto de tipo *étnico cultural* al interior de los Estados nación, entre las identidades subalternizadas y las identidades nacionales dominantes.

De la misma manera, en cada formación social las particularidades estructurales dan lugar a órdenes particulares del conflicto, se generan formas específicas de conflicto, que en otras formaciones sociales pueden no tener un asidero genuino. Esto es posible visualizarlo en las investigaciones sobre la historia criminal europea, en la transición de las económicas feudales y comunitarias, hacia el capitalismo moderno. El proceso de acumulación originaria del capital constituye también un momento ruptura en el orden del conflicto, a partir de las privatizaciones de los bosques, la enajenación de las tierras, que antes eran de aprovechamiento comunal, se genera un nuevo lenguaje para definir el conflicto, la criminalidad (Thompson, 2010). Las transformaciones de las condiciones materiales y las transformaciones históricas de los órdenes discursivos dan lugar a transformaciones en los órdenes del conflicto, en la comprensión y, en consecuencia, en el manejo del mismo.

Retomemos que el objetivo del presente trabajo es ofrecer una primera aproximación sobre la comprensión y el manejo del conflicto en tres contextos rurales indígenas en Bolivia. Este objetivo comprende dos aspectos: el primero implica descentrar la comprensión convencional en torno al conflicto; para ello el segundo aspecto supone, en primera instancia, visualizar las características más relevantes de las formaciones sociales sobre las que se propone trabajar, esto es, los aspectos más relevantes de sus dimensiones política y sociocultural, para luego comprender cómo las mismas entienden y manejan el *conflicto*. Nuestra propuesta pretende abstraer de las lecturas sobre el conflicto en estas tres comunidades aproximaciones al conflicto que permitan establecer líneas de fuga y, en consecuencia, una visión más plural sobre este tema. Para ello, proponemos observar tanto las estructuras de organización de las comunidades, así como abstraer de las mismas sus narrativas sobre el conflicto. Ambos ámbitos del estudio se hallan en estrecha y continua relación.

II. ‘Comunidad’, algunos aspectos esenciales

En la primera parte del trabajo señalamos que la manera en cómo se comprende y objetiva el *conflicto* responde a dos ámbitos en constante relación: las condiciones materiales, la estructura organizativa, las distintas dimensiones de la vida de una formación social, y las narrativas u órdenes discursivos que imperan en cada formación social. Se trata de dos ámbitos que deberían ser aprehendidos y leídos, siempre, de manera simultánea, con miras a lograr una lectura más integral. La manera en cómo la literatura occidental entiende y trata el tema del *conflicto* responde tanto a las condiciones materiales de estas formaciones sociales, así como a su memoria histórica y los procesos por los que transitaron. En este marco, si lo que se pretende es aproximarse a la comprensión y el manejo del conflicto en pueblos indígenas, es necesario realizar apuntes sobre los ámbitos que señalamos. Entonces, en primera instancia, ofrecemos algunos apuntes sobre la *comunidad* como forma de organización, así como productora de un orden discursivo que, en muchos aspectos, traza líneas de fuga con respecto al orden discursivo *societal* moderno.

1. Comunidad como estructura

Cuando nos referimos a la comunidad como estructura, hacemos referencia a una forma o formas de organización política, económica, social particulares, que se distinguen de las formas o estructuras organizativas y funcionales modernas u occidentales. Cuando distinguimos a las estructuras comunitarias o

comunales de las formaciones sociales occidentales no afirmamos de ninguna manera que se trata formaciones que preceden a la modernidad. Se trata de una otredad, aunque ésta no deja de ser una condición también asignada de la propia modernidad. La comunidad es una manera particular de establecimiento de las relaciones sociales, económicas y políticas.

El primer aspecto a considerar para comprender la *forma comunidad* es la configuración de las condiciones materiales de vida de esta forma de organización. Etimológicamente, el término *comunidad* proviene de *communis* que quiere decir *común*. En la comunidad no impera la forma de propiedad privada, al contrario predomina la tenencia comunitaria de los recursos productivos respecto a los cuales se implantan formas comunitarias de producción para su aprovechamiento. En su texto *Formaciones económicas precapitalistas*, Marx explora las formas de organización de la producción que antecedieron al capitalismo y visualiza, aunque no lo explicita como tal, territorialidades comunitarias, que sin lugar a dudas, daban lugar a cogniciones colectivas distintas. “La tierra es el gran laboratorium, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la base de la entidad comunitaria” (Marx, 2009: 69).

En este marco, las economías comunitarias se caracterizan por la preponderancia de la *forma valor de uso*¹ tanto en la racionalidad que impregna la producción, como en el intercambio. Esto es visible en el hecho, por ejemplo, que las sociedades pre coloniales en América, y específicamente en la región de los Andes, no comprendían el significado del valor que le era asignado al oro y la plata por los colonizadores. Esto no quiere decir que estas sociedades no conocieran la lógica del intercambio: “los Aymara ya conocían los principios esenciales de la ‘ciencia del intercambio’; pero con ellos habían construido otro tipo de sistema socio-económico” (Platt et al., 1987: 107). Siguiendo al mismo autor, las economías comunitarias fundan su producción y su intercambio a partir de vocabularios, gramáticas y narrativas muy distintas a las que rigen en la modernidad capitalista.

1 Esto es, a grandes rasgos, que el proceso de valorización del producto del trabajo social se funda en la utilidad o el uso del producto, y no así en su valor intercambiable.

La manera en cómo se configura la base económica en la *forma comunidad*, de manera general ya que se trata de una forma de organización eminentemente plural, determina a su vez la configuración del campo político y social. Para comprender esta afirmación observamos la manera en cómo la base económica moderna determina la superestructura política y las relaciones sociales. La historia de la modernidad capitalista se caracteriza por la gestación del individuo tanto como materia prima para las relaciones de producción, como condición de posibilidad para la política y Estado moderno. La privatización de los medios de producción y la gestación de una base social de individuos son la condición de posibilidad primera de la modernidad capitalista. Esto es, la destrucción de las entidades comunitarias para dar paso a la forma societal moderna.

Cabe señalar, por otra parte, que la forma comunitaria de organización de la base económica no equivale al *colectivismo* implementado por los denominados 'socialismos reales' del siglo XX. A diferencia del colectivismo, la comunidad obedece a una narrativa, un modelo de pensamiento, un orden discursivo distinto, en el que no puede comprenderse al sujeto individual sino a partir de la cuerpo social. En cambio el colectivismo surge de una narrativa moderna individualista, esto explicaría en gran medida el orden coercitivo que tuvo que establecerse para sostener este modelo en los Estados que lo adoptaron. Sobre esto profundizaremos más adelante.

En esta perspectiva, el Estado moderno es una determinación del movimiento histórico de la modernidad y del modo de producción capitalista. La verticalidad del mismo, y la premisa de los monopolios del Estado son el correlato de la superación de las entidades comunitarias. El propio Max Weber afirmaba que la racionalidad que impregna y caracteriza al Estado moderno es una extensión de la racionalidad productiva del capitalismo.

A diferencia de lo anterior, las relaciones sociales al interior de la comunidad se caracterizan por la horizontalidad y por la preponderancia de principios tales como la solidaridad, la reciprocidad y el don. Tanto las características de las economías comunitarias como las de las relaciones sociales al interior de estas entidades, determinan una política caracterizada por el rechazo a la verticalidad, la racionalidad anónima y la concentración del poder a través de

monopolios legitimados. Todas las dimensiones de la vida de las formaciones sociales comunitarias configuran a este modelo de organización. “Entendemos por concepto comunal a las formas de apropiación colectiva de los recursos con un manejo o usufructo privado del mismo, y la decisión directa en el campo del poder” (Patzí, 2009: 50). Las formaciones sociales comunitarias se caracterizan por una política que es *ex-céntrica*, es decir que por sí misma y por la naturaleza de sus relaciones sociales, establecen límites culturales a la concentración y verticalidad del poder en el campo político; y por relaciones sociales de tipo *concéntricas*, esto es, que tienden a la inclusión constante de sus miembros, y al reforzamiento del vínculo personal que los une². No es casual, aunque esto no implica que afirmemos una regla universal, que la *forma Estado moderno* se aplique a formaciones sociales en las que las instancias comunitarias fueron destruidas.

Las formaciones sociales comunitarias tienen distintas formas de evitar el establecimiento de un poder político vertical, concentrado, monopólico y por lo mismo represivo. Puede ser a través del establecimiento de estructuras políticas basadas en principios opuestos la verticalidad racional moderna, como sucede por ejemplo con las sociedades andinas, en que la organización de sus campos políticos se caracteriza por la ausencia de un saber-poder, o de la concentración del quehacer político en una élite. De hecho, estas sociedades permiten visualizar otra característica de la comunidad como sistema *amoderno*, las dimensiones económica, política, social, cultural e ideológica no se hallan escindidas las unas de las otras. Esto es, la purificación entre estos ámbitos, tan característica de la modernidad, no se aplica sino que es combatida.

La capacidad de decisión individual y colectiva sobre el asunto común, radica directamente en la colectividad y su a pesar de que tal capacidad se ejerza a través de representantes, el límite de la actividad de estos es la propia voluntad colectiva que controla materialmente los medios de dicha soberanía, de modo tal que la función de representación se limita a buscar los modos de dar curso a la voluntad común (Gutiérrez en Patzí, 2009: 53)

2 A diferencia de la comunidad, en las formaciones sociales modernas y en la coyuntura del Estado moderno, las relaciones sociales tienen a ser *ex-céntricas* por el elevado grado de individuación de los miembros de la sociedad. Por su parte, el poder político es *concéntrico* debido a que se funda en la concentración del mismo en un aparato racional, y la generación de monopolios al interior de este mismo aparato. Esta disparidad entre relaciones sociales *ex-céntricas* y poder político *concéntrico* permite explicar el movimiento de ida y vuelta de la dominación ideológica y la represión física que caracteriza la relación Estado-sociedad. Ambos fenómenos -la dominación y la represión- son tanto una consecuencia como una necesidad del movimiento de la razón moderna. Esto no sucede en la comunidad.

Otra forma observable en las formaciones sociales comunitarias para evitar el establecimiento de un orden político vertical y con un poder concentrado es el resguardo de principios como la *simetría*, la *reciprocidad*, la *igualdad* a partir del conflicto. Retomando los apuntes iniciales sobre el *conflicto*, en las formaciones sociales comunitarias no existe una inhibición de la *potencia* del sujeto colectivo, esto incide, como lo veremos más adelante en el presente trabajo, en la comprensión del *conflicto* como una oportunidad, o una necesidad para reajustar el orden de simetría, horizontalidad e igualdad cada cierto tiempo. Esta forma de evitar el establecimiento de un poder político vertical y concentrado puede observarse de manera más clara en lo que Pierre Clastres denominaba las *sociedades contra el Estado*, en alusión a los pueblos indígenas amazónicos (1978). Empero, a lo largo del presente documento veremos cómo las sociedades comunitarias de la región andina, caracterizadas por una economía sedentaria y una organización política con una complejidad propia, basada en la legitimidad y la autoridad fundadas en una la construcción distinta del poder, y de su ejercicio, también ingresan en esta categoría de *sociedades contra el Estado*, a partir de la recurrencia –real o virtual– del *conflicto*.

Nuevamente, en lo que respecta la organización política de las formaciones sociales comunitarias, nos hallamos con que los filtros o mecanismos de control que las mismas establecen para evitar un poder vertical y concentrado emanan del orden discursivo y las narrativas que las fundan. La comunidad es un sistema que no atomiza las dimensiones política, económica, social, cultural; en este marco, no se ve constreñida por la pulsión de especializar el conocimiento y la praxis de estos ámbitos. A diferencia de lo que sucede en las formaciones sociales ‘modernas’, ni la política, ni la economía son ámbitos aprehendidos por élites de poder, y esto proviene a la vez que es determinado por la horizontalidad de las relaciones sociales. Todos estos aspectos se fundan, desde una óptica más de tipo estructuralista, en las condiciones materiales de estas formaciones sociales; pero también se fundan en narrativas, en órdenes discursivos *amodernos*. Es por ello que afirmamos que la comunidad es tanto estructura como narrativa.

2. Comunidad como narrativa

Para este punto es necesario señalar que no se puede comprender a la *forma comunidad* si se observa únicamente las estructuras organizativas en las que la misma se materializa. Además de ver las características de la política, la economía y las relaciones sociales al interior de las formaciones sociales comunitarias, es necesario aprehender el discurso que caracteriza a estas formaciones sociales, con miras también a desmentir el mito de la universalidad de la razón moderna. Existe en la comunidad un orden discursivo distinto, que impregna tanto las estructuras comunitarias como el saber o conocimiento de los sujetos que son parte de la comunidad.

La posibilidad de reconocer a la comunidad como narrativa u orden discursivo es posible a partir de la exterioridad a la misma. Esto es, la visualización de la comunidad como categoría y objeto de estudio, entendiéndola como un sistema complejo de determinaciones, de formas organizativas particulares que obedecen a una racionalidad propia, es posible desde el exterior de la misma. De hecho, es desde la sociedad moderna que surge la necesidad teórica de nombrar y comprender la comunidad, como esa ausencia que produce nostalgia. La visualización de la comunidad es sólo posible a partir de la pérdida de lo que la misma ofrece: lo común, el sentido más corporativista de las relaciones sociales, la horizontalidad y la simetría en las relaciones de producción y en la configuración del campo político. Pero las lecturas respecto a estas pérdidas, producto del avance de la modernidad, son diversas y muchas veces contrapuestas.

En el libro que (de forma intencionada o no) se invitaba a la ‘comunidad’ (*Gemeinschaft*) a volver al exilio al había sido desterrada durante la moderna cruzada contra *les pouvoirs intermédiaires* (acusada de provincianismo, estrechez de miras y constituir un caldo de cultivo para la superstición), Ferdinand Tönnies sugería que lo que distinguía la comunidad de otrora de la (moderna) sociedad (*Gesellschaft*) que estaba surgiendo y en cuyo nombre se lanzaba la cruzada, era una entendimiento compartido por todos sus miembros. (Bauman, 2005: 15-16)

La *comunidad* es narrada o aprehendida por las formaciones sociales que dejaron de ser comunitarias. Esto puede observarse, por ejemplo, en la distinción impuesta entre lo *moderno* y lo *pre-moderno*, la *forma comunidad* es arbitraria-

mente situada en el pasado anterior a la modernidad, que incluye los elementos y principios que fundan las narrativas comunitarias. Estos elementos, que expondremos a continuación, dan lugar a la disyuntiva en la que se encuentra actualmente el pensamiento moderno y posmoderno: La pregunta sería si la destrucción de las entidades comunitarias, en el marco del movimiento de la razón moderna y del modo de producción capitalista, permitió superar una serie de restricciones hipotéticamente impuestas por estas instancias comunitarias. Lo cierto es que la comunidad no es una anterioridad a la modernidad, no puede negarse la existencia fáctica de entidades comunitarias que, a la hora actual, deben ser necesariamente comprendidas como *contemporaneidades*. Por lo tanto, tratar de comprender la *comunidad* como narrativa, desde una postura crítica, implica en primera instancia desprenderse de los prejuicios heredados de algunas corrientes de las ciencias sociales y del pensamiento occidental.

La comunidad, decíamos proviene del latín *communis* que quiere decir común, pero si se desagrega el término se puede observar que contiene un sentido mucho más amplio. “El *cum* es lo que vincula (si es vínculo) o lo que junta (si es una juntura, un yugo, una yunta) el *munus* del *communis* cuya lógica o carga semántica Esposito ha desarrollado tan bien (...): el reparte de una carga, de un deber, de una tarea, y no la comunidad de una sustancia” (Nancy, en Esposito, 2003: 15-16). La comunidad es, en primera instancia, un *vínculo personal* (*munus*) que funda, posteriormente, el orden discursivo comunitario. Este vínculo personal es el *munus* y emana de la tradición, de la ritualidad, de lo que en última instancia, los modernos denominarían el *oscurantismo* o la superstición. Empero, las lecturas modernas sobre la comunidad no logran asir la intensidad y profundidad de este vínculo (*munus*) y es aquí donde residiría el error de las lecturas en las que la *comunidad* es una agregación de sujetos con un sentido meramente organicista. La comunidad va más allá de una relación y debe ser comprendida como una razón, un modelo de pensamiento que se funda en *lo común*: “es común lo que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (Esposito, 2003: 25). Pero Esposito señala que la comunidad proviene de un vínculo personal más sólido que la propiedad: el *munus*, que a su vez comprendería el tema del *don* o *donum*. Los principios que rigen a este *don* son la reciprocidad y la obligato-

riedad: “Este, en suma es el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar” (Esposito, 2003: 28).

La comunidad supone la compartición de algo, una carga, una obligación que vincula a todos los sujetos de la misma manera, y con la misma intensidad. “Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber una deuda” (Esposito, 2003: 29). Esta deuda se traduce en la necesidad de ser compensada permanentemente, lo cual no sucede en las sociedades modernas (*inmunitas*) dispensadas de la atadura del *munus*, de la deuda. El individuo es apropiado constantemente por el cuerpo social, por la comunidad, su subjetividad es tan sólo posible en esta constante apropiación, a través del deber, de la deuda, del *munus*. Este *munus*, sin embargo, no genera un sentimiento de enclaustramiento o ausencia de libertad, sino que debe ser comprendido como lo que es: un orden discursivo. Por lo tanto, la libertad de los sujetos al interior de la comunidad no se halla restringida, sino que se traduce y es determinada por la libertad de la comunidad. La *comunidad* genera a partir del *munus* una certeza –que quizás ha dado lugar a lecturas que la calificaron como oscurantista o supersticiosa-. Lo cierto es que los individuos al interior de la comunidad no sólo se sienten convocados por el sentimiento de deuda, de cargo, sino que se sienten resguardados y, en consecuencia, en la necesidad recíproca de resguardar a la comunidad.

La comunidad no excluye porque todo movimiento excluyente es contrario a la racionalidad misma sobre la que se funda la propia comunidad. En este marco, cuando ingresemos en el análisis del *conflicto*, veremos que la exclusión constituye un momento de ruptura y crisis, ante la imposibilidad de plantear una solución frente a esos momentos. La *exclusión* en lo que respecta el tema del *conflicto*, llegaría a ser la última *ratio*.

La inclusión en la comunidad, el movimiento *concéntrico* se funda en las narrativas de los pueblos, la reciprocidad, el don, la ritualidad, el mito. La comunidad halla su fundamento en la relación compleja entre el individuo, el cuerpo social y el entorno en que habita. En este marco, todos los sujetos y objetos forman parte de un mismo entramado, que se traduce en un relato. Por lo tanto, la comunidad es más que un vínculo meramente interpersonal, es un vínculo entre las personas y simultáneamente con todos los elementos y fuerzas que

acompañan su vida. Existe una fuerza o discurso espiritual que da lugar a la cohesión de los sujetos al interior de la comunidad.

En este marco, es necesario señalar, para evitar lecturas subjetivadas o romantizadas, que la comunidad no es de ninguna manera un sistema armónico, donde los principios de simetría, reciprocidad, igualdad funcionan sin contradicciones. Cabe aclarar que con esta afirmación no hacemos alusión a la crítica moderna hacia la comunidad, como pasado oscurantista y supersticioso. Lo que interesa señalar es que la *armonía* o el *equilibrio* al interior de la comunidad no son situaciones o condiciones *trascendentes*, sino que al contrario, al tratarse de un orden discursivo y de una forma de organización de las relaciones económicas, políticas y sociales, son condiciones *inmanentes*. Esto es, la comunidad y los principios que la rigen son construcciones sociales, agenciamientos, de procesos de territorialización, distintos a los que lleva a cabo la modernidad. La comunidad impone también las condiciones de posibilidad de comprensión del mundo, de los sujetos que la habitan. Empero, recordemos que el agenciamiento que lleva cabo la *comunidad* es diferente al llevado a cabo por las formaciones sociales occidentales y para comprender esto, nos remitimos nuevamente a la comprensión estructural de la comunidad.

La forma comunidad se caracteriza, entre otras cosas, por la ausencia de un poder vertical y concentrado, o monopolístico. La condición de la dinámica *ex-céntrica* de la política en la comunidad, es el carácter *concéntrico* de sus relaciones sociales, es decir que el cargo, la responsabilidad de actuar políticamente, es una deuda compartida por todos los miembros. Por lo mismo, la política en la comunidad no consiste en el ejercicio del *poder* tal y como ocurre en las formaciones sociales ‘modernas’, el poder más que una prerrogativa, debe comprendérselo como una carga. Por ello, el orden comunitario no se aproxima, de ninguna manera, a la *paz* moderna, porque ésta *paz* es siempre dialéctica, hegemónica y desigual. El orden comunitario o la *pax comunitaria*, por así decirlo, se caracteriza por la reciprocidad, la simetría constantemente balanceada y, en consecuencia, por movimientos de fuga cada vez que se pretenda reemplazar este orden, por la jerarquía o la verticalidad³.

3 Esta afirmación puede comprobarse en la historia pre colonial y colonial de las sociedades andinas. Antes de la Colonia, la figura de autoridad -que aun se discute si fuera o no dual- en los Andes, era la del Cacique o Kuraka (Spalding, 1974). Luego de la Conquista, los españoles comprendieron a esta figura de autoridad como a los señores feudales europeos. Esta comprensión errada conllevó a que este sistema de autoridad se tergiversara, derivando en un proceso de alienación

En este marco, el tema del *conflicto* ingresa con nuevo ímpetu. El papel fundamental del conflicto para la conservación del orden comunitario ya fue visibilizado en varios trabajos antropológicos como “*Costumbre y conflicto en Africa*” de Max Gluckman,, *Ley y Guerra* de Paul Bohannon, *La Sociedad contra el Estado* de Pierre Clastres, que analiza la guerra como la acción orientada a contrarrestar la hegemonía y las relaciones asimétricas de poder. De la misma manera, en los trabajos de Tristan Platt (1987) o Xavier Isko (1992), visualizan al conflicto como la *oportunidad* para restablecer y conservar el orden simétrico de la comunidad. Ambos trabajos se profundizarán en los siguientes capítulos. Lo que interesa en este punto es cómo irrumpe el conflicto desde una visión completamente distinta sobre el mismo, con respecto a las visiones convencionales. El conflicto, ya sea que se manifieste de manera real o simbólica, es un insumo del que se sirve la comunidad para “refrescar”, recurrentemente, el equilibrio. Esto no implica que las formaciones sociales comunitarias funden todas sus relaciones en el conflicto y la violencia. El hecho que el conflicto sea una relación social que permite el orden comunitario, manifestándose de manera intermitente, no implica que al interior de estas formaciones sociales no existan mecanismos o modos de manejo del *conflicto*. Al interior de la comunidad, y sobre todo en los casos que se analizaran en los capítulos siguientes, el conflicto tiene un carácter polisémico, tiene distintas manifestaciones y, por lo tanto, distintas significaciones.

Un último elemento a señalar con respecto a la *comunidad* como narrativa es que, lógicamente, todos los elementos señalados en este punto se traducen en el lenguaje y la producción lingüística de las propias comunidades. Desde las construcciones gramaticales, hasta la producción semántica, la terminología, es decir el lenguaje al interior de la comunidad está a su vez determinado por el orden discursivo de la comunidad. Para comprender la narrativa de la comunidad, en cada caso, es necesario situar la gramática discursiva objetivada en la lengua y la gramática de cada formación social comunitaria, como discurso del que se puede extraer el pensamiento de una colectividad. La comprensión de la narrativa comunal, así como la investigación sobre temas concretos como en este caso el conflicto, al interior de una determinada formación social, supone

cultural de los Caciques, a quienes se les otorgaron prerrogativas, y terminaron actuando en contra de los intereses de sus comunidades. La consecuencia de esto fue la desaparición progresiva del sistema de caciques, por el rechazo hacia los mismos en las comunidades (Thomson, 2007).

combinar filosofía con lingüística, como si se tratara de lo mismo. Esta tarea puede resultar verdaderamente compleja pues supone, en cierta medida, poner en tela de juicio el propio orden discursivo, cuestionar el propio metalenguaje, para adentrarse en un metalenguaje distinto. Esto es señalado por Karl Lenkersdorf en su estudio sobre el *nosotros* tojolabal, en que visualiza un orden discursivo completamente distinto fundado en un sentido holístico del *nosotros* en la lengua tojolabal. “La razón es que el NOSOTROS, o bien nos repele o bien nos atrae. La repulsión se explica porque el investigador ve amenazada su propia individualidad al despedir la objetividad” (Lenkersdorf, 2005: 28). De la misma manera, asumiendo el desafío, intentar comprender el conflicto y su manejo en comunidades indígenas originarias supone una inserción en la lengua y el metalenguaje de cada comunidad, asumiendo la difícil tarea de aprehender este metalenguaje desde el metalenguaje propio.

Sobre este tema que se profundiza en los capítulos siguientes, el punto central de estos apuntes sobre la comunidad es visualizar a la misma, no sólo como un sistema particular de organización de las relaciones políticas, económicas, sociales, sino como un orden discursivo distinto. La comunidad es *forma-de-vida*, esto es *vida* entendida desde la relación del sujeto al interior del cuerpo social, al interior de un entorno natural, el sujeto en la comunidad *vida* que no puede aislarse o medirse como dato biológico y estadístico (Agamben, 2010). Y, por lo tanto, para comprender temas como el *conflicto*, al interior de las comunidades, es necesario partir de la premisa que no se puede abordar el tema desde un lenguaje externo al de las comunidades. Es necesario insertarse en esta *forma-de-vida*, en el metalenguaje de la comunidad. Hay que tratar de aprehender el orden discursivo que rige al interior de las comunidades. Los capítulos que siguen son, en ese sentido, un intento de aprehender la manera en cómo, a partir de la vivencia comunitaria y desde el lenguaje, se significa el *conflicto* en algunos contextos rurales bolivianos. En ese marco, se intentará llevar a cabo el ejercicio de comprensión descrito en esta primera parte, observando tanto las determinaciones materiales, y sociopolíticas, en cada contexto, como el orden discursivo o terminológico a partir del cual se crea una significación a la noción de *conflicto*.

En los apuntes teóricos esbozados hasta aquí, se intentó establecer una relación de correspondencia entre las determinaciones materiales de una forma-

ción social, y la manera en cómo se configura el ámbito discursivo. De ninguna manera se afirma que exista una sobre-determinación de *lo material* (condiciones materiales de vida, base económica, etc.) sobre la dimensión discursiva, de una formación social. De la misma manera, tampoco se afirma que la relación de determinación sea a la inversa. Existe, entonces una relación de inter-determinación, que no implica necesariamente que las fluctuaciones en alguna de las dimensiones repercutan absolutamente en la otra. Esto es, los cambios históricos en las condiciones materiales de vida de una formación social, en algunos casos, como se verá por ejemplo en el caso de las comunidades de Mizque o en Salinas de Garci Mendoza, no necesariamente implican la desaparición de la red terminológica, ni de las significaciones tradicionalmente asignadas a los conceptos. Puede bien tener lugar un proceso de re-significación que corresponda con la nueva realidad, manteniéndose el sentido de fondo de los términos, pero replanteándose la aplicación de los mismos a las nuevas exigencias del contexto. En el marco de lo señalado, ¿cómo se significa el *conflicto* en contextos rurales diversos? Para responder a esta problemática habrá que observar, por un lado, las particularidades de cada formación social (economía, política, sociedad) y, por otra parte, la dimensión discursiva, siempre con miras a comprender cuáles son las dimensiones a partir de las que se significa, tanto en lo conceptual como en la práctica, el conflicto. Ambas dimensiones deben observarse en su relación de inter-determinación. De esta manera, se puede comprender tanto, la terminología a partir de la cual se significa el conflicto, como la manera en cómo la misma es aplicada en los modos de manejo de conflicto en cada caso. Se trata, claro está, de una tarea bastante compleja, pues el ejercicio mismo de visualizar la relación de determinación entre dimensiones normalmente estudiadas por separado implica un esfuerzo de comprensión integral sobre un tema específico, en este caso el *conflicto*.

De esta manera, los casos estudiados consideramos que son pertinentes en el marco de lo expuesto hasta aquí en tanto son contextos en los que se reproducen patrones comunitarios. No se trata de contextos inmutables, pero sí de contextos en los que tanto las condiciones materiales, como el ámbito discursivo, mantienen una estructura que responde a la *forma comunidad*. En este marco, como señalamos a lo largo del presente capítulo, la comprensión del conflicto es construida a partir de las determinaciones señaladas, lo cual implica un sentido o comprensión, y un manejo particulares del mismo. Son estos

aspectos los que intentaremos escudriñar a continuación, a partir de datos empíricos tomados en cada caso a partir de entrevistas en profundidad, buscando descentrar el concepto *conflicto* y su construcción social en tres contextos indígenas rurales bolivianos.

III. Tres casos estudiados

Para una aproximación a la comprensión y el manejo del conflicto teniendo en cuenta los apuntes realizados en los capítulos anteriores sobre el conflicto y la comunidad, en el presente capítulo presentamos los resultados de la investigación en comunidades del Suyu o nación aymara Jach'a Karanga; el Suyu o nación originaria Jatun Killaca Asanaqi, focalizado en la Marka Salinas y en el Municipio de Mizque.

Antes de ingresar en el estudio de cada uno de estos casos, conviene señalar que el interés del estudio consiste en dos elementos: 1.- Conocer la terminología utilizada en estas comunidades para nombrar y definir el conflicto, para luego escudriñar en los significados y sustraer un metalenguaje del conflicto en cada caso. 2.- Exponer la manera en cómo, en cada uno de los casos investigados, se maneja del conflicto, a más de conocer las valoraciones sobre el mismo y los principios que rigen en cada caso.

1. Suyu / Nación aymara JACH'A KARANGA

El primer caso estudiado, el Suyu aymara de Jach'a Karanga. Este primer caso fue seleccionado por tratarse de una nación aymara histórica, que a través del tiempo, estableció mecanismo de resistencia que le permitieron conservar y adaptar sus formas ancestrales de organización y de territorialidad. Jach'a Karanga, al igual que otras comunidades aymaras del altiplano que resistieron a los movimientos territorializadores de la modernidad. En este marco, a partir del estudio de la significación del conflicto representado en su terminología y

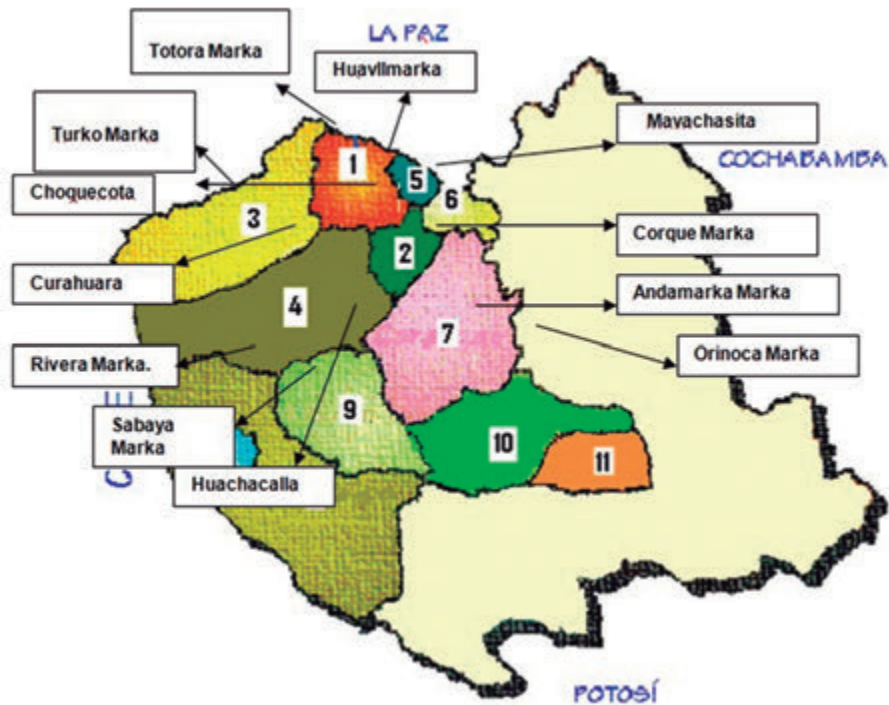
de las formas de manejo del mismo podemos contribuir a una aproximación a los fundamentos de la transformación plural del Estado.

1.1. Características generales de Jach'a Karanga

El territorio del Suyu Jach'a Karanga se encuentra ubicado en la parte Occidental del Altiplano Boliviano (Oruro) limitando al norte con el Departamento de La Paz; al Sur con la Provincia Ladislao Cabrera; al Este con la Provincia Cercado, Saucará, Poopó y Avaroa; y al Oeste con la República de Chile. Internamente Jach'a Karanga se compone de ocho provincias: Sajama, San Pedro de Totora, Nor Karanga, Karanga, Sur Karanga, Litoral, Sabaya y Mejillones; llegando a comprender dieciocho Municipios y más de 200 cantones (División Política).

Jach'a Karanga se caracteriza por tratarse de una nación aymara que logró mantener su estructura organizativa tradicional, tanto en lo que respecta el aprovechamiento de la tierra y la territorialidad, como su organización política y social. Esta nación aymara responde a una organización social y económica basada en una relación estrecha y dependiente de la madre tierra o Pachamama, en una visión cósmica de la naturaleza donde se desarrolla la vida de la comunidad aymara, teniendo como base principios mayores como la territorialidad, reciprocidad, colectividad, complementariedad y otros.

Actualmente, el sistema socio espacial de los Karankas está constituido por 12 Markas, distribuidas en dos parcialidades. En la parcialidad Aransaya se encuentran las Markas: Choquecota Marka (Tayka Marka), Turku Marka, Huayllamarca Marka, Totora Marka (Auqui Marka), Kurahuara Marka, Mayacht'asita Markanacas; y en la parcialidad Urinsaya, se encuentran las Markas: Qurqi Marka, Rivera Marka, Sabaya Marka, Wachacalla Marka, Andamarca Marka, Orinoca Marka. Dentro de las Doce Markas se cuenta con 166 Ayllus, asimismo, cuenta con una población aproximada de 50.000 habitantes y una extensión territorial de 2,671.900 has. Dentro de la estructura del territorio de Jach'a Karanga se encuentran asimismo, Dieciocho Municipios distribuidos cuasi en relación a los territorios ancestrales de cada Marka. Esta estructura territorial se refleja en el siguiente mapa:



Fuente: elaboración propia

En el altiplano norte, toda la zona de influencia del lago Titicaca, se desarrolló la cultura Colla, conformada principalmente por los Omasuyos, Lupacas, Quillacas y Karanga. Estos últimos, luego de la desarticulación de la organización aymara debida en parte a la expansión de los grupos quechuas, se desplazaron hacia otros territorios del sur- oeste, asentándose, en la zona que hoy corresponde a las provincias Sajama, San Pedro de Totorá, Karanga (norte, Centro y Sur), Atahuallpa y litoral.

El Suyu o nación Karanga estuvo organizado espacialmente en territorios continuos y discontinuos al interior de cada Marka, distribuidos en diferentes pisos ecológicos de los Valles Occidentales de Chuquisaca, los valles de Inquisivi, Quime y lo que hoy es Quillacollo, que fueron cedidos por el Inka Huayna Cápac a los de Karankas. Asimismo, este Suyu llevaba un control de pisos ecológicos en Arequipa – Perú, Isluwa, Azapa y Chiapa en Chile.

Hoy la producción agrícola en el territorio de Jach'a Karanga comprende sobre todo tubérculos (variedad de especies de papa) y cereales (quinua, cebada). La producción pecuaria comprende ganado ovino, vacuno, pero sobre todo de llamas y alpacas. Es necesario recordar que algunas de las comunidades de Jach'a Karanga tienen una larga tradición pastoril, vinculada con el control vertical de pisos ecológicos, como por ejemplo Totorá Marka o Turco Marka. Las comunidades o ayllus de Jach'a Karanga conservaron las lógicas comunales de *territorialidad* y aprovechamiento de la tierra, a través de una división complementaria entre el nivel familiar y el comunal:

La *sayaña* es más familiar, aunque no deja de pertenecer a la comunidad, mientras que la *saraq* es parcialmente comunitario; sería sinónimo de lo que hoy se conoce como 'Estancia', pero tampoco deja de ser comunal. [...] La *aynuqa* y la *qallpa* pertenecen más al orden comunitario, pero tampoco dejan de ser del conjunto de las familias. Estas (sic), a su vez, pueden ser: agrícolas y de pastoreo (Yampara en Van den Berg, 1992: 158)

Esta estructura que complementa el nivel familiar con el colectivo, y que configura la racionalidad productiva andina, se conserva hasta el presente, al igual que los principios que rigen a la estructura. Debe recordarse que el sistema de producción de Jach'a Karanga constituye la base material de la narrativa comunitaria que impregna todas las demás dimensiones de las comunidades que conforman esta nación aymara. En suma, Los Karanga se organizan en torno al *Ayllu*, cuya característica principal es la asociación familiar, sobre una base territorial de propiedad colectiva, característica de la cual probablemente derive el vocablo *saya* (tierra individual de propiedad familiar), término con el que finalizan los nombres de las parcialidades (Urinsaya - Aransaya). El *ayllu* es la base de la organización territorial, económica y social andina, y sintetiza a la vez que sostiene la estructura comunitaria: "[...] el ayllu es acceso a la tierra y territorio, y que esta forma de estructuración interna, diferente a las de la propiedad privada y cooperativista y estatal, permite que las propiedades andinas combinen de manera mixta y asimétrica lo familiar y lo comunitario, lo comunitario y lo familiar" (Núñez Del Prado, 2009: 136).

Como organización social y de ocupación del espacio, el ayllu tiene plena vigencia pese a siglos de dominio colonial y del Estado republicano que inten-

taron establecer nuevos patrones de ocupación de espacio y del ayllu como institución base de la organización social.

En lo que respecta la organización política de Jach'a Karanga, el Gobierno Originario del Suyu Jach'a Karanga está administrado por dos Apu Mallkus y sus Apu T'allas de las parcialidades de Aransaya y Urinsaya, seguido por los Mallkus de Consejo, Mama T'allas de Consejo y Mallkus de Markas, T'allas de Markas en cada una de las Markas; Tata Awatiris y Mama Awatiris en los Ayllus, siempre Chacha-Warmis⁴. El Gobierno Originario del Suyu Jach'a Karanga, conserva su organización de Gobierno ancestral. Esta forma u organización del Gobierno Originario del Suyu es heredada y practicada de generación en generación.

El Mara Tantachawi, es el encuentro anual de autoridades originarias que reúne a los ciento cincuenta Ayllus y las doce Markas, representados por sus Jilaqatas o Tamanis, Mallkus de Marka, Mallkus de Consejo. Este encuentro se realiza todos los años también con el objetivo de recibir al Machaq Mara Aymara (Año Nuevo Aymara), según los usos y costumbres ancestrales el lugar de encuentro está definido por *Muyu* o *Muyt'a*, que en este caso quiere decir rotación. La lógica comunitaria de ejercicio de los cargos políticos en Jach'a Karanga, al igual que en otros Suyus aymara, es el *thaki* o camino.

El Jach'a Tantachawi o Mara Tantachawi es la autoridad máxima de decisión y representación de Jach'a Karanga conformada por los Apu Mallkus, Mallkus de Consejo, Mallkus de Marka, Jilaqatas o Tamanis y sus respectivas Mama T'allas. El Jach'a Tantachawi o Mara Tantachawi se realiza cada año por convocatoria de los Apu Mallkus. El Consejo de Mallkus hace cumplir el mandato del Tantachawi, a través de una planificación de actividades y la coyuntura actual del país. Es por lo cual, los Apu Mallkus y Apu T'allas, convocan y llevan adelante el Consejo de Mallkus cada mes en las oficinas de Jach'a Karanga.

El *thaki* es la denominación aymara para el vínculo personal de obligación, reciprocidad y responsabilidad, entre los sujetos con la comunidad. Si retomamos los apuntes hechos en el segundo capítulo sobre la comunidad, vemos que

⁴ El Consejo Occidental de Ayllus de Jach'a Karanga está reconocido por el Gobierno Nacional a través de una Resolución Suprema y con Personería Jurídica No. 208507, del 20 de diciembre de 1990 con Sede en Corque y que aglutina a 12 Markas, 8 provincias y 19 Municipios.

el *thaki* corresponde al *munus* o la deuda con la comunidad. Ninguno de los miembros de la comunidad puede eludir esta responsabilidad, esto es, todos deben en un determinado momento de su vida, y como demostración de su vínculo y legitimación con la comunidad, cumplir con los distintos cargos que comprende el *thaki*. Esta obligatoriedad del *thaki* debe ser comprendida en el marco del orden discursivo comunal, es decir, no como una imposición constringente sobre los individuos sino como un principio ordenador.

Jaqi o persona expresada en la unidad de la pareja chacha-warmi (hombre/mujer) que debe recorrer el *thaki* o camino a lo largo de la vida cumpliendo distintas responsabilidades en el ámbito familiar y comunal, es un aprendizaje que ordena la organización y la convivencia y la conveniencia de la comunidad. Es una escuela de vida donde los maestros serán la comunidad en su conjunto, encabezados por los pasados quienes ayudarán al jaqi a cumplir el papel encomendado en la comunidad. (Fundación Tierra, en Blanes; Viadéz, 2008: 30).

En la organización política de Jach'a Karanga la lógica de la representación política en la comunidad no responde a una lógica vertical de poder, sino a una subordinación del representante con relación a los representados. Esto es, la comunidad no cede su *potencia* al representante como sucede en las democracias occidentales sino que la comunidad es *potencia* que pesa sobre el representante. "El representante, en esta forma de política, no es de ninguna manera el designado para mandar, sino simplemente para organizar el curso de la decisión y coordinar con otros los pasos concretos hacia objetivos colectivos" (Patzi, 2009: 53). Si bien Jach'a Karanga es una nación aymara en la que la figura occidental del Municipio se introdujo con fuerza, se trata de un caso práctico de pluralismo político, en el que convive una figura de autoridad heredada de la Colonia y que obedece a una lógica distinta a la comunal, con las estructuras comunales de organización. El caso de Jach'a Karanga es paradigmático, pues visibiliza la posibilidad de la coexistencia entre dos lógicas políticas distintas. En el caso del Municipio de Curahuara de Karanga, por ejemplo, puede observarse la subordinación que existe de la figura de autoridad municipal a las autoridades tradicionales, a las que debe rendir cuentas, y cuyo accionar se halla controlado por la comunidad.

El caso de Jach'a Karanga es uno de los casos paradigmáticos en que el sistema político tradicional y la lógica o racionalidad comunitaria del poder y la legitimidad prevalecen incluso a pesar del ingreso de formas de organización polí-

tica occidentales, como es más recientemente el Municipio. También se trata de un caso particular por la persistencia de formas comunitarias de producción agropecuaria, que sientan las bases para narrativas territoriales comunitarias. Estos elementos repercuten en la manera en cómo se configuran y tienen lugar las relaciones sociales al interior de las comunidades en Jach'a Karanga. Predomina una narrativa comunitaria en la que el comportamiento comunitario predomina sobre los intereses individuales. La persistencia de estos elementos permitieron, en su conjunto, que en las comunidades de Jach'a Karanga se conserve integralmente la *forma comunidad*, tanto como estructura como narrativa. Es necesario señalar que no se trata de una conservación *ahistórica* de estas estructuras, sino que se fueron dinamizando, reelaborando y recreando en el tiempo. Son los momentos de ruptura, adaptación y reinención lo que permiten comprender la mantención de las estructuras comunales en los Andes.

1.2. Terminología y comprensión del conflicto en Jach'a Karanga.

Con los apuntes realizados hasta aquí sobre las principales características sobre la nación o Suyu aymara Jach'a Karanga, podemos ingresar en el análisis de la comprensión y el manejo del conflicto al interior de esta gran colectividad. Para tal objetivo, como lo planteamos al principio, en primera instancia realizamos un listado y un análisis de los términos con que las comunidades de Jach'a Karanga nombran y definen el conflicto. El objetivo de este primer punto es generar una visión más holística del conflicto, a partir de la semántica que se construye en torno al mismo en las comunidades indígenas de Jach'a Karanga. El fundamento de este acápite tiene que ver con la relación existente entre el desarrollo lingüístico aymara y la razón comunitaria de estas colectividades. Esto es, partimos de la premisa que los sentidos construidos en la lengua aymara, responden a las estructuras comunitarias y, por lo tanto, no se puede representar, conocer ni comprender el *conflicto* si no se observa en primera instancia la semántica desarrollada sobre este concepto.

La terminología sobre la que se trabaja a continuación fue recogida en la investigación de campo, en la que se entrevistaron a distintas personas, que además, en algún momento de su vida, ejercieran como autoridades en sus comunidades. Los términos trabajados a continuación fueron seleccionados de las entre-

vistas a partir de dos elementos: 1.- la mayor reiteración de su enunciación por los entrevistados y 2.- el contenido de los mismos que ofrecen más luces sobre como comprender al conflicto de manera holística, en el marco de la narrativa de las comunidades de Jach'a Karanga. En este marco, la siguiente tabla ofrece una lista de los términos seleccionados junto a una definición inicial, a partir de las aclaraciones hechas por los entrevistados, que posteriormente fueron trabajados con la colaboración del profesor Félix Layme Pairumani.

Ch'axwa. Guerra o pelea entre varios.

Ch'axwthapiña. Entrar en guerra; entrar a la pelea.

Ch'axwaraña. Pelear unos con otros; pelear en varias partes.

Jani wali sarnakaqañanaka. Andar mal; andar en problemas; andar haciendo lo que no se debe.

Jani wali lurawinaka. Hacer mal Maldades hechas

Jani wali irnaqaña. Manejar mal Trabajar mal, no hacer bien las cosas.

Jani suma thakhiru sarnaqaña. Caminar por el mal camino; Andar en caminos malos o de maldad.

Jani suma qamata / Jani suma qamaña. Vivir mal

Jani suma iñt'asisa (uñt'asisa) qamaña. Andar sin conocerse, andar individualmente (no vivir en comunidad) [Iñt'asiña= variante regional de Oruro/ Uñt'asiña, la de La Paz.].

Juchanchasiña. Hacer se de problemas, hacerse de problemas // Caer en delito

Juchanaka. Problemas / Delitos.

Juchani. Quien tiene culpa. Juchani quién o qué tiene culpa

Luxthapthaña. Entrar en pelea (es metáfora de piedras se caen).

Parlaraña. Hablar en reunión de la comunidad.

Uraqi ch'axwawi. La guerra de la tierra; la pelea por la tierra.

Toda la terminología seleccionada en el cuadro anterior debe ser comprendida e interpretada en el marco de la razón comunal, de la que emana. En este marco, lo que haremos a continuación será explicar, a partir de la terminología que

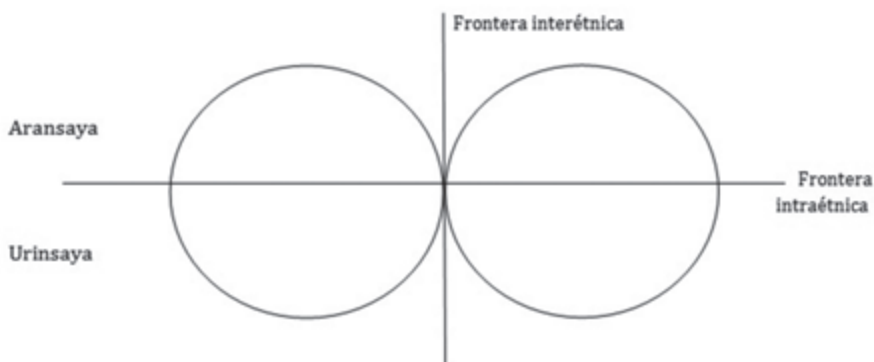
indicamos como en las comunidades de Jach'a Karanga se nombra y entiende al conflicto.

El primer término utilizado más frecuentemente, cuando a los entrevistados se les preguntó cómo nombrar el *conflicto* fue *ch'axwa*, con sus distintas variaciones sufijales. La *ch'axwa* es el término aymara para referirse, sobre todo a un conflicto de gran escala. Según el lingüista Félix Layme Pairumani la *ch'axwa* se utiliza sobre todo para referirse a un conflicto de magnitud, como es el caso de la *guerra*, pero sobre todo a toda relación de conflicto que ha sobrepasado marcos de negociación y diálogo.

La *ch'axwa*, y sus variaciones sufijales, supone un momento de ruptura del equilibrio entre colectividades, aunque su significado puede variar según los contextos, circunstancias y actores. Así, se aplica a conflictos entre *familias*, entre *grupos*, *varios*, sobre todo relacionados con los conflictos por tierra, por linderos, límites y avasallamientos. En esta línea, Xavier Isko señala que la *ch'axwa* “es un enfrentamiento que se realiza en las fronteras interétnicas, sobre los mismos terrenos que constituyen el motivo del conflicto” (Isko, 1995: 48). Empero, la utilización por algunos de los entrevistados de la *ch'axwa* para referirse a conflictos que también pueden ser entre *familias* o *vecinos*, conlleven a pensar que no puede hacerse una lectura unívoca de este término, como exclusivamente aplicable al conflicto *interétnico* o de gran escala. Como señalábamos al principio, la comunidad no implica colectivismo. Esto para indicar que existe al interior de las comunidades aymara del altiplano una división del espacio que da lugar al establecimiento de *fronteras* tanto *interétnicas* como *intraétnicas*. Por lo tanto, la utilización del término *ch'axwa* es aplicable a más de un contexto, aunque en todos los casos hace referencia al conflicto colectivo que implica una ruptura del equilibrio comunal. Así, por ejemplo, uno de los entrevistados señala:

He visto conflictos cuando era pequeño el conflicto entre los ayllus Aymarani y Wara wara, se garraban a hondazos, eran peleas por sobre posición de límites que ha durado más de cuarenta años, al final entre ellos se han arreglado. También han recurrido a los abogados, han llevado jueces, policías, ejércitos, no había solución, el otro sacaba mandamientos, el otro también, no había solución. K-13

El término *ch'axwa* se aplica en distintos niveles del conflicto en los que se da una situación de guerra:



Fuente: elaboración propia

El gráfico anterior muestra los niveles en que puede tener lugar la *ch'axwa*, es decir tanto a nivel *interétnico* como *intraétnico*. En lo que respecta al primer nivel, se puede señalar que, históricamente, tuvieron lugar conflictos entre las diferentes naciones aymaras, que involucraban directamente a las comunidades fronterizas. Pero la *ch'axwa* también tiene lugar al interior de las fronteras étnicas, en los límites establecidos culturalmente, en el marco de la división dual del espacio (Aransaya y Urinsaya / Alasaya y Majasaya). Los conflictos en el nivel *intraétnico* usualmente tienen lugar entre las comunidades pertenecientes a cada parcialidad o mitad. El antropólogo Tristan Platt, en sus trabajos sobre el ayllu Macha anota que: “No nos sorprenderá que, dentro del grupo de Macha, por ejemplo, la línea divisoria donde se encuentran las máximas expresiones de violencia se dé, precisamente entre las dos mitades de Alasaya y Majasaya” (Platt, 1987: 84).

Finalmente, la *ch'axwa* también puede tener lugar al interior de las mitades, es decir en los niveles más bajos de la división territorial aymara, entre los *ayllus* de las parcialidades. En la medida que la *ch'axwa* tiene lugar en niveles más altos de la escala territorial, se van reafirmando y manifestando alianzas entre comunidades, hasta llegar al máximo nivel, es decir la *ch'axwa* entre *Suyus*, en que las parcialidades de cada *Suyu* se alían.

Volveremos sobre la *ch'axwa* en el epílogo de esta publicación.

Pasemos ahora a los niveles más localizados y específicos del conflicto para los que existe una amplia terminología. Cada tipo de relación conflictiva tiene un denominativo que da cuenta del carácter polisémico y multi-contextual del *conflicto*. Además, en la mayoría de los casos debe considerarse el sentido metafórico contenido en los propios términos, que pueden contribuir a una comprensión mucho más integral del conflicto. Por ejemplo, *uraqi ch'axwarwi* cuya traducción más simple es 'pelea o guerra por la tierra'. Empero, el contenido de este término es mucho más vasto, y nos permite adentrarnos en una comprensión más compleja del conflicto, no solamente como una circunstancia o relación de desencuentro. El término se compone por dos partes *uraqi* cuya traducción más literal sería *tierra* o, indagando más, territorio, y *ch'axwarwi* que implica la pelea, el conflicto. Sin embargo, a más de tierra, el término *uraqi* tiene un significado metafórico: *vida*⁵, entonces, en este caso, nos hallamos con una relación mucho más compleja, que agrupa *tierra*, *territorio* y *vida* en un mismo término.

El hecho que ese mismo término sirva para referirse a la *tierra*, al *territorio* y a la *vida*, permite establecer una relación discursiva entre estos tres elementos. A diferencia del acervo occidental que purifica y separa la tierra del territorio y, en consecuencia, de la *vida*, el aymara permite visualizar una comprensión de la vida más allá del dato biológico, debe ser comprendida a partir de otros elementos que le otorgan un sentido más profundo. La *tierra* forma parte del *territorio* y de la *territorialidad*, y no es simplemente medio de producción, es también el espacio en que tiene lugar las relaciones económicas, políticas y la producción cultural. Es, por lo tanto, también el espacio en que se genera el conocimiento y el orden discursivo comunitario –y no así colectivista–. El territorio, por lo tanto, no es simplemente espacio habitado, es un cúmulo de sentidos, de sentimientos, de cogniciones que se construyen alrededor del mismo. Si el territorio es el ámbito en que se despliega la vida, las determinaciones económicas, sociales, políticas, culturales, etc., de cada formación social, entonces es también el ámbito en que se construye la manera de entender la vida, o lo que denominaremos el *vitalismo* de cada formación social.

5 Esta aclaración la tomamos del desglose lingüístico elaborado por Félix Layme en la segunda parte del presente trabajo.

En este marco, la lucha por la *tierra* se enmarca en la lucha por el *territorio*, entendido de manera integral y compleja. Por lo tanto, el conflicto por la *tierra*, o *uraqi ch'axwawi*, es un conflicto de la comunidad por la vida, a partir de los elementos que constituyen el sentido amplio y profundo de la *vida*. El *territorio* como espacio de despliegue de la vida de la comunidad, y la tierra como condición material de la comunidad son *vida*. En consecuencia la defensa de ambas dimensiones tiene que ver con la defensa de la comunidad como espacio de vida que cobija a los sujetos. En consecuencia el término *uraqi ch'axwawi* no se refiere a un desencuentro de intereses con respecto a la posesión de un medio de producción sino a la defensa de la *vida* desde la narrativa comunal. El análisis de este término y de su sentido mucho más complejo, comprendido desde la narrativa comunal, nos permiten ingresar al análisis del siguiente grupo de términos, que refuerzan este sentido holístico del conflicto que, reiteramos, va mucho más allá de simplemente la circunstancia del desencuentro de intereses.

Jani wali sarnakaqañanaka. Andar mal; andar en problemas; andar haciendo lo que no se debe.

Jani wali lurawinaka. Hacer mal; Maldades hechas

Jani wali irnaqaña. Manejar mal Trabajar mal, no hacer bien las cosas.

Jani suma thakbiru sarnaqaña. Caminar por el mal camino; Andar en caminos malos o de maldad.

Jani suma qamata / Jani suma qamaña. Vivir mal

Jani suma iñ't'asisa (uñ't'asisa) qamaña. Andar sin conocerse, andar individualmente (no vivir en comunidad) [Iñ't'asiña= variante regional de Oruro/ Uñ't'asiña, la de La Paz.].

Entre los términos señalados en la tabla, resaltamos el paralelismo hecho por varios de los entrevistados entre *conflicto* y ***Jani suma qamata*** o ***Jani suma qamaña***, cuya traducción literal sería *vivir mal*. De esta relación se desprenden los demás términos, que señalan también como elementos constitutivos del conflicto, es decir todos aquellos términos que visualizan como elementos del conflicto, hacer las cosas *mal*. Pero en este caso no debe entenderse el *mal* como la oposición dialéctica occidental al *bien*, sino como aquello que va en contra

de los intereses y fundamentos de la comunidad, aquello que puede romper la simetría, generar líneas de fuga, que perjudiquen a la totalidad del cuerpo social comunal.

Esta terminología nos abre una veta interesante para investigaciones futuras pues nos permite concebir una relación sugestiva en la narrativa de los entrevistados, entre el *vivir bien* y el tema del conflicto.

Recordemos que, a partir del texto constitucional del año 2009, el *vivir bien* o *suma qamaña* es uno de los principios ético-morales de la sociedad plural, que el Estado asume y promueve. El grueso de la literatura y las interpretaciones en torno al *vivir bien*, varias surgidas desde la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional, comprenden a este término desde una postura meramente ecologista. El *vivir bien* o el *suma qamaña* ha sido monopolizado, en la literatura más reciente, por el ambientalismo y el ecologismo, dejando de lado el complejo trasfondo cultural que contiene este término, y que visualizamos en las entrevistas de la presente investigación. La relación establecida por los entrevistados entre el *conflicto* y *vivir mal*, o *Jani suma qamaña*, y la demás terminología que de esta relación se desprende, permite desmarcar las lecturas del *vivir bien* de, únicamente, la ecología. Esta relación, empero, no debe ser entendida como la negación del conflicto, por el hecho que la comprensión del *mal* en la cosmovisión indígena no tiene punto de comparación con la cosmovisión occidental. Para comprender esta afirmación, que nos debe permitir descentrar la comprensión occidentalizada y especializada que actualmente se tiene sobre el *suma qamaña*, es necesario situar la terminología utilizada por los entrevistados el interior del orden discursivo comunitario y de la cosmovisión de los mismos. Para ello, tomamos dos de estos conceptos para analizar su contenido en mayor profundidad.

En primera instancia, observemos el concepto *Jani suma thakhiru sarnaqaña* cuya traducción sería: Caminar por el mal camino; Andar en caminos malos o de maldad. Este concepto para referirse a uno de los elementos del conflicto ofrece varias luces con respecto a la comprensión del mismo en el orden discursivo comunitario de Jach'a Karanga. Recordemos que el *thaki*, que en aymara significa camino, es el término que resume también la lógica comunitaria de organización política. El *thaki*, además de ser el denominativo de la lógica

de rotación de cargos en la comunidad, es un principio que rige la vida tanto de los sujetos como de la comunidad. La metáfora del camino, que también se la halla en el incario bajo el denominativo *qhapaq ñan*, tiene un uso extendido en todas las comunidades aymara y quechua de la región andina. El *camino* es también el crecimiento de las personas y, en consecuencia, el buen desenvolvimiento de la vida de la comunidad. El *thaki* es, finalmente, el fundamento para el buen funcionamiento de las relaciones políticas, económicas, sociales al interior de la comunidad. Por ello, señalar como uno de los elementos del conflicto *Jani suma thakhiru sarnaqaña*, conlleva a entender al mismo como una ruptura en el orden de la comunidad.

De hecho, algunos de los entrevistados señalaron otro término para referirse al conflicto: *qharwa thakhi*, que incluye en término-principio *thaki*, y cuya traducción sería *camino a la trampa* o *camino al precipicio*. En este marco, el conflicto puede entenderse como la transgresión del principio del *thaki*, lo cual conllevaría a *caminar mal* y, en última instancia, caminar dirigiéndose a la trampa, al abismo, a la perdición, fuera de los márgenes de la comunidad.

El segundo término al que le prestamos atención, para reforzar la relación entre *conflicto* y *Jani suma qamaña*, o *vivir mal*, es *jani suma iñt'asisa* (*uñt'asisa qamaña*, cuya traducción es 'andar sin conocerse, andar individualmente (no vivir en comunidad)'. En este término hallamos una nueva pista que nos permite concluir sobre la significación comunitaria del conflicto, en el lenguaje de las comunidades aymaras de Jach'a Karanga. Veíamos en el segundo capítulo como el orden discursivo comunitario, el desenvolvimiento y desarrollo del individuo depende del desenvolvimiento de la comunidad. En este marco, toda comprensión sobre el conflicto tiene que ver con el interés superior que es el del cuerpo social de la comunidad. A diferencia del orden discursivo individualista moderno, en la comunidad el conflicto no surge por una transgresión del bienestar e intereses individuales, sino por una transgresión individualista del equilibrio y la simetría al interior de la comunidad.

Una connotación importante señalada por los entrevistados como causa del conflicto es precisamente el surgimiento de intereses particulares, y la manifestación de actitudes individualistas que no van con el sentido comunitario de las relaciones sociales.

Puede haber que un comunario puede caminar sin respeto, soberbio, piensan con corazón duro. Por tanto cae en todas esas palabras que hemos mencionado. Los que están en conflicto uno, como el otro tienen que hablar, si cada uno habla con su capricho, surge el problema. [...] Conflicto sería un problema donde no se entienden, entre ambos interesados, por cuestiones de terreno, ganado y otros, pero es sobre todo porque no hay entendimiento, cada uno con sus caprichos, eso yo entendería. K-10.

[...] a veces entre comunarios no se entienden, por eso surge el conflicto, no se dan cuenta, de las acciones que pueden hacer, pero también surge porque surge envidia de algunos comunarios, no tienen respeto, no tiene sentido de vivir en comunidad, mayormente surgen por terrenos, no se dan cuenta, no se orientan en el vivir por eso surge el conflicto. K-15

Aunque el reproche dirigido a conductas individualistas se da en distintas sociedades, en nuestro caso debe situarse la crítica al conflicto al interior de la narrativa comunitaria aymara. En la mayoría de las entrevistas realizadas para la presente investigación, la tendencia hacia la *individualidad* es entendida como detonante del conflicto. En este marco, al igual que sucede con el *Jani suma thakbiru sarnaqaña*, el *jani suma iñt'asisa (uñt'asisa) qamaña* o comportarse individualmente es un elemento más para comprender no sólo el conflicto, sino también el *Jani suma qamaña* o vivir mal. Esto es, el conflicto como circunstancia o situación no es aquello que es entendido como negativo, sino las causas del conflicto y a lo que el conflicto puede conllevar. El *suma qamaña* no implica vivir en paz, en el sentido occidental del término, sino el buen desenvolvimiento integral de la comunidad como estructura y narrativa. En este punto, es necesario señalar que en el imaginario comunal aymara, el conflicto no debe entenderse a partir de aquello que lo causa y no a partir de aquello que resulta.

Cuando decimos conflicto nos referimos, a la causa y no al efecto. La justicia ordinaria no necesariamente va a la causa, va al efecto y todos los problemas se arreglan sobre el efecto. Para nosotros, para todo hay vías de solución, ya está establecida una forma de ser en la vida social, económica, administrativa en aymara se dice thaki. Todo tiene thaki, nada es así nomás, o sea que están establecidas sobre la vida. Si uno se sale del ritmo de la vida existe el conflicto, existe el problema, existe desorden, anarquía. K-7.

Además de los términos señalados, los entrevistados señalaban términos para referirse a manifestaciones específicas del conflicto: *T'axpicharwi* para referirse al tema de propase de terrenos entre vecinos o comunidades; *tuqirasiña* para

referirse a una discusión que incluye ofensas y blasfemias; *chbuxrintasiña* que significa lastimarse o herirse, y esto podría aplicarse tanto psicológicamente como físicamente; *warmimpi t'uxpirasiña* cuya traducción es pelearse con la mujer o con la esposa. Estos términos, entre otros, nombran las manifestaciones puntuales del conflicto. Empero todos deben ser entendidos en el marco de la narrativa comunitaria, es decir, para aprehender la manera en cómo las comunidades aymaras de Jach'a Karanga definen el conflicto y para trabajar sobre este tema, no puede hacerse referencia únicamente a los términos específicos, sino a los principios que rigen sobre los mismos, y que establecen el sentido integral del conflicto, como vimos antes.

1.3. El conflicto en Jach'a Karanga

Si se considera el hecho que en las comunidades aymaras de Jach'a Karanga, la comprensión y definición del conflicto se enmarca en su narrativa comunal entonces es posible comprender a qué lógicas responde el manejo del mismo. El conflicto en la narrativa de las comunidades de Jach'a Karanga, como vimos en el acápite anterior, se inserta en el marco de comprensiones mucho más holísticas respecto a la comunidad. El conflicto es la transgresión, ya sea en un nivel interpersonal, intrafamiliar o intracomunal, como en un nivel más amplio (intercomunal, interétnico), del orden y equilibrio de la vida en comunidad. Esta lógica impregna la manera en cómo se nombra al conflicto, hasta la comprensión del mismo, en ningún caso desde lo que resulta del conflicto, es decir, desde la circunstancia puntual del desencuentro o la pelea, sino desde las causas y los fundamentos del mismo.

En este marco, los términos para referirse y definir al conflicto, y la comprensión que los comunarios de Jach'a Karanga tienen sobre este tema siempre se halla enmarcada en el orden discursivo de la comunidad. Es en este contexto que deben situarse todos los problemas, desde aquellos que tienen que ver con problemas de tierra, hasta los que tienen que ver con la familia, las relaciones entre vecinos, o entre comunidades.

Es sobre todo del terreno y de los animales, por ejemplo yo tengo problemas de terreno con otro ayllu, entonces queremos como era antes respetar el mojón. [...] Otro conflicto de la familia también existe los malos entendimientos, digamos por herencia uno de los hijos siempre somos ambiciosos, queremos más grande, algu-

nos no somos interesados, tenemos conflicto, no podemos, solucionar a mi manera de ver. K-5

Paralelamente, la comprensión sobre el conflicto se va dinamizando en tanto la comunidad forma parte, resistiendo o intercambiando, de las dinámicas de la modernidad capitalista que la circunda, la envuelve. Por lo tanto, no se trata de parámetros sólidos, de comprensiones inmutables, sino que el discurso de la comunidad se pone en movimiento, al tiempo que resiste a las dinámicas ajenas al orden comunitario que son susceptibles de transgredir y generar rupturas no deseadas. Este dinamismo puede observarse tanto en la definición y comprensión del conflicto, como en el manejo del mismo. La comunidad, a diferencia de lo que plantean algunas lecturas modernistas y universalistas, no es un resabio inmutado del pasado sino una contemporaneidad dinámica, que resiste y se reinventa, a la vez que aprehende y piensa, desde sus condiciones de posibilidad, las amenazas que la envuelven.

En segundo lugar son problemas familiares, como infidelidades; (también) por problemas por el medio social, fiestas, migraciones, está aumentando estos problemas. Por el medio ambiente el calor puede influir, el calor ha aumentado, también puede a los alimentos transgénicos, quizás es eso... antes no había productos químicos. K-5

La comprensión del conflicto no deja, en ningún momento, de responder a la narrativa comunal, al orden discursivo de la comunidad. Esto es, no deja de comprenderse fuera del marco de una lectura holística, integral. Entonces, la comprensión de las causas del conflicto, que al metalenguaje moderno occidental pueden resultarle ignorantes, responden al conocimiento propia de la comunidad, que considera que una amplia red de factores (sociales, naturales, etc.) pueden dar lugar al conflicto. Esto tiene que ver con que, a diferencia del metalenguaje o discurso moderno-occidental, en la narrativa comunitaria no existe o no está establecida la frontera entre *lo social* y *lo natural* (Latour, 2007). Y este mismo modelo de pensamiento holístico e integral, se aplica al manejo del conflicto. Por lo tanto, el manejo del conflicto comprende desde aspectos estructurales de la comunidad, hasta elementos mucho más puntuales que caracterizan la forma de actuar.

[...] tratar de entrar con buen ánimo, debe haber entre las partes buen humor, evitar de cualquier manera que surjan rencillas, provocaciones, se debe orientar de una o por otro lado, se debe agotar el diálogo. K-3

En un ayllu tenemos tres autoridades ellos son los destinados, el awatiri es el principal cabeza para solucionar, cuando hay peleas, entre personas y si es por tierras soluciona el corregidor. El agente municipal soluciona afectación de ganado, sembradío. El jilacata soluciona problemas sobre la tierra, problemas entre sayañeros. K-6

En todas las entrevistas, los comunarios coinciden en que el manejo del conflicto, para que sea funcional y coherente con las narraciones de la comunidad, debe responder también a las estructuras organizativas de la comunidad. De esta suerte, se impone el *thaki* tanto como estructura organizativa, como en su calidad de principio. Todos los entrevistados coinciden en que debe seguirse el orden de la comunidad para la resolución y manejo de los conflictos. Pero, por orden se hace referencia tanto a la estructura orgánica de las comunidades, como a los principios que rigen la misma.

Bueno, vamos a continuar con el *thaki*. El *thaki* es la forma como se deben unir entre personas, en la familia. El *chacha-warmi*, luego con los hermanos, con el vecino con las otras comunidades, con el otro ayllu, ya está establecido. Ese el *thaki*, si alguien se desfasa del *thaki*, hay primero el *jikamuchasiña* [destierro], eso es el extremo. Pero primero es el *qalltha* eso es en familia no es ante una autoridad. K-7

Son los jilacatas que arreglan los problemas, por eso se dice awatiri, los comunarios son como sus hijos, ellos tiene que saber cuántos hijos tienen en el ayllu, asumen la condición de papá y mamá. En Turco existe seis jilacatas, ellos son los que arreglan los problemas de los ayllus por terrenos. Sobre otros problemas solucianan los jueces de mínima cuantía como peleas, robos. K-12

En mi ayllu el que soluciona son las autoridades originarias, como su ayudante es el *sullka tata y mama*. También recurren a las ex autoridades para pedirles orientación y con eso solucianan. [...] Siempre con palabras de orientación, a veces a los caprichosos se les enseña los códigos o la leyes de la justicia ordinaria, sobre esas leyes y para que tenga valor se soluciona. K-25

Entonces, nos hallamos con que el *thaki* no es simplemente el denominativo de la lógica organizativa del campo político en la comunidad, sino que es un principio que rige sobre el equilibrio de la comunidad, sobre las relaciones entre los sujetos al interior de la comunidad. No es un *camino* individual, sino colectivo. Es por ello que, en lo expuesto por los entrevistados, se desprende una clara

lógica restaurativa de la resolución del conflicto antes que punitiva como sucede con el orden jurídico occidental. El *thaki* le otorga un sentido restaurativo a la lógica tradicional de resolución de conflictos, en las comunidades de Jach'a Karanga, después de todo no debe perderse de vista que el *thaki* es el servicio a la comunidad. Por lo tanto, las autoridades que resuelven los conflictos, en el marco del *thaki*, lo hacen bajo la lógica de servir a la comunidad, y desde una comprensión integral del cargo que desempeñan. Esto a diferencia de las formas de autoridad occidentales desvinculadas de toda razón comunal, y que se rigen por principios 'universales' aplicables a todos los casos. Las autoridades encargadas de resolver los conflictos al interior de la comunidad cumplen un rol de protección del equilibrio y la simetría de la misma comunidad.

El ejercicio del gobierno del *ayllu* está muy relacionado con el quehacer religioso-político, económico-social, y territorial. A partir de la idea *awki-tayka* (padre-madre), se tiende a que el ejercicio de la autoridad beneficie al quehacer cotidiano de todas las familias integrantes del *ayllu* (Ticona, 2009: 42)

En este sentido, más que generar castigos físicos o un orden represivo y violento de punición para establecer *paz* luego del conflicto, como sucede en las sociedades occidentales marcadas por la idea *hobbesiana* de proteger al individuo frente a los demás individuos, en la comunidad las autoridades cumple un rol parental de subsanar las diferencias. La resolución del conflicto, el manejo del conflicto en las comunidades pretende reparar el daño, esto implica enfocar sobre todo en las causas del conflicto antes que en la circunstancia o el evento mismo. Este razonamiento permite, además, una comprensión más ecuánime del conflicto y más liberada de valoraciones, porque no existe la oposición dialéctica, o no en todos los casos, entre la *víctima* y el *culpable*. Aunque si existe el concepto *culpa* (*jucha*) en el aymara, aunque convendría indagar más sobre este concepto para descentrarlo de su traducción convencional. Lo que interesa es señalar que el manejo de conflictos en Jach'a Karanga debe ser coherente con el equilibrio y la simetría al interior de la comunidad. En este marco, en las entrevistas surge un término que se refiere al procedimiento en la resolución de los conflictos, se trata de la recomendación que deben realizar las autoridades a las partes en conflicto, una vez establecida la solución al conflicto. El término es: *Iwxa* o consejo, recomendación.

En el vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) se señala lo siguiente:

Iwxaña vel iwaxaña. 3 -*xi*. Predicar, encomendar, amonestar, encargar, &c.

Iwxasiña. Encomendar, encargar cosa que le toca -*ru*. Khitiru iwxsita: a quién me dejas encomendado.

Iwxawaña. Dejar encomendado algo antes de irse. Taykamaru iwxaña: deja el cargo de mí a tu madre, antes que tú mueras o vayas.

Iwxawaxaña. 3 -*xi*. *Idem*. Jesucristo tatsa alaxpacharu mistuja sasina, San Pedroru iwaxawaxistu: queriendo subir o antes de subir al cielo nos dejó encargados a San Pedro, iwxasiwaxaña. 3 -*xi*. Dejar encomendado algo suyo en el testamento.

Iwxasawi aru. Testamento o encomienda.

Iwxarapiña. Encomendar algo por amor de otro o amonestar para que cuide de otro.

Al igual de lo que sucede con los demás términos, *iwxa* como raíz de múltiples variaciones, comprende también una multiplicidad de sentidos y aplicaciones. Pero, a grandes rasgos, es la recomendación que se da, en distintos contextos y por distintos actores, en la comunidad. Puede entenderse como una llamada de atención, pero también como un mensaje o enseñanza para restablecer el orden comunitario que precede al conflicto, en todas sus dimensiones. La impartición de la *iwxa* sucede a los demás rituales que caracterizan la resolución del conflicto. Pues no se trata de un procedimiento o formalismo vacío de contenido, sino que implica una ritualidad.

“Antes de iniciar la declaración la autoridad originaria hace un rito, acullico a su santo wara, willka wara, luego empieza severamente a reprender, llamarlos a los culpables solamente a uno y les toma declaración” (K-27).

En cada contexto conflictivo, el ritual varía, y la manera de impartir la *iwxa* también. Empero lo que se debe resaltar es que toda situación conflictiva, además de otras situaciones no necesariamente del mismo orden, concluyen o prosiguen a partir de la recomendación (*iwxa*).

Qallt'a es la recomendación en familia, antes que la autoridad es la familia que tiene que recomendar [...] Es distinto la *iwxa* es un encargo, cuando se están casando, a un niño también, qallt'a es cuando se está desviando, está flojeando, no está trabajando o está bebiendo cada día – uka wawamax sapuru machaxi qallt'asima (tu hijo cada día está bebiendo repréndelo) [...] entonces quien educa no es papá, mamá, es la comunidad (K-7)

Tiene que preguntar por qué ha hecho, bajo recomendación entre la comunidad, el otro debe perdonarle, si no perdona tampoco habrá arreglo, el otro tiene saber rogarse de rodillas, reparar con su esfuerzo, tiene que sufrir, tiene que haber mucha conciencia, tiene que tocar la conciencia y la familia tiene que recomendar, es público el arreglo originario no dentro las cuatro paredes. (K-13)

Para arreglar los conflictos se dice lo siguiente: wawas - hijos tienen que vivir sin pelear, ambos tienen que tolerarse y apoyarse, hacemos que se perdonen. Decimos que en la oficina del awatiri tiene que perderse el conflicto, en las cuatro paredes, en algunos casos reprendemos con chicote, a veces a pedido de los papás. Pero para chicotear el awatiri tiene que pedir permiso de las deidades. Así arreglan, y después se pixjcha, se recomienda diciendo, **tienen que vivir bien.** (K-29)

En suma, reiteramos que tanto la comprensión y definición, como el manejo del conflicto, en las comunidades de Jach'a Karanga, tienen lugar en el marco de la narrativa y el orden comunal. Y una de las constataciones más importantes, a partir de las entrevistas, es la comprensión integral y holística del conflicto, que le asignan un contenido mucho más profundo al *suma qamaña*. El conflicto no es, simplemente, la contraposición de intereses, sino que constituye un momento de ruptura del equilibrio y la simetría al interior de la comunidad. En este marco, la resolución del conflicto responde a la narrativa y la estructura comunitaria tradicional de Jach'a Karanga, que si bien se trata de principios y procedimientos ancestrales, también se dinamizan y reinventan a la par de los movimientos externos a la comunidad.

2. LA CENTRAL CAMPESINA DE MIZQUE

El segundo caso estudiado es el Municipio campesino de Mizque. Este caso fue escogido con el objetivo de generar una lectura comparativa, con respecto al caso expuesto anteriormente, sobre las distintas formas de comprender, definir y resolver el conflicto, en dos realidades rurales del país. Mizque es un Municipio situado en la región de los valles, cuya población tiene origen mayoritariamente quechua. En este marco, no sólo nos permite identificar una terminología distinta para referirse al conflicto, sino también, por las características propias de esta sociedad campesina, observar maneras distintas de manejo del conflicto.

2.1. Características generales de Mizque

El Municipio de Mizque es la primera sección municipal de la provincia del mismo nombre localizada al sur del departamento de Cochabamba. Está compuesto por cinco distritos municipales (denominados también Cantones). Estos distritos son: Mizque –el principal–, Tin Tin, Molinero dentro del cual está Raqaypampa, localidad importante por las características culturales peculiares y algo distintas a las demás regiones del Municipio, Aguada y San Vicente. Mizque cuenta con una población de alrededor de 26.6596 habitantes (Gobierno Municipal de Mizque, 2006), la mayoría de los cuales son quechua hablantes.

Mizque se caracteriza por ser un Municipio eminentemente campesino, lo que lo diferencia de Municipios indígenas u originarios, como es el caso de los Municipios comprendidos al interior de Jach'a Karanga, por ejemplo. Esta característica, y su importancia para la presente investigación la explicaremos más adelante, sin embargo señalamos, en primera instancia, que se trata de un Municipio cuya arquitectura orgánica-institucional, social y territorial se caracterizan por la predominancia de la lógica sindical campesina, heredada de mediados del siglo XX. El Municipio de Mizque cuenta con una central campesina, compuesta por cinco cantones, 16 subcentrales, 143 comunidades y cinco juntas vecinales y se encuentra estructuradas de la siguiente manera:

- La central campesina, compuesta de dirigentes representantes de todas las subcentrales de la sección y cantones. Su sede de funcionamiento es la capital de la provincia.
- Las 16 subcentrales campesinas se encuentran ubicadas en los 5 cantones de la sección, representadas por los dirigentes de cada una de las comunidades, que son afiliadas a las sub centrales, la sede de funcionamiento está en los cantones.
- Los sindicatos comunales campesinos, son las instancias primarias de la representatividad de los campesinos de base, opera a nivel de cada comunidad campesina y suma un total de 143 organizaciones, siendo la sede de funcionamiento las propias comunidades.

La organización territorial del Municipio de Mizque está distribuida según el siguiente cuadro:

N°	Cantón	N° de Sub Centrales	N° de Comunidades
1	San Vicente	2	10
2	Aguada	3	16
3	Tin Tin	4	26
4	Mizque	2	50
5	Molinero	5	41

Fuente: elaboración propia

Además de la organización por cantones, subcentrales y comunidades, Mizque cuenta con una Junta Vecinal y cinco Organizaciones Territoriales de Base (OTB). La estructura territorial resumida en el cuadro puede visualizarse en el mapa a continuación:

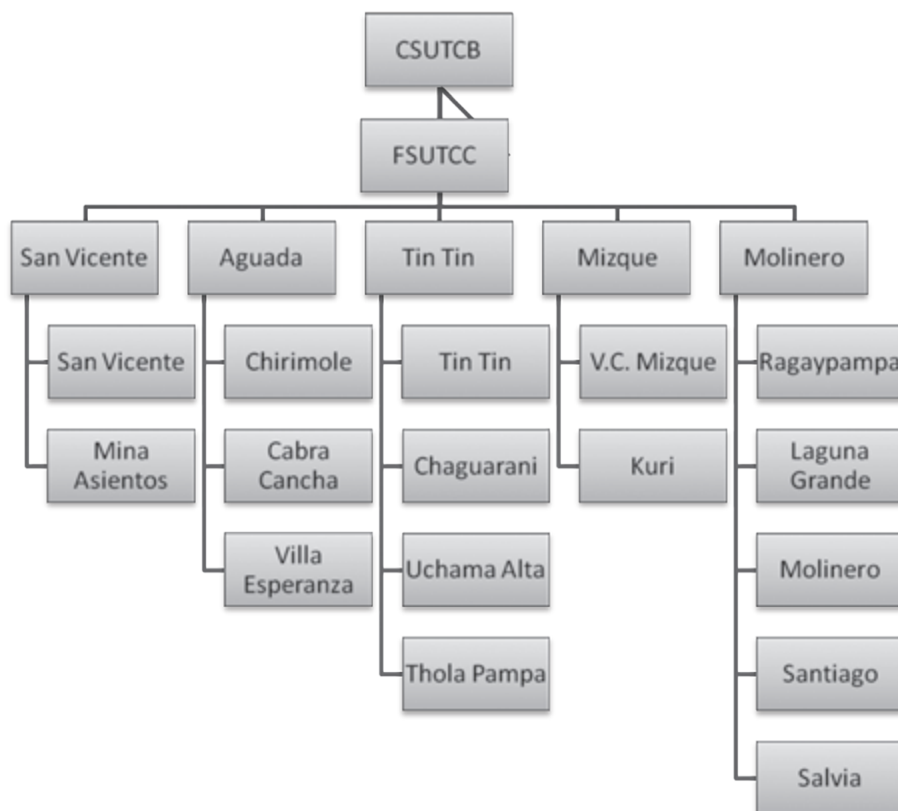


Provincia Mizque y Distrito indígena Raqaypampa⁶

⁶ Fuente: CRSUCIR, 1999.

Mizque, al igual que la mayoría de los Municipios del área rural de la zona de los valles, hereda su estructura organizativa, tanto institucional como territorial, de la Reforma Agraria de 1953. Es un Municipio campesino que surge de la desestructuración de la hacienda en los valles, por lo que su organización institucional y territorial responde a la lógica vertical, sindicalista, que se impone con la Reforma Agraria, con el objetivo de *campesinizar* el área rural y generar las bases para un capitalismo agrario. Por lo tanto, la organización de la producción, la configuración del campo político y de las relaciones sociales en Mizque, distan mucho de los principios de la comunidad, y se aproximan a la lógica occidental vertical (en lo que respecta la organización política y territorial) e individual (en el caso de las relaciones sociales).

Cada una de las comunidades conforma un sindicato, una agrupación de sindicatos, entre cuatro y ocho aproximadamente, constituyen una Subcentral Regional, lo que quiere decir que las comunidades que la conforman deben pertenecer a una misma región y encontrarse relativamente próximas unas de otras. Todas las subcentrales regionales pertenecientes al Municipio de Mizque están afiliadas a la Central Provincial de la provincia Mizque que corresponde al Municipio del mismo nombre. Esta Central Provincial, junto con todas las demás centrales de la provincia de Cochabamba, está afiliada a la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba (FSUTCC), la que a su vez forma parte de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En este marco, la estructura vertical de la organización del Municipio campesino de Mizque puede sintetizarse de la siguiente manera.



Fuente: elaboración propia en base al Plan de Desarrollo Municipal de Mizque 2007-2011.

Históricamente, la región de los valles, en que se halla actualmente el Municipio de Mizque, fue un lugar de asentamientos Chuwis, favorecidos por el Inca para llevar a cabo la defensa de las fronteras del imperio frente a los ataques de los indígenas llamados entonces Chiriguanos, hoy Guaraníes. La región es de clima templado y geografía bondadosa para la producción de fruta, hortalizas, tubérculos, maíz, plantas medicinales, entre otros. Por ello formaba parte de los circuitos de intercambio de productos en el marco del control vertical de pisos ecológicos que caracterizó a las sociedades andinas. Durante el periodo colonial, el potencial productivo del valle de Mizque determinó que la región fuese integrada a este sistema de producción y a los circuitos comerciales.

Cuando los españoles llegaron, la región era un mosaico multiétnico ocupado por los Chuwis, por lo menos desde que tuvieron que dejar los valles de Cochabamba

debido a la expansión inca. Ellos estaban interrelacionados con muchas poblaciones diferentes no sólo de la región de Charcas sino también de las tierras bajas del trópico, como es el caso de los chiriguano. A fines del siglo XVI se establecieron un sinnúmero de propiedades de hacienda, aprovechando la cercanía a Potosí. (Regalsky, 2007: 50-51)

La región de los valles de Cochabamba, y en este caso de Mizque, se caracterizó por el temprano desarrollo de la hacienda, y la apropiación sistemática de las tierras por los colonizadores españoles. Esto tuvo que ver con dos dinámicas que tuvieron lugar durante el periodo colonial: la otorgación de mercedes reales a los colonizadores; y la aparición del mercado de tierras, llevado a cabo, sobre todo, por los jefes indígenas (caciques) que gozaban de prerrogativas otorgadas por la administración colonial (Regalsky, 2007). De esta suerte, a diferencia de la dinámica de los ayllus en la región altiplánica, en los valles que eran zonas periféricas también en el periodo precolonial, la desarticulación de la *forma comunidad* sucedió de manera mucho más acelerada. “A principios del periodo republicano había una gran mayoría de gente indígena viviendo dentro del marco de las autoridades andinas del ayllu en la región del altiplano pero poco quedaba del ayllu en las regiones más fértiles de los valles” (Regalsky, 2007: 51).

En este marco, ya desde el periodo colonial, y a pesar de la resistencia del sistema comunal del ayllu, en Mizque se fue gestando una clase campesina, y un sistema de hacienda que generaba varios estímulos a una producción agroindustrial precaria. Durante el periodo republicano, y sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX se fortalece en todo el territorio occidental (altiplano y valles) el sistema de hacienda, a partir de las leyes de Ex-vinculación promulgadas por Melgarejo (1868) y por Tomás Frías (1874). En las tierras altas, se desarrolla el sistema de hacienda que consistía en la apropiación por el hacendado de lo que fueran las *sayañas* y las *aynuqas* de las comunidades, incluyendo a la población que las habitaba, deviniendo en mano de obra servil. “En Cochabamba se desarrolló un sistema similar con características desiguales, y de mayor semejanza al sistema de arrendamiento” (Regalsky, 2007: 61). Aunque cabe señalar que en la región de los valles, y notablemente en Cochabamba, el proceso de ex-vinculación de tierras de comunidad no fue tan traumático como en las tierras altas, debido a los antecedentes de comercialización de la tierra que tuvo lugar desde la Colonia.

El sistema de hacienda se mantuvo fortalecido, y como el principal basamento de la producción agropecuaria en Bolivia hasta la segunda mitad del siglo XX. La Revolución Nacional de 1952 constituye un punto de inflexión en el rumbo histórico y civilizatorio del país, a partir de la desarticulación de los poderes oligárquicos, tanto en la minería como en el área rural. Empero, las élites que organizaron ideológicamente este proceso todavía se inspiraban en paradigmas que no correspondían a la compleja realidad boliviana. La voluntad de la elite revolucionaria era sentar las bases para consumir el proyecto nacionalista revolucionario, generando los mecanismos para la homogeneización de la base social a partir principalmente de tres sujetos históricos: proletariado, campesinado y clases medias empobrecidas. En este marco la Reforma Agraria da lugar a la concreción del objetivo de la élite de “campesinizar’ al movimiento indio, organizando estructuras de cooptación y control sindical que le permitirán convertir a las masas rurales en receptoras pasivas de las nuevas propuestas civilizadoras del movimientismo” (Rivera, 2010: 129).

La región de los valles, y sobre todo los valles de Cochabamba entre los que sobresale Mizque, fue donde caló con mayor profundidad la lógica sindical posterior a la Reforma Agraria.

Así, el caso de los valles de Cochabamba nos ilustra la virtual inexistencia de modalidades comunales de organización entre piqueros y pegujaleros de la región, lo que permitió al sindicato instalarse como el único espacio de unificación y homogeneización de las demandas del campesinado parcelario. Es pues en Cochabamba donde el sindicato se aproxima mejor a su definición convencional, pues es allí donde el proceso de individuación —producto del desarrollo mercantil y capitalista— se encuentra más avanzado. (Rivera, 2010: 161-162).

Entonces, a partir de 1953, se generan dos realidades distintas en el área rural, que se traducen también en diferencias culturales, políticas e ideológicas, que pesan y generan tensiones hasta el día de hoy: las comunidades que mantienen sus sistemas comunales, o comunidades “de origen” como se denominaron y las comunidades de ex-hacienda. A partir de 1953, empieza a fundamentarse la distinción actual entre *indígenas-originarios* y *campesinos*. Diferencias que se fundan en la forma de llevar a cabo el aprovechamiento de la tierra y la producción, así como el sentido otorgado a las mismas. La manera en cómo se configuran dos realidades materiales distintas en el área rural da lugar, o repercute en la configuración de las narrativas y las estructuras organizativas de éstas

realidades. Esto, lógicamente, y como veremos más adelante, también incide en la manera en cómo se entiende, define y maneja el conflicto.

El área rural de los valles cochabambino fue uno de los escenarios más importantes de la lucha de los comunarios de las haciendas contra el poder de los hacendados. Para contrarrestar los movimientos que se gestaban en periodo previo a la revolución del 52, los hacendados trataban de cooptar dirigentes de los primeros sindicatos campesinos. “[...] los subprefectos de algunas provincias, como Mizque, que respondían directamente a los intereses latifundistas locales, organizaron Centrales campesinas donde impusieron líderes que les eran leales” (Regalsky, 2007: 86). Luego de la Reforma Agraria, la re-apropiación de la tierra por los campesinos y la consolidación de la organización sindical supusieron un tiempo marcado por las contradicciones y las tensiones. Se consolida el *minifundio*, debido a una apresurada distribución de la tierra, además que el propio gobierno del MNR estableció obstáculos para evitar que se consolidara un sindicalismo obrero-campesino que pudiera adquirir un rol político dominante. Posteriormente, a través de políticas administrativas y legislativas, el sindicalismo agrario fue cooptado por los gobiernos de turno, a través de redes clientelares y otros medios de cooptación .

En Mizque el uso y aprovechamiento de la tierra es por parcelas de propiedad sobre todo familiar, aunque existe una lógica comunitaria para el aprovechamiento de tierras destinadas al pastoreo. Empero, debe señalarse que las áreas de cultivo no son extensas y, por lo tanto, conllevan a la necesidad de pensar formas sustentables para su aprovechamiento. “[...] los terrenos cultivables, aptos para la producción agrícola, representan el 14.85% del total de superficie de tierra considerando solo cuatro de los cinco cantones del Municipio de Mizque” (Gobierno Municipal de Mizque, 2006: 55). Sin embargo, es importante señalar que algunas de las comunidades del valle de Mizque, como es el caso paradigmático de Raqaypampa, conservan formas tradicionales y conocimientos ancestrales de producción de manera sustentable, conservando la productividad de la tierra y paliando las contingencias climáticas.

Toda actividad en Raqaypampa, agrícola o no, está orientada por los indicadores y señales que descubren en su medio natural. De ellos, a partir de códigos no explícitos, interpretan los mensajes o significados que su medio estaría transmitiéndoles. Mujeres y hombres buscan continuamente dar explicación a los fenómenos

naturales según el momento, el lugar y la actividad que se encuentran realizando. Esto es, cada signo tiene una interpretación distinta en función del contexto de tiempo, espacio y actividad del observador. (Regalsky; Hosse, 2009: 13)

Estas narrativas muestran una suerte de simbiosis entre un orden discursivo occidental (que abarca principalmente la propiedad individual/familiar de la tierra, la organización territorial de las comunidades, las formas político-jurídicas de organización y la preeminencia de la acción política a través de partidos políticos) y un orden discursivo cultural tradicional (que se aplica sobre todo a la concepción de la producción agropecuaria y la relación de las sociedades con el entorno natural). Así, entonces, se aplica el sistema de la *mit'a* o turnos para la siembra, existe una lectura constante de “indicadores” del entorno natural vinculados con todo el proceso productivo agrícola. Por otra parte es importante subrayar que son comunidades quechua hablantes lo cual implica la persistencia de un orden discursivo distinto al occidental. Obviamente la comprensión del entorno natural y de las potencialidades de uso productivo, etc., provienen de ese orden discursivo:

En la zona de Raqaypampa se clasifican los suelos en cuatro tipos según su textura: *Chaqwa, Llamp'u, Llink'i o argamasa y Mayqa o Phiti kallp'a*. Cada uno de estos grupos principales se asocia luego a las características de pedregosidad (menuda o grande) y al tipo de piedras existentes (pizarrosas, ferrosas o graníticas) para por último describir el tipo de subsuelo y si es un terreno “para pudrición” o sea si es drenado o no. La “definición” del terreno indicará también si no ha tenido más de un año descanso “fresco sunpi”, si es húmedo “*ukbu kallpa*” o si es seco “*ch'aki kallpa*”. (Regalsky; Hosse, 2009: 21)

Este elemento es importante si se considera el papel que cumple la lengua en el agenciamiento y emplazamiento de un orden discursivo. La lengua otorga a los sujetos las condiciones de posibilidad de comprensión del mundo.

Finalmente, en lo que respectan las características etnográficas y políticas del Municipio de Mizque, que fue territorio de la nación Chuwi en el periodo pre colonial, actualmente es una región multiétnica de distintos pueblos en un espacio lingüístico común, el idioma quechua. Como se indicó antes, la forma de organización socio política es el sindicato agrario una de cuyas características principales es la verticalidad en la toma de decisiones, y el principio de la “democracia centralizada”, es decir una lógica de poder y legitimidad distinta a la de las comunidades del altiplano. “El nivel político que supervisa el compor-

tamiento de la comunidad cuando surgen problemas es la principal institución del sindicato: la asamblea de la comunidad” (Regalsky, 2007: 113). Esta verticalidad se transmite también a la organización territorial, todas las comunidades están afiliadas a una subcentral, que a su vez pertenece a la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba (FSUTCC), afiliada a su vez a la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

Sin embargo, conforme vamos descendiendo en la escala de esta organización vertical, puede vislumbrarse una simbiosis entre principios tradicionales andinos, y la lógica occidental sindical. En lo que respectan las relaciones sociales, persisten principios tradicionales andinos que determinan la manera en cómo se desenvuelven las mismas, y denotan la conservación de algunas estructuras comunales. Estas estructuras comunales permiten concluir sobre la simbiosis que señalamos que, sin lugar a dudas, generan tensiones al interior de las comunidades, entre la consolidación del orden discursivo y de las estructuras occidentales y las narrativas comunales heredadas del pasado.

Las familias organizan su cotidianidad y sus actividades productivas cotidianas mediante acuerdos entre hogares, en la tradición del *ayni* andino. Esto toma la forma de intercambios recíprocos de trabajo humano equivalente en fuerza de tracción animal, medido en trabajo por día (jornales o *yuntapuriy*). Cuando se trata de nombrar sus instituciones culturales o ‘costumbres’, lo hacen refiriéndose usualmente a circunstancias rituales y festivas que marcan su calendario agrario. (Regalsky, 2007: 112)

Como señala el autor, existe una convivencia entre parámetros de tipo occidental, y elementos culturales tradicionales. Si bien, según señala Pablo Regalsky, en los valles de Mizque y específicamente en la comunidad de Raqaypampa, existiría un desplazamiento de formas culturales tradicionales integrales hacia prácticas más bien puntuales como son las fiestas del calendario agrícola.

Empero, como también señala el autor, debe considerarse el hecho que el ámbito ritual y festivo al que se trasladan las instituciones culturales, tienen una relación estrecha con las condiciones materiales, con la producción agropecuaria, con el calendario agrícola. Por lo tanto, existe necesariamente una determinación de estos principios y prácticas sobre las demás dimensiones de las formaciones sociales del valle de Mizque. Esto lo analizaremos mejor a la

hora de tratar el tema de la comprensión, definición y manejo del conflicto en Mizque. Trataremos de comprender si existe y en qué grado esta relación de determinación, o si más bien se trata de ámbitos que coexisten con una frontera establecida, cada vez más marcada entre ambos.

2.2. Terminología y comprensión del conflicto en Mizque

A pesar de las transformaciones históricas que tuvieron lugar en el Municipio de Mizque que lo fueron alejando de las dinámicas comunales tradicionales, persiste una narrativa particular, que se inserta en discursos ancestrales por el hecho de estar enunciada en *quechua*, cuya terminología y semántica se insertan en el universo discursivo de la *forma comunidad*. En este sentido, para el análisis del *conflicto* en el caso de Mizque, al igual que hicimos en el caso de Jach'a Karanga, se hacen necesarias dos cosas: por un lado, vislumbrar la terminología empleada para definir al conflicto y la manera en cómo esta terminología hilvana un relato sobre el mismo y, por otra parte, contrastar esta terminología del conflicto con las formas de manejo del conflicto.

Al igual que en el caso de Jach'a Karanga, para Mizque se seleccionaron los términos enunciados con mayor frecuencia por los entrevistados. Esto con el objetivo de visualizar una línea narrativa o discursiva trazada en torno al conflicto. El análisis de la terminología y la narrativa de Mizque en torno al *conflicto* y la manera en cómo este metalenguaje se objetiva en la realidad práctica, puede permitirnos contrastar la manera en cómo se entiende, se define y se maneja el conflicto, en dos realidades rurales distintas, y muchas veces contrapuestas. Además, esta contrastación se reforzará a partir del análisis del tercer caso seleccionado para la presente investigación. Hechas estas aclaraciones, a continuación ofrecemos un cuadro con los términos seleccionados para la presente investigación, en el caso de Mizque. Al igual que en el caso anterior, contamos con la colaboración del profesor Félix Layme Pairumani.

Awqanakuy. Pelea, combate o guerra

Awqa tinku. Conflicto con el rival, encuentro con el rival, con el contrario.

Ch'ampay. Problema por la tierra.

Ch'ampay runa. Problema grande.

Piñanaku. Prisionero/ cárcel

Makanakuy. Peleas, lucha, batalla

Ch'ampa guerra o Rimanakus. Cuando se trata de conflictos o enfrentamientos armados entre comunidades puede ser por límites. (Ch'ampay en quechua y en aymara ch'ampha es tepe = tierra con pastos o paja levantada con azadón, entonces cuando dicen ch'ampa guerra es lo mismo que decir ch'ampha ch'axwa y esto es guerra de tepes, es decir lucha por el lindero, puesto que el límite estaba señalado por tepes.

Tinku. Cuando de encuentros, confrontaciones rituales o peleas entre grupos grandes en un lugar de convergencia.

Khuskachay. Cuando se da un conflicto o pelea y termina emparejando lo desigual; hacer las paces y terminar en una negociación.

En la terminología utilizada por los entrevistados de Mizque pueden hallarse varios elementos que sugieren la herencia ancestral comunal, a la que nos referimos en párrafos anteriores. En primera instancia, nos hallamos con términos que se refiere específicamente al conflicto, como *Awqanakuy* o *Makanakuy*, que se traducen como guerra, pelea o combate. En el primer caso, el término se refiere específicamente a un desencuentro y guerra con el rival. El prefijo *awqa* se traduce como rival u opuesto, y todas las variaciones de este prefijo sugieren la enemistad, la guerra y otros aspectos relacionados con el conflicto bélico. En el diccionario bilingüe de Teofilo Laime (2007) hallamos las siguientes variaciones del término:

Awqa, Jayu. s. Adversario. Rival.

Awqalli Kay, ankalli kay. s. Rebeldía. Calidad y estado de rebelde.

Awqallikuy, q'iwikuy, awqanchanay (JL). prnl. Rebelarse. Sublevarse.

Awqanaku, ch'umpa, ch'ampa (Pot.), maqanaku. s. Batalla. Lucha, combate entre dos grupos bélicos.

Awqanakuy, maqanakuy. s. Pelea. Lucha, combate, contienda. || Pelea de manos. Maqanakuy (GH).

Awqanakuy, jayunakuy. s. Enemistad. Rivalidad, malquerencia.

Awqapuri, sinchi. s. Soldado. El que sirve en la milicia.

Awqaylli. adj. y s. Guerrero; que guerrea.

Todas estas variaciones nos permiten una comprensión integral y mucho más amplia del término. *Awqa* significa el desencuentro, la enemistad, la ruptura del equilibrio y de la simetría en las relaciones sociales y, en última instancia, la guerra. Pero, llama la atención que en las definiciones de algunos términos que derivan de *awqa* se halla intrínseca la *rebelión*, el *sublevamiento*, la *rebeldía*. A partir de las definiciones del diccionario no podemos establecer si la percepción respecto a estas acepciones es negativa o positiva, y tampoco hallamos muchas aclaraciones al respecto en las entrevistas. Sin embargo, si consideramos tanto la historia de los pueblos indígenas, en este caso quechuas, y los momentos de conflictos que se manifestaron en este movimiento histórico, como las luchas frente al poder hacendal, *awqalli kay* o rebeldía plantea una manera de entender al conflicto como posibilidad, como línea de fuga frente a alguno poder disciplinario adverso a la colectividad. En este marco, la comprensión del conflicto tiene que ver más con las *posibilidades* a las que da lugar, y no así a la negación del mismo por tratarse de un acontecimiento indeseable.

Por otra parte, es posible vislumbrar una relación entre el conflicto o la guerra (*Awqanaku*) y la enemistad o malquerencia (*Awqanakuy*). Al igual que en la narrativa aymara de Jach'a Karanga, la comprensión quechua del conflicto contemplaría una relación entre una ruptura de las relaciones sociales en el marco de la amistad y la armonía, y el conflicto como manifestación de esta ruptura. Para comprender mejor esta relación corresponde identificar cuáles serían las principales causas de la *enemistad* o la *malquerencia*. Cuál es el fundamento de las relaciones amistosas, en el orden discursivo quechua, para responder esta

interrogante se hace necesario vincular estos términos con los demás mencionados por los entrevistados.

En este marco, los siguientes términos que contribuyen a conocer la comprensión y definición del conflicto en el imaginario de las poblaciones quechuas del valle de Mizque, son: *ch'ampay* (tepes, sacar tepes del suelo) y la variación y mezcla con el castellano *ch'ampa guerra*. Tanto en el sentido literal del segundo concepto, como en su sentido metafórico y más actual, podemos abstraer un sentido amplio y complejo del conflicto. Entonces, a continuación nos detendremos en ambos sentidos del término *ch'ampa guerra*, el literal y el metafórico. En lo que respecta el sentido literal, la *ch'ampa guerra* corresponde al conflicto por la tierra, por límites de la propiedad agraria. Recordemos que *ch'ampa* se traduce literalmente como tepe de pasto extraído de la tierra. Pero de acuerdo con los entrevistados, *ch'ampay* significaría *problema*, lo cual denota una variación de un término, que conlleva a un nuevo uso del mismo.

En mi idioma por ejemplo el conflicto *ch'ampa* es pelea, con esos nombres también conocemos el, también dice *jatun ch'ampay* que quiere decir grande problema te habían hecho en tu comunidad. M-8

[...] bueno yo en quechua digo *ch'ampayruna* que es encontrón, encontrarse, diferencias, por ejemplo conflicto para mí es sinónimo de problemas y sólo eso no conozco otro término más. M-14

En esta variación nos hallamos nuevamente con la necesidad de explicar ambos sentidos de *ch'ampa*, el literal o de uso y el metafórico, aunque también cabría preguntarnos en qué medida ambos sentidos se hallan separados. Si aplicamos el término *ch'ampay* o *ch'ampa guerra* en su traducción literal, vemos que se trata de un término que, al igual que *uraqi ch'axwarwi* en el caso de Jach'a Karanga, contiene un sentido integral amplio del conflicto y su relación con la tierra. Aunque, por las condiciones materiales de Mizque, y las características socioculturales, territoriales y políticas, resultaría problemático concluir que se trata de una relación parecida a la que se establece en Jach'a Karanga. Lo cierto es que la lucha por la tierra –y por el territorio–, en todas las realidades rurales de Bolivia, constituye el principal factor del conflicto, ya que tiene una relación directa con la base material de estas poblaciones. Pero en el caso de Mizque esta relación debe ser leída en el marco del orden discursivo occidental-modernizante que caracteriza al campesinado desde 1953. Entonces, la lectura que

los propios comunarios realizan sobre el conflicto por la tierra, por los límites, tiene que ver con cuestiones más concretas: límites de propiedad o por la propiedad de la tierra; uso y aprovechamiento de recursos naturales y medios de producción, entre otros.

[...] ahorita por motivo de herencia, mi mamá mi papá se ha muerto entonces a mí a un lado me están poniendo porque estoy mal de la vista entonces entre ellos nomás se están repartiendo para mí casi nada. De eso estamos ahorita en problemas. M-2

Generalmente los conflictos o llamados aquí en el medio, problemas, son siempre por sistemas de riego, por canales, por acequias, problemas de pasos servidumbres, problemas en cuanto a los terrenos y problemas a veces hasta de los daños provocados por las los animales, por los incendios y a veces porque se quiere apropiarse terrenos que no son suyos. M-7

En el campo los conflictos que más se nos presentan son de la tierra, del agua del agua que para nosotros significa vida, a veces entre ellos entre los compañeros se tapan el curso del agua y ni siquiera han terminado de regar sus chacras y de ahí el problema, empiezan a pelearse. M-16

En mi comunidad se dan más problemas de lindes también hay problemas de animalitos que tenemos en la comunidad en sí no son tan grandes los problemas que se nos presentan no hay muchos problemas más bien agradecemos eso a nuestros comunarios que no gracias a Dios no hemos tenido grandes problemas que no hemos podido solucionar. M-17

Si bien los entrevistados se refieren a sí mismos como comunarios, la manera en cómo comprenden y explican el conflicto sugiere una relación de vecindad entre propietarios privados de tierra. En consecuencia, el conflicto en este caso surge a partir de circunstancias en que el accionar de uno de los vecinos, o de varios, que afectan los intereses individuales de los demás. Esto no quiere decir que haya una ausencia de pensamiento colectivo, pero se trata de un pensamiento corporativista distinto al de las comunidades de tierras altas. Este sentido corporativista a partir del cual se significa el conflicto, responde más a la lógica sindical que prepondera en Mizque desde los años cincuenta.

El término *ch'ampa guerra* tienen otro sentido, el sentido metafórico que tiene un bagaje histórico interesante, y que por su contenido puede también aplicarse al razonamiento de los entrevistados en Mizque. Este sentido metafórico surge en el contexto posterior a la Revolución Nacional de 1952 y, específicamente,

luego de la Reforma Agraria de 1953. Recordemos que uno de los temores de las élites que tomaron el control del gobierno nacionalista revolucionario era que se consolidara un poder obrero-campesino, que condujera a políticas de transformación más radicales. En ese contexto surgieron varias estrategias para neutralizar esta unión, y para cooptar al campesinado como aliado de los gobiernos, alejado del proletariado movilizad. “Entre los años 1953 a 1959 el esfuerzo de neutralización del campesinado y su sujeción cada vez mayor a la burocracia estatal fue dando éxito y finalmente, entre el 60 y 65, esto se consolida dando lugar al Pacto Militar Campesino” (Regalsky, 2007: 88). Esta dinámica generó una subordinación del sindicalismo agrario a las élites gubernamentales y, en consecuencia, una escisión entre el sindicalismo obrero y el agrario. En este marco, el gobierno funcionalizó a los sindicatos agrarios para hacer frente a las movilizaciones de otros sectores que mantuvieron una relativa autonomía política y organizacional, sobre todo durante el gobierno del general Barrientos, que fue el que consolidó el Pacto Militar Campesinos. “[...] un conflicto armado faccional entre los sindicatos campesinos, vinculados a la dirigencia de la COB, por un lado, y a la red clientelista del MNR, por el otro conocido como Ch’ampa guerra volvió a legitimar al ejército como pacificador neutral” (Regalsky, 2007: 91).

Desde ese periodo, en el acervo popular sobre todo urbano, aunque también rural, se mantiene el sentido metafórico de *ch’ampa guerra* como *conflicto ilusorio* o *creado*. Recientemente, este mismo sentido del término fue utilizado para referirse al conflicto entre sectores sociales durante la VIII Marcha Indígena en Defensa del TIPNIS, que buscaba generar el gobierno de Evo Morales a partir de la movilización del campesinado intercultural. Algunos analistas rememoraban la estrategia movimientista y militar para generar ‘conflictos ilusorios’ entre sectores sociales, que les permitieran legitimar su situación de poder. Este uso del término *ch’ampa guerra* puede aplicarse también al caso concreto de Mizque, sobre todo en lo que respecta el surgimiento de conflictos entre comunarios. Además, este uso heredado e histórico contribuiría a explicar la variación del uso del término *ch’ampa*.

El siguiente término es *Tinku*. Este término tiene significado y contenido verdaderamente amplio, pues tanto para la literatura como para las poblaciones que lo utilizan, tiene más de un uso y nos permite vislumbrar un sentido am-

plio e integral del conflicto. En primera instancia, la traducción del término *tinku* es encuentro, y se refiere a una multiplicidad de relaciones y distintas connotaciones: puede ser violento, puede ser amoroso, amistoso, y todas las demás formas de *encuentro* que puedan pensarse. En el diccionario bilingüe de Teofilo Laime (2007) podemos observar las siguientes variaciones del uso del término:

Tinku. s. Encuentro. Acto de encontrarse. || Choque. Tupa.

Tinkullpa. adj. Redondo como aro. || Redondo, -da. Circular. Ruyru. || Redondo como bola. Rumpu (GH).

Tinkullpa. s. Rueda. Aro o cuerpo circular que gira sobre su eje.

Tinkuq Masi. s. Adversario en algún juego o competencia.

Tinkuy Pura. s. Línea, punto o momento que señala el encuentro entre dos cosas. || Límite. Fin, término. K'ika.

Tinkuy, tupay. intr. Chocar. Encontrarse violentamente una cosa con otra.

Tinkuy. tr. Encontrar. || Hallar. Tariy. || prnl. Encontrarse deteniéndose para hablar. Chocar. Tupay.

Estas acepciones y usos del término *tinku* sugieren un contenido amplio, que comentaremos a la vez que intentaremos generar una relación del mismo con el conflicto. Comúnmente se entiende al *tinku* como un encuentro-danza que llevan a cabo algunas comunidades, que se caracteriza por un combate entre las mismas, que tiene un contenido ritual. Empero, a más de este uso, el *tinku* tiene un contenido mucho más complejo. Para comenzar, si observamos las definiciones del término, a más del encuentro, sugieren un esquema de pensamiento que impregna todo tipo de relación-encuentro entre partes. *Tinkullpa* sugiere la circularidad, aquello que gira sobre el mismo eje, en este marco o esquema de pensamiento, deben introducirse las demás acepciones del término:

Tinku

Guerra	Simetría
Pelea	Igualdad/paridad
Choque	Amistad/Amor
Adversario	Complemento

Las dos caras del *tinku* no implican una oposición dialéctica de acepciones, sino una relación permanente de *oposición-complemento*. En este marco, el *tinku* transita permanentemente entre la realidad del conflicto y la representación simbólica del mismo; entre la oposición de contrarios y la renovación de la igualdad entre complementarios; entre la rivalidad y la amistad, o el amor. Actualmente en la comprensión y uso de toda la población boliviana el *tinku* es la danza ritual, folklorizada. Sin embargo además de ser un término que nombra una práctica (ritual), una circunstancia (encuentro), constituye un principio que rige el orden discursivo de las formaciones sociales andinas. Retomando la variante *tinkullpa*, si relacionamos en sentido circular del término, con las demás acepciones del mismo, nos hallamos con que el *tinku* sugiere, además, un movimiento *concéntrico* y *ex-céntrico*, un movimiento de *fuga* y de *territorialización* simultáneos. Sobre esta reflexión más en profundidad, y en cierta medida filosófica, sobre el *tinku* profundizaremos en el último capítulo del libro.

El último término que seleccionamos para aproximarnos a la terminología del conflicto utilizada en Mizque, es *Khuskachay*. Este último término nos permite establecer una relación discursiva, o narrativa, con los términos anteriores, y la persistencia de un esquema de pensamiento tradicional. *Khuskachay*, según los entrevistados, tiene que ver con: “*Cuando se da un conflicto o pelea y termina emparejando lo desigual, hacer las paces y terminar en una negociación*”. Se trata de un vocablo polisémico que, sin embargo, sus varios usos y acepciones deben ser comprendidos en su conjunto. Esto es que *khuskachay*, como sucede con los otros términos, comprende siempre todos los sentidos del término y no sólo uno. Esta consideración resulta más pertinente aún si lo que se busca es saber cómo el término se aplica a la comprensión y definición del conflicto. Entonces, nos remitimos nuevamente al diccionario bilingüe de Teofilo Laime (2007):

Kuska, KHUSKA, khuchka. adj. Parejo,-ja. Igual, llano.

Kuskachay, KHUSKACHAY, pampayachiy, kuchkachay. tr. Nivelar. Poner plano o parejo.

Kuskachay, khuskachay, kuchkachay. tr. Aparear. Ajustar una cosa con otra, de forma que queden iguales. Igualar. || Separar por parejas. Yananchay. || Hacer o formar pareja. Pituchay. || Unir una cosa con otra formando par. T'inkiy, k'intiy.

Kuskan, kuskan, khuchkan. adj. y s. Mitad, parte que resulta de una división igual. || Mediodía. Centro. Chawpi.

Kuskanachiy, KHUSKANACHIY, kuskapuray, khuchkanachiy. tr. Yuxtaponer. Poner una cosa junto a otra o inmediata a ella.

Los entrevistados usan el término para nombrar el momento en que concluye el conflicto y se restablece la igualdad y paridad. Entonces, *khuskachay* es el retorno al equilibrio que antecede al conflicto. Pero el término va mucho más allá de la conciliación o la negociación, *khuska* sugiere además la nivelación, esto es que en la resolución del conflicto debe prevalecer la horizontalidad, por tanto que el restablecimiento la *paz* no implica la existencia de una parte que se impone y otra que cede. Esta narrativa cultural no aplica el orden discursivo occidental, ya llegar al *khuskachay*, a la igualación, implica que antes del conflicto ha existido esa situación de igualdad y paridad a la que se pretende retornar. Pero el movimiento que comprende *khuskachay* no es únicamente *concéntrico* (*pituchay*), sino que también es *ex-céntrico* (*yananchay*). Por lo tanto, la igualación o el restablecimiento de la paridad no necesariamente implican la reunión, sino que puede fundamentarse en mantener la separación, la tensión, la diferencia.

Finalmente, existe otra manera de definir y utilizar *khuska*, como *khuskana-chiy* o la acción de *yuxtaponer*, es decir lograr la unidad sin por ello imponer algún tipo de orden jerárquico o quitar la genuinidad a las partes. La *yuxtaposición* (*khuskanachiy*) aplicada a la resolución del conflicto implicaría llegar a un equilibrio que le permita a las partes mantener su identidad, su situación original antes de que se produzca el desencuentro. Esto puede sugerir entender al conflicto como un momento de desfase que debe ser remediado y no necesariamente una ruptura que conlleva a un nuevo orden. “No hay ‘post’ ni ‘pre’ en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y

espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto” (Rivera, 2010: 54). Ahora bien, esto no implica que en la narrativa quechua no exista la posibilidad del movimiento, de la ruptura y la reinención, sino que la manera de entender el conflicto como posibilidad de fuga o movimiento eminentemente *ex-céntrico* se hallaría sobre todo en los momentos de conflicto de la colectividad con alguna exterioridad que la aceche o pretenda oprimirla. En este segundo caso se aplicaría el *awqallikuy*, la rebelión o sublevación, el conflicto como posibilidad de fuga.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿En qué medida toda esta terminología, de vasto contenido cultural y discursivo, halla su aplicación o repercute, integralmente, en la organización político-jurídica y en el manejo del conflicto por las comunidades de Mizque? Si bien nos hallamos frente a una terminología que nos ofrece una comprensión verdaderamente amplia y holística del conflicto, recordemos que nos hallamos frente a comunidades que históricamente fueron transformando sus lógicas y estructuras organizativas tradicionales. Entonces, ¿de qué manera la terminología quechua, que proviene de un orden discursivo comunitario, se relaciona con las estructuras occidentales del sindicato? Para responder a estas interrogantes nos remitiremos a las entrevistas, a los relatos de los propios comunarios sobre el manejo del conflicto en sus comunidades.

2.3. El conflicto en Mizque

Como señalamos en el punto anterior, en la perspectiva de los entrevistados, la mayoría de los conflictos están relacionados con el aprovechamiento de la tierra, de los recursos naturales, casi siempre referidos al agua. El conflicto es leído sobre todo a partir de las condiciones materiales propias una zona productiva como es Mizque, pero cuya tierra cultivable y la disponibilidad de agua es cada vez más escasa.

En el Municipio de Mizque, según el auto diagnóstico realizado se pudo constatar que la superficie de terrenos potenciales bajo riego alcanzan aproximadamente al 30% del total de de tierras y que aproximadamente el 70% de la superficie de tierras no tienen agua para riego y que su producción está determinada por el riego temporal (es decir, cultivos anuales en función de la temporada de lluvias) o también conocida como a la producción agrícola a secano. Este cálculo esta realizado sin tomar en cuenta al Cantón Indígena. (Gobierno Municipal de Mizque, 2006: 56)

Todas las dimensiones de la vida de las comunidades del valle de Mizque están determinadas por estas condiciones. Incluso la manera en cómo se dinamiza y reinventa la cultura de los pobladores tiene que ver con saber sobrellevar estas circunstancias. Así, por ejemplo, el aprovechamiento de los recursos hídricos, responde lógicas comunitarias impuestas por las propias circunstancias materiales del lugar, es decir la escasez, la intermitencia de las lluvias.

El agua se la distribuye de acuerdo al sistema de riego comunal, donde los comunarios la usan por derechos adquiridos esta sea por herencia o porque aportaron con su trabajo para la construcción del sistema de agua comunal. De acuerdo a sus usos y costumbres (Gobierno Municipal de Mizque, 2006: 56).

Estas determinaciones naturales también repercuten en la manera en cómo las comunidades campesinas de Mizque entienden al conflicto. El conflicto gira sobre todo en torno a la división de la tierra cultivable entre familias o comunarios, y a cuestiones prácticas como el aprovechamiento consciente del agua, entre otras temáticas relacionadas con la cotidianidad de los pobladores: la producción agropecuaria y aunque la producción agropecuaria conserva elementos culturales tradicionales –usos y costumbres– tiende a incorporar otras prácticas y lógicas distintas.

El primer problema que hemos solucionado ha sido por un sistema de riego, han aperturado cada quien como ha podido acequias, dejando de lado sus usos y costumbres a la cual se ha dado una solución dejándolo como era el al principio un solo canal y que entren turnos para riego y para que sea ordenado además [...]. M-7

En el campo los conflictos que más se nos presentan son de la tierra, del agua del agua que para nosotros significa vida, a veces entre ellos entre los compañeros se tapan el curso del agua y ni siquiera han terminado de regar sus chacras y de ahí el problema, empiezan a pelearse. M-16

[...] los más frecuentes son de agua, hay mucha escasez de agua y por eso mismo también se crean los problemas, estos problemas se dan en progresivos y nosotros queremos manejar esto por usos y costumbres. M-20

Pero a estas determinaciones naturales se deben sumar también las determinaciones históricas, es decir, los procesos históricos que determinaron las características políticas, socioculturales y económicas de Mizque. Aunque muy brevemente es necesario retomar la Reforma Agraria de 1953, que dio paso a la

campesinización y la consolidación de la figura del sindicato en la región de los valles. “*La Reforma distribuyó la tierra de las haciendas por medio de títulos individuales e intentó hacer lo mismo en muchas regiones donde todavía la propiedad de la tierra estaba en manos de las comunidades o ayllus*” (Regalsky en Regalsky; López, 2005: 110). A partir de estos procesos históricos, se produce una dinámica de progresivo alejamiento de principios y estructuras organizativas tradicionales comunitarias.

A diferencia de lo que sucede con las comunidades aymaras altioplánicas, en las comunidades de Mizque existe una tensión entre el movimiento *concéntrico comunal* a que convida el metalenguaje de la terminología utilizada y el movimiento *ex-céntrico societal* de las estructuras territoriales e institucionales modernizantes, heredadas de 1953. Las estructuras sindicales, la figura de propiedad individual de la tierra, la verticalidad a partir de la cual es entendida la política, las relaciones sociales, e incluso la relación con el Estado, establecen *líneas de fuga* con respecto a movimiento *concéntrico comunal* del metalenguaje, contenido en la terminología quechua que se analizó en el punto anterior. Esta tensión entre dos movimientos, cada uno inmerso en órdenes discursivos distantes, se refleja en la comprensión y definición del conflicto, por un lado, y el manejo del mismo por el otro. Pero, para intentar comprender como se resuelve esta tensión es importante observar, nuevamente, la historia de las comunidades campesinas de Mizque. El año 1953 marca un punto de inflexión, que comprende el éxito, en cierta medida, del movimiento hegemónico y territorializador de la *razón occidental*. Como señala Silvia Rivera, Cochabamba fue una de las regiones donde la figura del sindicato, y el proceso de *individuación* calaron con mayor profundidad (Rivera, 2010). Estos procesos históricos suponen también, desde un lenguaje *foucaultiano*, rupturas en los órdenes discursivos. En los valles cochabambinos pasa a predominar un orden discursivo moderno-occidental, fundado en la apología del bienestar individual, que impregna también el uso de la lengua y la comprensión integral de la realidad social.

En los testimonios de los entrevistados sobre el manejo del conflicto puede visualizarse esta relación de poder de orden discursivo o epistemológico, que se traduce en un manejo del conflicto determinado por las estructuras verticales de organización. En Mizque, la resolución de conflictos se lleva a cabo a través

de la jerarquía: Estado y estructura sindical, esta comprensión vertical puede observarse en los testimonios de los entrevistados.

[...] en mi comunidad se encargan de solucionar estos conflictos el dirigente, el secretario de justicia y alguna que otra persona que por su madurez, por su experiencia, los más viejos también ayudan a solucionar los problemas, son más o menos cuatro personas las que intervienen para solucionar los conflictos. M-6

[...] sí, se dan esos problemas en mi comunidad pero siempre nosotros acudimos al sindicato ahí nos tiene que arreglar o les hacen pagar con dinero según la cantidad del daño que ha ocasionado su vaca, su oveja inclusive van al lugar de donde se ha hecho el daño y van a medir qué tanto ha sido el daño que ha ocasionado. M-7

Además de recurrir a esta lógica vertical del poder, existe un razonamiento claramente *utilitarista e individualista*, que se traduce en soluciones monetarias y en la transferencia de la competencia de resolución del conflicto a la verticalidad que señalamos anteriormente. Aunque existe un ideal de no transgredir la convivencia y la buena vecindad entre los comunarios, la resolución del conflicto es transferida a la figura de autoridad del sindicato, que debe velar por los intereses particulares de cada una de las partes. En este marco, esta lógica procedimental es la que otorga legitimidad y autoridad a la verticalidad piramidal de la estructura sindical.

Como dirigente a veces nosotros recibimos denuncias en las reuniones mediante notas escritas que traen los dirigentes de las comunidades o de las subcentrales, entonces generalmente piden que yo haga solución que de solución a sus diferentes problemas. Pero como estructuralmente la central está con 17 miembros, entonces el Secretario de Justicia se encarga principalmente de dar la solución, pero mayormente exigen a que mi persona se haga cargo. M-7

Bueno, generalmente como le decía nos llegan informes de los problemas que se suscitan en las comunidades y, juntamente mi persona y el Secretario de Justicias de la Central, el Dirigente de la comunidad y el Secretario de Justicias de la comunidad, nos hacemos presente en el lugar de donde se ha ocasionado el problema, ¿no? Ahora generalmente nosotros en función a los informes que nos brindan los compañeros dirigentes damos una solución. Entonces creemos que lo que nosotros solucionamos es en función a todos los informes que nos brindan los dirigentes de las diferentes comunidades. M-7

El procedimiento de resolución y manejo del conflicto en Mizque, a más de ser vertical y seguir la estructura orgánica sindical, se caracteriza por seguir

ciertos formalismos, que incluyen la redacción de informes, la interpelación a los distintos niveles de autoridad. Conforme el conflicto tiene connotaciones más complejas, se va derivando la competencia de su resolución a los demás niveles de autoridad, incluso al punto de llegar a instancias externas a la comunidad. Esto establece una diferencia con el sistema comunal, que analizamos en el primer caso, pues existe una dinámica *ex-céntrica* que bien puede fugar de la comunidad, si es que la misma no ofrece las soluciones esperadas por las partes en conflicto. En este punto también puede verse el predominio de un pensamiento particularista y utilitarista, que se separa del razonamiento comunitario. Sin embargo esto no lleva a concluir que Mizque sea una sociedad completamente individuada, sino que este orden discursivo es el predominante. De esta suerte, la derivación del manejo del conflicto puede alcanzar esferas exteriores, hasta llegar incluso a instancias estatales, consolidándose la verticalidad de la estructura. Pero esta derivación no se da en todos los casos, sino cuando el conflicto no halla solución al interior de las comunidades y en la estructura del sindicato. De hecho, si bien esta derivación puede tener lugar, al igual que en Jach'a Karanga, el ingreso de la policía o de autoridades estatales no siempre es deseable, pues supone una disfuncionalidad en el sistema propio de resolución.

A mí me han llegado dos casos, uno era de problemas de marido y mujer, ese hemos solucionado, pero el otro lo hemos hecho pasar a la policía nomás muy complicado era... También hemos tenido uno que era por conflicto de agua pero ese hemos solucionado, le hemos multado y le hemos sancionado también para que no vuelva a hacer mal uso del agua y con eso hemos un acta hemos elaborado y con eso hemos solucionado. M-8

Esto lo solucionan orgánicamente en plena reunión cuando no logramos solucionar todo este problema tenemos que llegar hasta la central y, si no pasa siempre el conflicto en la central, hasta la regional inclusive llega. Antes llegaba hasta las provincias, llegaba hasta los departamentos, pero ahora ya no hay eso porque ya saben todos cómo tiene que solucionar en sus comunidades. A veces en sus casas nomás arreglan ahí adentro y a veces ni nos hacen conocer a nosotros, eso pasa siempre y cuando hay entendimiento ¿no compañero? Bueno por lo general cuando tienen que enviar siempre mandan al ejecutivo ¿no compañero? M-15

Ahora bien, todos los apuntes realizados hasta aquí no deben llevar a concluir que se está criticando el sistema de manejo de conflictos en el caso de Mizque. En el presente trabajo no existe una valoración sobre cuál de los sistemas sea el

mejor. Los apuntes sobre Mizque y aquellos elementos que señalamos, buscan generar una comprensión comparada entre el primer caso y el presente. De hecho, una de las cualidades del sistema sindical de Mizque, en lo que respecta la resolución de conflictos, es que siempre tiene como ideal tener un conocimiento imparcial de los hechos. Ello explica las formalidades que caracterizan la racionalidad del procedimiento: redacción de informes, visitas a las autoridades, entrevistas, actas, etc., entre otros pasos. Todos estos procedimientos generan confianza de los comunarios en la estructura del sindicato y una seguridad de que esta instancia puede solucionar los conflictos.

Nosotros pedimos informe a los dirigentes nos cuentan, después analizamos vemos y para ver si tiene la culpa o no las partes que están metidas en el conflicto, como dirigentes nosotros a cargo de lo que el secretario de justicia, analizamos bien cada caso hasta preguntamos a los vecinos o a las personas que están entorno a aquel problema que se ha suscitado en su comunidad. M-10

[...] nosotros sólo acudimos a nuestros dirigentes, tenemos más confianza en ellos otras personas nos podrían indicar bien como mal también por eso como ya los conocemos a nuestros dirigentes, entonces a ellos nomás acudimos. M-6

Buena parte de estos procedimientos también se siguen en los otros dos casos estudiados aunque tienen una connotación distinta, justamente por la diferencia en el orden discursivo y en la concepción misma del conflicto. Finalmente, en el caso de Mizque, la resolución del conflicto se caracteriza por la búsqueda de la conciliación entre las partes, en el marco de la estructura orgánica del sindicato. La legitimidad de la estructura sindical depende de la capacidad de los representantes de generar soluciones que beneficien a todas las partes y restablezcan la relación de buena vecindad y cooperación entre los comunarios.

3. Ayllus y Markas del Municipio de Salinas de Garci Mendoza

El tercer y último caso estudiado es el de las *Markas* y *Ayllus* del Municipio de Salinas de Garci Mendoza, que son parte del Suyu/nación aymara Jatun Killaca Asanaqi. Como Jach'a Karanga, este Suyu mantiene estructuras sociales, políticas y territoriales tradicionales de las formaciones sociales andinas, circunstancia que nos permite una segunda visión, complementaria, sobre

la comprensión y la definición del conflicto en pueblos indígenas de Tierras Altas. Sin embargo, el análisis del *conflicto* en Garci Mendoza no busca encontrar similitudes sino más bien elementos adicionales que enriquezcan el conocimiento plural sobre el conflicto en estas sociedades. Seguiremos el mismo esquema de análisis de los anteriores casos e intentaremos identificar los elementos propios del conflicto en este caso.

3.1. Características generales del Municipio de Salinas de Garci Mendoza

Salinas resulta un caso paradigmático, pues es uno de los pocos territorios que, a pesar de estar inmerso en la territorialidad y la institucionalidad del Municipio, mantiene activa la arquitectura y la narrativa territorial tradicional. Como señalamos en el caso de Jach'a Karanga, la dimensión territorial es fundamental para comprender las culturas andinas, en tanto concreta y transparenta el pensamiento, el orden epistemológico de estos pueblos. La producción, la organización política, las relaciones sociales, gira en torno a la apropiación cultural del espacio. De hecho, como señala Tristán Platt (1979), la comprensión bipartita del espacio, el pensamiento dual, no son sólo narrativas, son también objetivaciones en la configuración del territorio.

En cuanto *narrativas territoriales*, nos referimos a “narrativas donde se integran discursos y prácticas sociales que tienen una dimensión territorial explícita y evidente, produciendo espacios sociales no delimitados” (Damonte, 2011: 19). Seguimos entonces el postulado de Gerardo Damonte y de otros investigadores, entendiendo que la territorialidad de los pueblos aymaras son el reflejo a la vez que la condición de posibilidad de las estructuras organizativas de los mismos. Existe una relación de determinación y retroalimentación entre la apropiación del espacio y la hechura del territorio con la configuración de las estructuras organizativas y el orden discursivo de estos pueblos. En este sentido, que se aplica también al caso de Jach'a Karanga, la territorialidad y narrativa territorial de las comunidades de Salinas de Garci Mendoza sirven para comprender las demás dimensiones sobre las que se organiza la vida en estas formaciones sociales.

Estas narraciones son textuales en la medida en que incluyen historia oral y escrita, así como memoria colectiva; mientras son prácticas pues incluyen rituales y prácti-

cas cotidianas. Son narraciones sociales sobre un espacio físico donde las variables físicas y sociales se entremezclan. Por ello estarán referidas a los tipos de cultivo y de suelo tanto como a la organización del trabajo. (Damonte, 2011: 19)

Lo importante a considerar es que si se comprende la territorialidad de los pueblos aymaras, las narrativas que la fundamentan, las lógicas que la impregnan, entonces es posible comprender todas las demás dimensiones de la vida de estas colectividades (política, economía, sociedad, cultural, etc.). En este caso, cuando hablamos de Salinas de Garci Mendoza, hacemos referencia a un parte del territorio que actualmente habita la gran nación aymara Jatun Killaca Asanaqi.

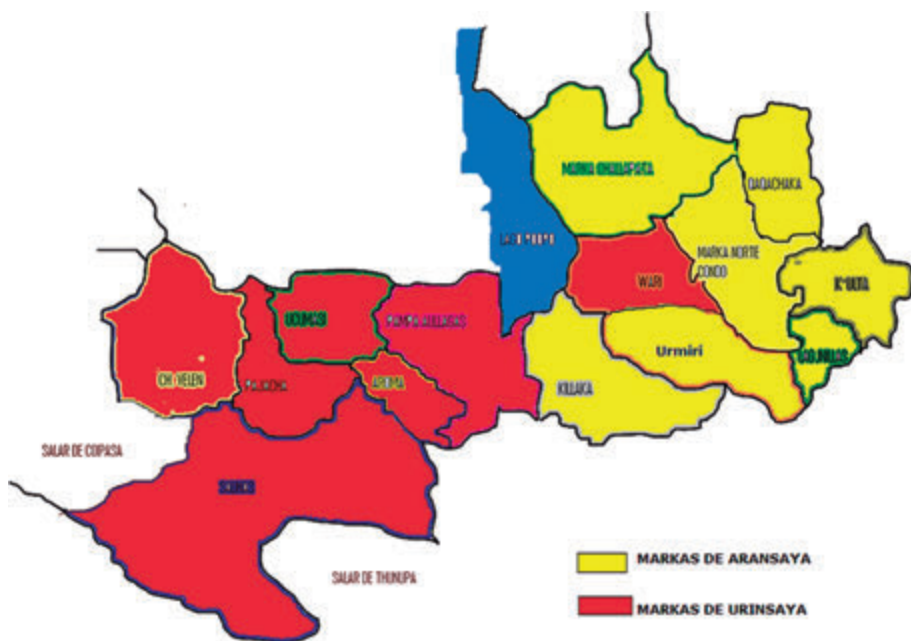
En Salinas de Garci Mendoza, las narrativas territoriales y su objetivación en el espacio son mucho más visibles por la conservación desde distintos ámbitos, de estos elementos, a través del tiempo. “Por tanto, se puede considerar a Salinas como uno de los territorios que ha mantenido ‘formas puras’ de organización basadas en la propiedad comunal, porque no hay ni hubo presencia de haciendas en ella ni sindicatos en las últimas décadas” (Métais en Morales et al., 2011: 139-140). Este es un dato muy importante ya que, como hemos venido apuntando, la conservación de las formas de territorialidad tradicional implica y conlleva también a la conservación de las demás estructuras organizativas. En este marco, Salinas es una de las regiones donde mejor se han mantenido las lógicas comunales propias de los Andes bolivianos.

Salinas de Garci Mendoza forma parte de la nación aymara Jatun Killaca Asanaqi, que es una de las naciones aymaras que mejor resistió a los procesos de fragmentación, manteniendo su lógica territorial y organizativa a través del tiempo. La Nación o Suyu Jatun Killaca Asanaqi se compone de 14 Markas, 74 ayllus, y un número mayor de comunidades y Jant’as o Sapsis. El territorio del Suyu está dividido en dos mitades o parcialidades, Aransaya y Urinsaya, cada una de ellas compuestas a su vez por siete Markas, como se muestra a continuación:

ARANSAYA		URINSAYA	
1	Marka Quillacas	8	Marka Pampa Aullagas
2	Marka Condo	9	Marka Huari
3	Marka K'ulta	10	MARKA SALINAS
4	Marka Qaqachaca	11	<i>Marka Aroma</i>
5	Marka Challapata	12	<i>Marka Ucumasi</i>
6	Marka Lagunillas	13	<i>Marka Chhallacota Belén</i>
7	Marka Urmiri	14	<i>Marka Pajcha</i>

Fuente: Diagnóstico territorial Jatun Killaca, Muy'a, 2009.

Históricamente, Jatun Killaca es una de las grandes naciones o señoríos aymara que habitaron la zona del eje acuático (Titicaca, Desaguadero, Poopó) en el periodo precolonial y que, junto a los Soras y los Jach'a Karanga se organizaron en torno al lago Poopó como su centro (*taypi* o *charwpi*). El dominio territorial de este gran señorío abarcó también los valles en la región oriental y occidental (Chuquisaca, Cochabamba,) siguiendo el modelo del control vertical de pisos ecológicos, es decir el aprovechamiento de productos de diferentes microclimas. Hasta la delimitación de las fronteras en el periodo republicano y, sobre todo, luego del colofón de la guerra del Pacífico, el control vertical de pisos ecológicos de este señorío, al igual que los demás señoríos aymaras ubicados al este del eje acuático (Titicaca, Desaguadero, Poopó), abarcaba también territorios en la costa. Actualmente, la nación Jatun Killaca Asanaqi abarca parte de los departamentos de Oruro y Potosí, manteniendo su control territorial en la zona circundante al lago Poopó, limitando con los territorios de Karanga, Soras, y Charka-Qhara Qhara. Además, el territorio de los Jatun Killaca se halla entre los salares de Coipasa y Uyuni.



Fuente: Jatun Killaca, 2009 – Enlace Prefectura de Oruro 2009

En el hoy Municipio de Salinas de Garci Mendoza están cinco de las catorce Markas de la nación Jatun Killaca Asanaqi: Marka Salinas, Marka Uqumasi, Marka Aroma, Marka Challacota Belén y Marka Pajcha San Martín. Las cinco Markas están en el proceso de constituirse en Territorio Indígena Originario Campesinos, en los términos y alcances definidos por la Constitución Política y las leyes en vigencia.

Estas *Markas*, en la lógica de división dual del espacio aymara, se componen de dos parcialidades territoriales: Aransaya y Urinsaya complementaria una de la otra.. Esta lógica de organización territorial corresponde a la territorialidad tradicional de las comunidades aymara del altiplano, que busca articularse con la cualidad de Territorio indígena originario campesino, denominado hasta antes de la Constitución vigente Tierra Comunitaria de Origen (TCO), buscando mantener y ampliar a estos nuevos contextos sus lógicas tradicionales de gobierno, sociales y uso de los recursos naturales..

En el sistema de producción y aprovechamiento comunal de la tierra perviven sistemas como las *aynuqas*, las *sayañas*, es decir espacios de aprovechamiento

colectivo y espacios de usufructo familiar. La unidad base de la organización territorial, al igual que sucede con Jach'a Karanga, es el *ayllu*. En torno a esta arquitectura territorial comunal tradicional se organiza la vida económica, política y cultural de las comunidades de Salinas. Se trata de una región agropecuaria que se realiza en una ecología difícil por lo que los pobladores establecieron diversas estrategias de adaptación y mitigación..

Las condiciones climáticas y agroecológicas del altiplano sur son extremas. Situada entre 3,600 y 6,000 metros sobre el nivel del mar, en esta zona se registra más de 270 días de helada al año y una precipitación sumamente baja, entre 70 y 250 milímetros por año. En tal sistema semiárido y frío, el cultivo de la quinua, [*Chenopodium quinua*] y la crianza de las llamas [*Lama glama*] son las únicas alternativas de producción agropecuaria. (Metais en Morales et al., 2011: 140)

El control vertical que llevaban a cabo los señoríos aymaras, sobre distintos pisos ecológicos, mediante un sistema de archipiélagos (Murra, 1975), que permitía un eficiente aprovechamiento de los distintas ecologías como estrategia fundamental económicas y políticas se perdió al influjo de complejos procesos coloniales y republicanos que impusieron lógicas territoriales distintas, encerrando a las comunidades en espacios productivos situados en una sola zona ecológica.

El proceso de modernización de mediana data al influjo del auge de la comercialización de la *quinua* como alimento de exportación, ha permitido un aumento considerable en su producción con incidencia directa en la ampliación de la frontera agrícola hacia áreas con suelos más frágiles, el uso de maquinaria agrícola que incide negativamente en los suelos de condiciones particulares propias de tierras áridas y, finalmente, la pérdida de bofedales de uso en la ganadería de camélidos que, además, pasa a ser una actividad cada vez más secundaria.

Bolivia produce aproximadamente alrededor del 46% de la quinua que se exporta en el mundo y, según el Instituto Nacional de Estadística (INE), el 60% de la quinua que exporta Bolivia es la 'real', que solamente se da en la zona comprendida entre los salares de Uyuni y Coipasa, es decir en Salinas de Garci Mendoza. En los últimos años la producción de quinua en Bolivia fue de 35.000 toneladas anuales, en un área de aproximadamente 50.000 hectáreas, sobre todo en el altiplano sur y central.

Este salto productivo de la *quinua* marca, también, un punto de inflexión con respecto a la resistencia y la conservación de las formas sociales y culturales propias, pues no sólo implica un cambio en las condiciones materiales sino también un cambio en la organización de la producción, en las nuevas fuerzas y formas del mercado y su incidencia directa en las formas y tecnologías de cuidado de la tierra.

Los productores de quinua han buscado así aprovechar del auge de la quinua ampliando las superficies cultivadas y los volúmenes producidos, modificando las prácticas y la ocupación del territorio para responder mejor a la demanda del mercado. Frente a esta evolución del sistema agrario, que se acompañó también por el surgimiento y fortalecimiento de la Asociación Nacional de Productores de Quinua (ANAPQUI), el sistema originario de autoridades se mantuvo vigente, pero con altibajos en regular los usos, los accesos y los derechos a los recursos territoriales. (Metais en Morales et al., 2011: 141)

Además, el auge de la producción de quinua para exportación, además de una transformación del paisaje por la expansión de la frontera agrícola, en las formas y técnicas de aprovechamiento y uso comunal de la tierra. Antes la comunidad delimitaba las zonas de cultivo y definía los ciclos y áreas para las que entraban en barbecho. Varios estudios especializados muestran la reducción dramática de los periodos de descanso de la tierra lo que no sólo reduce su potencial productivo sino que es un factor que se suma a la cadena de procesos que aceleran la erosión de suelos del altiplano categorizados como áridos y altamente vulnerables a la erosión causada por la acción humana.

También se ha dado cambios negativos merced a la tecnología, ya que la introducción de tractores no se acompañó con herramientas específicas para la zona: se introdujo el arado de disco como herramienta de labranza, a pesar de que no era una opción tecnológica adecuada para estos suelos (Metais en Morales et al., 2011: 143)

El incorporación de los campesinos de los ayllus de Salinas en una acelerada economía de mercado que proporciona importantes e inéditos ingresos económicos se implanta un proceso de *territorialización* que, entre otros efectos, elimina las áreas inter ayllus que fueron de acceso y uso común de varios ayllus fronterizos que pasan a ser defendidas como áreas de propiedad y uso exclusivo de cada uno de ellos.

En ese marco también las relaciones sociales al interior de los *ayllus* tienden a individualizarse que se expresan en dinámicas de competencia entre campesinos/productores individuales. La capacidad de acceso a la tecnología es diferenciada, a la que acceden los comunarios que tienen mayor capital, lo que acentúa las disparidades al interior de la comunidad que pierde progresivamente los mecanismos que antaño permitía atenuar disparidades. Todo esto supone una ruptura con el orden discursivo comunitario, expresado en líneas de fuga con respecto al *munus* o vínculo personal entre los sujetos al interior de la comunidad. Además debe señalarse que el carácter profundamente desestructurante de este no sólo tiene que ver con la sociedad tradicional de Salinas, sino con el impacto ambiental que producen las nuevas tecnologías, en terrenos que siempre fueron aprovechados de manera sustentable, debido a la vulnerabilidad del suelo.

De estas constataciones se desprende una puntualidad, que tiene que ver con la profunda relación entre las narrativas y conocimientos tradicionales de las culturas indígenas andinas y las estrategias de conservación del medio ambiente. Esta relación debe ser entendida al margen de los discursos ambientalistas. Se trata de una relación discursiva en que ambos ámbitos no están separados o aislados, sino que son comprendidos en un mismo relato, en una sola argumentación. De esta relación se desprende la correspondencia compleja entre conservación del medio ambiente, defensa de las sociedades andinas y *suma qamaña*. El *suma qamaña* no es únicamente una defensa culturalista del medio ambiente, sino un principio integral que abarca todo lo que representan los pueblos indígenas, todas las dimensiones de su vida. Ésta es la tensión que tiene lugar actualmente en Salinas, que nos lleva nuevamente a anotar la importancia de una lectura integral, sino estructural, de todas las dimensiones de la vida de estas formaciones sociales, si lo que se pretende es conocer un ámbito específico, como en este caso el *conflicto*.

Hoy en día, el sistema originario de gobernabilidad y sus actores están empeñados en dos tareas: a) reactivar mecanismos de gestión territorial para preservar la capacidad productiva, la fertilidad, y la armonía con la Pachamama y b) crear una articulación entre todos los actores dentro del territorio y fuera de él (actores de la cadena de la quinua y del Estado) para fomentar un “pacto social e institucional” al que todos deben adherirse para la gestión sostenible de los recursos territoriales. (Metais en Morales et al., 2011: 143)

A partir de estas consideraciones sobre las dinámicas que tiene lugar en la dimensión económica de Salinas, pasamos a hacer algunos apuntes sobre su organización político-jurídica. En Salinas de Garci Mendoza se da una buena complementación entre diferentes estructuras de gobierno en la medida en que las autoridades originarias han logrado mantener su influencia y su estructura. El sistema de organización de la política en Salinas responde a la lógica ancestral del *thaki* o camino, que caracteriza el sistema político de la mayoría de las comunidades aymaras del altiplano. En el sistema político de Salinas se conserva la lógica de representación comunal y rotación de cargos, similar a Jach'a Karanga. Conviene, sin embargo, recordar la lógica comunal del sistema del *thaki*, pues como principio sintetiza la relación comunal de alternancia del poder, que engrana la dinámica *concéntrica* de las relaciones sociales con la dinámica *ex-céntrica* de la política aymara.

Hay dos principios en el complejo sistema de cargos aymara que vale la pena hacer notar, pues son nociones básicas que están fuera de los conceptos fundamentales de las ciencias políticas modernas y 'occidentales'. Estos principios son la 'obligatoriedad' y la 'rotatividad' en el servicio (Gutiérrez, 2008: 94)

La persistencia de estos principios del *thaki* en Salinas nos permite concluir que a pesar de las oscilaciones que tienen lugar hoy al influjo de los procesos por la producción de quinua para el mercado de exportación aún se mantiene el orden discursivo vinculado con el sistema político expresado en el *thaqui*. De hecho, como indicamos párrafos atrás, son las autoridades del *thaki* las que asumen el desafío de encarar los procesos modernizadores de la económica en busca de establecer mecanismos que mantengan el equilibrio del orden comunal y la *forma-de-vida* de la comunidad. El desafío del sistema comunal de Salinas en hacer frente a la territorialización capitalista de la economía de la quinua y defender los principios y las estructuras tradicionales de relación social y de relación ritual de la comunidad con el entorno natural.

Como anotábamos en el segundo capítulo, la dinámica *concéntrica* de las relaciones sociales al interior de la comunidad permite establecer líneas de fuga que evitan la aparición de inequidades entre los sujetos (sobre todo materiales), que con el tiempo podrían dar lugar al emplazamiento de relaciones de poder asimétrico al interior de la comunidad, y a la desestructuración total del sistema comunal

En suma, todas las dimensiones de la vida de los ayllus de Salinas (economía, política, sociedad, cultura) deben ser leídas como un conjunto coherente de determinaciones. Este razonamiento nos sirve a nosotros a comprender integral y holísticamente el *conflicto* como un elemento más de este entramado.

El rol de las autoridades tradicionales, como expresión del sistema político vigente, es de enorme importancia en este proceso, en tanto deben lograr mantener el equilibrio y la cohesión social situando al conflicto en los marcos de todo el sistema social.

En la *Marka* y *ayllus* de Salinas la estructura de cargos tanto tradicionales como de la institucionalidad estatal es la siguiente:

Nivel Marka
Mallku Mayor – Mama T’alla Hilacata de Marka – Mama T’alla de Marka
Nivel Ayllu
Hilacata de ayllu – Mama t’alla Alcalde de mando – Mama t’alla Alcalde de deslinde – Mama t’alla Mayordomo mayor – Mama t’alla
Nivel Municipal / Distrital
Sub Alcalde Comité de vigilancia
Nivel ex - prefectura
Subprefecto de la Provincia Corregidor Territorial Corregidores Comunales

Fuente: elaboración propia

En los últimos años, el avance y consolidación de los derechos de los pueblos indígenas apunta a consolidar la gestión territorial autónoma, en el marco, además, del pluralismo político y jurídico.

Hoy, la mayoría de las comunidades cuenta con normas extraterritoriales de gestión. Existen también procesos de elaboración de normas en los ayllus para armonizar en ellos las bases del sistema de gobierno. En un rango territorial aun superior, Marka Salinas está elaborando su norma de manera paralela a la elabora-

ción de los estatutos territoriales para convertir al Municipio en territorio indígena autónomo. (Metais en Morales et al., 2011: 146)

En este proceso de elaboración de sus normas propias, Salinas reivindica el protagonismo de sus autoridades comunales, y de los mecanismos tradicionales de gestión, para temas administrativos, territoriales, gestión de conflictos, defensa de derechos y garantías, así como temas relacionados con la producción, aprovechamiento de recursos naturales renovables y otras actividades económicas. Por todo lo señalado, Salinas es un caso paradigmático para comprender las dinámicas actuales de la comunidad aymara, en todas las dimensiones de su vida. En el marco de todos estos aspectos, es que analizaremos el tema del conflicto, en el caso de Salinas.

3.2. Terminología del conflicto en Salinas de Garci Mendoza

En la región de Salinas predomina un orden discursivo comunal que, como vimos, se expresa en la conservación de las lógicas de territorialidad, de organización de la producción agrícola y de organización de la vida política en el marco de la sociedad indígena comunal. Este orden discursivo se expresa o se enuncia través de la lengua, el aymara, y a través del metalenguaje contenido en la misma. Por lo tanto, para aproximarnos a la manera en cómo las comunidades de Salinas entienden definen y manejan el conflicto, realizamos la misma tarea de una mirada plural, a partir del lenguaje utilizado por las comunidades para referirse al conflicto. Pero, como veremos, la comprensión del conflicto no sólo está determinada por el lenguaje o las condiciones de posibilidad que otorga la lengua, sino también por todas las condiciones y situaciones que determinan la vida de una comunidad: condiciones materiales, contexto político, contexto histórico.

Considerando lo anterior, el presente trabajo, a partir de los apuntes realizados sobre cada caso, pretende generar una lectura sobre la comprensión, definición y manejo del conflicto, y su relación con los demás elementos que determinan esta comprensión. En ese marco, señalamos, por ejemplo la relación entre las transformaciones históricas en el valle de Mizque, y como éstas inciden en la manera de comprender y manejar el conflicto actualmente. De la misma ma-

nera, en el caso de Salinas, veremos que muchos aspectos del conflicto, a más de las determinaciones culturales e históricas, tienen que ver con la manera en cómo se configuran la dimensión económica, política, cultural, actualmente. En este marco, la terminología seleccionada en las entrevistas realizadas en Salinas, para definir o nombrar el conflicto es la siguiente.

Apthapi. Acto de juntar o recoger

Aparasiña. Quitarse

Ch'axwaña. Guerra, conflicto, pelea

T'iphuyasita. Enojados entre ambos

T'iphurjasina. Enojarse unos a otros

Nuwasipxi. Que se pelean

Tuqhirasiña. Reñirse, ultrajarse, insultarse

La terminología recogida en las entrevistas realizadas en Salinas es muy similar a la terminología de las comunidades aymaras de Jach'a Karanga, por ello es que se seleccionó para el presente estudio aquellos términos que sin ser privativos de Salinas, ayudan a enriquecer el conocimiento sobre la definición y comprensión del conflicto en las comunidades de tierras altas. Entonces, los términos que se analizan a continuación fueron seleccionados, principalmente, por la frecuencia con que fueron utilizados para designar a determinados tipos, se podría decir, de conflicto.

El primer término es *Apthapi*, cuyo uso más común hace referencia al acto de reunirse, al momento de compartir, usualmente la merienda, en las reuniones entre comunarios, o miembros de otras comunidades, cuando se da el ritual de compartir el alimento. Todos los presentes, haciendo un círculo, comparten el alimento que llevaron para la ocasión y que todos comen. Este acto ritual se lo conoce como el *apthapi*, que implica no sólo el acto de la merienda, sino toda la lógica de reunirse y compartir en comunidad. De hecho, en este caso en particular, es interesante señalar que todos los presentes en un *apthapi* comparten todo, incluso la conversación que no es bipersonal sino entre todos. En este marco, el *apthapi* es el junto, la reunión, el acopio y compartir todo.

En el vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) hallamos las siguientes definiciones de términos que derivan de la raíz *apthapi*:

Apthapiña. Juntar cosas.

Apthapiña. Neutro. Juntarse, recogerse de suyo.

Apthapiyaparuña. Recoger o juntar de muchas partes.

Todas las variaciones del término señaladas sugieren el mismo sentido que describimos con respecto al *apthapi* como ritual de compartir entre los presentes en una reunión.

En este marco, el uso de *apthapi* puede sugerir, además de la acción y circunstancia de *juntar*, *acopiar* o *recoger* y *compartir*, un principio, como en el caso del *tinku*. Pareciera que el *apthapi* es también el encuentro, que además sintetiza la lógica comunitaria de una relación entre sujetos, *concéntrica* y circular. Esto puede observarse en lo que apuntamos sobre el *apthapi* como reunión, pues en este ritual todos los presentes se acomodan en círculo. Entonces *apthapi* es también el encuentro, el momento de disponibilidad entre los sujetos de la comunidad, para compartir, para congregarse a través de un ritual, en el momento de la merienda. Pero debe llamarnos la atención también, en el marco de esta relación de contenido con el *tinku*, que para muchos de los entrevistados en Salinas, el término *apthapi* sirve para referirse al conflicto.

Apthapi es cuando precisamente hay un problema entre partes ¿no? que prácticamente son de partes que tendría que solucionarse, tendría que consensuarse o digamos acudir a una instancia para que se pueda resolver ese problema, ese término que se emplea es el *apthapi* ¿no? Arreglar, un arreglo entre partes. J-1

Lo interesante de las intervenciones que es que pareciera que *apthapi* se refiere tanto al conflicto, es decir el momento del desencuentro, de la pelea, como a la solución del conflicto, o mejor a la finalización de un conflicto. En este sentido, el término *apthapi* puede contener la misma pluralidad de sentidos que en el caso del *tinku* en el quechua, es decir, el encuentro que puede contener como opuestos y complementarios, la pelea y la amistad. Si observamos las definiciones de las variaciones del término, *apthapi* además de juntar y recoger, sugiere la *neutralidad*. En este caso, la neutralidad como principio que impregna el momento de la resolución del conflicto, la imparcialidad. En el cuarto capítulo,

cuando realicemos una reflexión sobre el contenido de los términos señalados en este trabajo, ahondaremos sobre este carácter polisémico del *apthapi*. Pero en primera instancia, notamos que el *apthapi*, además del ritual de compartir, tiene un principio que impregna la lectura del conflicto y la resolución del mismo: el restablecimiento del equilibrio, de la simetría, en el acto de la reunirse.

Veremos a continuación otros términos señalados por los entrevistados en Salinas, que hacen referencia a aspectos más puntuales del conflicto y que contribuyen a enriquecer la comprensión del conflicto, complementario a lo analizado en el caso de Jach'a Karanga.

Aparasina es otro de los términos para referirse al conflicto. Este término se aplicaría sobre todo a conflictos relaciones con la tierra, al sobrepase de linderos en los terrenos de siembra, al conflicto de límites territoriales con comunidades colindantes. En este marco, los entrevistados señalan como un aspecto que da lugar al conflicto: *aparasina* o *quitar*. Nuevamente, en el vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) hallamos las siguientes variaciones de *aparasina*.

Aparaña. Quitar.

Aparaña. Llevar contra la voluntad de otro.

Aparachaña Llevar mucho tiempo, cuando hay otras cosas que hacer.

Aparapiña. Llevar para otro.

Entonces, *aparasina* o *aparaña*, y las demás variaciones del término, es utilizado por los entrevistados para referirse específicamente a la transgresión de los límites territoriales, al despojo o arrebato de tierras entre comunarios o entre comunidades. Como señalan los entrevistados, este es un factor cada vez más frecuente de conflicto, debido a la necesidad de extender las áreas cultivables, para cubrir la demanda del mercado de la *quinua*. Como señalamos en el primer subacápite, Salinas es actualmente uno de los centros de producción de quinua de exportación, lo cual ha provocado la expansión de la frontera agrícola. De hecho, los propios entrevistados, al explicar el tema del conflicto por límites de terreno para la siembra, hacen referencia también al tema de la *quinua*.

Realmente, es porque últimamente la quinua, la producción de quinua ha subido de precio y eso está dando lugar a que ya casi en su integridad que nivel de(incomprendible) a excepción de aquella, del lugar de Aransaya. Porque no hay lugares adecuados para la siembra de quinua, es por eso que por ahí no existe problemas, pero en el lugar de Aransaya, dentro el Suyu Linsaya, es decir dentro el Suyu, ahí existen problemas serios. J-3

[...] bueno en este parte el conflicto de límites departamental estamos confundiendo, muchos estamos confundiendo con límite de vivencia, límite de vivencia es otro, límite departamental es otro; el límite departamental no nos afecta, nada ... eso es lo que no están comprendiendo los hermanos, los comunarios de parte de Coroma y parte Aroma y parte de Salinas, ese es lo que no comprenden. Entonces el gobierno quiere escuchar a lo que es vivencia, también confunde ¿no? Pero legalmente tenemos a un poco entrar a lo que es departamental. Departamental es otra cosa. Ahora si entramos a un límite de vivencia actual entonces pues cómo va a quedar nuestro mapa, totalmente pedaceado. J-4

De hecho, uno de los problemas de actualidad, que concierne también a las comunidades de Salinas, son los problemas de límites departamentales entre Oruro y Potosí, que han dado lugar a varios enfrentamientos entre los originarios de Killaca y los de Charka y Qhara Qhara, pero sobre todo más a nivel local. Estos enfrentamientos (*ch'axwa*), a más de la reivindicación de límites territoriales ancestrales, que trascienden la delimitación republicana del departamento, se han reactivado por las fluctuaciones en la economía y la producción de la quinua, como señalamos, Se trata de conflictos *-ch'axwa-* por acceder y controlar las zonas más propicias para el cultivo de la *quinua*. Entonces la matriz del conflicto, en estos casos, tiene que ver directamente con la base material de las comunidades, con la dimensión económica, que luego es extrapolada al tema político y cultural. Por lo tanto, en estos casos el conflicto tiene que ver con *aparasiña*, quitarse entre comunidades los terrenos de siembra. En estos casos, vemos una mezcla de elementos culturales ancestrales, como la defensa de la integridad del territorio comunal, como fundamento de la forma de vida de las comunidades; y elementos de actualidad como las fluctuaciones de la economía agrícola andina, articulada a las nuevas demandas de consumo en el mercado externo.

Los siguientes términos también hacen referencia a aspectos puntuales del conflicto, es decir las situaciones que permiten dar cuenta que se está frente a un conflicto. En estos casos, nos hallamos con términos que más que definir

al conflicto, lo describen. *T'iphuyasita* (enojados entre ambos) *T'iphurjasiña* (enojarse unos a otros), ambos términos describen la situación o los sentimientos que se visibilizan, o a los que da lugar el conflicto: el enojo, el rencor. Para explicar estos términos la referencia al vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) nuevamente es pertinente.

Tipu vel q'apisi. El enojo, ira o cólera.

Tipu vel q'apisi malaña. Quebrar o desfogar la cólera en uno estando enojado con otro. Pedrotakixa q'apisichita, jupatakirakiki q'apisima jani naru tipu malittati: si está enojado contra Pedro, encolerízate o enójate con él y no quieras quebrar tu cólera en mí.

Tipusña, q'apisña. Tener ojeriza o mohína contra alguno; piden dativo o acusativo con manqa.

Tipusña. *Idem.* Y también dicen: manq'a vel k'usa tipusña: dejar de comer por estar mohíno por algún suceso o con quien le da la comida. Manq'a tipusitu: dice el que le da la comida. + Isi tipusña: no querer el vestido que le dan de mohíno también. Y así otras cosas.

Las variaciones de los términos, según el vocabulario de Ludovico Bertonio, apuntan todas al enojo, al sentimiento de cólera para con la parte con la que se está en conflicto. En este marco, una manera de comprender que se está frente a un conflicto, que puede resultar evidente, es el estado de ánimo de las partes, el enojo, pero también el disgusto, la pena, la amargura. En un sentido general, el uso de este término para referirse al conflicto puede resultar hasta universal. Pero, lo cierto es que para comprender su uso es necesario situarlo en el contexto desde el que se lo utiliza, es decir desde el lugar de la enunciación. *Tipu* o *t'iphu* hacen refieren tanto a no sólo a sentimientos individuales sino a los sentimientos que afectan al conjunto afectado por conflictos internos a la comunidad, intrafamiliares o entre vecinos de la misma comunidad, pero también a toda la comunidad, sobre todo cuando se trata de conflictos de mayor escala entre Markas, entre Suyus.

La comunidad es un conjunto coherente de determinaciones, por lo tanto, el hecho que exista una malestar, ira y enojo repercute en todas las demás dimensiones. *Tipu* o *t'iphu* llegan a ser sentimientos generalizados. La resolución del conflicto siempre apunta a que se restablezca el bienestar y buen trato entre las partes.

El siguiente término también hace referencia al desenvolvimiento, a la escalada del conflicto. Este término nos permite, además de comprender el conflicto, visualizar como en las comunidades aymaras, en este caso de Salinas de Garci Mendoza, no sólo comprenden y definen al conflicto, sino que lo caracterizan. *Nuwasipxi* se traduce como reñirse, ultrajarse, insultarse, y tiene que ver con elementos que caracterizan el desenvolvimiento del conflicto. Este término también es utilizado ampliamente en Jach'a Karanga para referirse al conflicto. El término hace referencia al momento en que el conflicto deriva en el enfrentamiento físico, en la pelea. Tiene variaciones, que permiten comprender el alcance del mismo. En el vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) hallamos los siguientes términos:

Nuwaña, liq'iña. Dar o golpear con algo o herir con espada u otra cosa.

Nuwaqaña. 3 -qi. Idem. + Y también sacudir el polvo dando golpes en paredes con algo.

Nuwaranttaña. Entrar gran golpe de viento en alguna casa.

Nuwax nuwaruña. Sacudir a diestro y siniestro a muchos.

Nuwamalla, chhaximalla. Aporreado a menudo de su padre o de su marido.

El punto del conflicto en el que se llega a la pelea, al enfrentamiento físico, como elemento de la *ch'axwa*, se lo caracteriza a partir de un término que tiene un uso metafórico: “**Nuwaranttaña:** Entrar gran golpe de viento en alguna casa”. En Bolivia, es común también el uso popular del término *sacudir, sacudirse* para referirse a una pelea entre dos o más sujetos. Este término se refiere a un aspecto mucho más específico del conflicto que ha escalado hasta llegar a la pelea, al enfrentamiento. Lo mismo sucede con el último término mencionado por los entrevistados en Salinas, pero hace referencia a otro aspecto puntual del conflicto. Este último término es *Tuqirasña* que se lo traduce como reñirse, ultrajarse, insultarse. Otro de los aspectos considerados por los entrevistados, es el uso del lenguaje en el conflicto, ya sea directa o indirectamente. Así, en el vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) las variaciones del término se refieren a este mismo sentido.

Tuqhiña, sillpiña. Afrentar, apodar a uno interiormente o con palabras.

Tuqhisña sillpisiña. Injuriarse “ad invicem” con palabras.

Tuqhisiki aruniña. Tener por oficio, decir palabras afrentosas.

Todas estas variaciones en las significaciones de la noción de conflicto denotan un entendimiento del conflicto como ruptura de las relaciones al interior de la comunidad o entre comunidades. Implícitamente nos lleva a la comprensión del conflicto como posibilidad de instaurar el equilibrio en la comunidad. Empero, los términos que analizamos en el caso de Salinas nos llevan a la comprensión del conflicto de forma negativa. El conflicto es una situación/relación inherente a todas las formaciones sociales, pero que tiene diversas formas de ser aprehendido, comprendido y definido. En este caso, vimos términos que más que definir al conflicto, lo caracterizan, a excepción quizás de *apthapi* que más bien evita que nos alejemos de la comprensión dialéctica moralista del conflicto. Es decir, el conflicto, además de ser caracterizado a partir de elementos que denotan rupturas y situaciones indeseables, también es una posibilidad de re-unión, y es uno de los elementos que fundamentan la simetría en la narrativa comunal.

3.3. El conflicto en Salinas de Garci Mendoza

En las comunidades de Salinas, de manera semejante al caso de Jach'a Karanga, los entrevistados señalan que el manejo del conflicto se lleva a cabo en el marco del *thaki*. En este marco, y dependiendo de la magnitud del conflicto, se recurre a los distintos niveles o cargos del *thaki* hasta llegar a una solución favorable para todas las partes y la comunidad. Para cada caso, es necesario considerar en qué nivel tiene lugar el conflicto y de qué tipo de conflicto se trata. Como en Jach'a Karanga, el conflicto *ch'axwa* puede tener lugar en un nivel *intraétnico* o *interétnico*, en cada caso la resolución comprende distintos procedimientos y la intervención de los distintos niveles de autoridad.

En los conflictos a nivel *interétnico*, sea que se trate de conflictos entre familias, entre vecinos o entre comunidades, entre ayllus, a medida que va escalando el nivel de conflicto, se recurre a niveles más altos en los cargos del *thaki*. Cuando el conflicto es más localizado puede resolverse entre las partes, sin la necesidad de intervención de las autoridades, si es que existe la predisposición de las partes para lograr un restablecimiento de la simetría.

Tenemos que recurrir al Jilacata y prácticamente, a veces nuestros Jilacatas tampoco están digamos en la en la capacidad de poder resolver el problema. Entonces posterior a eso se acude al consejo de autoridades, y en el concejo a veces llegan a

dar soluciones prácticamente, quién sabe, no tan adecuadas. Ya salen las sanciones y se pone en consulta a las bases y en las bases se aprueba por mayoría. Y, a veces, no están dados técnicamente esas sanciones para aplicar soluciones. J-1

Pero, si inclusive sin la participación de nuestras autoridades en algunos casos, yo he tenido la oportunidad, por ejemplo, así como comunario común y corriente, he tenido la oportunidad de solucionar inclusive con mis colindantes decirles: mira hermano yo creo que la tierra no va a ser motivo de peleas por el contrario la tierra es una bendición más bien para nosotros y trabajaremos de ambas partes, ahí en ese sentido sí ha habido solución. J-2

En casos como el que señala el entrevistado en los que se las partes llegan a una solución, influye el vínculo personal y el sentido de comunidad, es decir la reciprocidad, la solidaridad y la obligatoriedad y responsabilidad que fundan el sentido comunitarista que ordena las relaciones. Pero para que esta situación deseable tenga lugar, es necesario que las partes compartan la misma narrativa cultural, territorial, comunitaria. Como señala el entrevistado, la solución del conflicto en su caso fue posible porque ambas partes comparten la misma narrativa: la comprensión de la tierra como “bendición”, antes que, por ejemplo, como medio de producción de aprovechamiento individual.

Cuando se recurre a las autoridades, las autoridades cumplen un rol de conciliadores o árbitros, dependiendo del tipo de conflicto. En este marco, cabe recordar que en la narrativa de las comunidades aymaras, el conflicto es un concepto polisémico, que comprende diversas situaciones, no sólo peleas, sino acciones llevadas a cabo por sujetos que conllevan a rupturas del equilibrio al interior de la comunidad (robo, violencia doméstica, entre otros). El conflicto es comprendido a partir de los principios que rigen el accionar de los sujetos en la comunidad y la dinámica concéntrica de las relaciones sociales, basada en el compromiso, y la reciprocidad, que conducen a condenar situaciones que transgreden este orden.

[...] y esos hermanos de la Marka los trajeron aquí, a Challapata, a la Marka Challapata, donde está la sede principal de la organización JAQUISA. No le han traído en forma de rehén, solamente le han traído en forma de poder saber por qué estaban robando las llamas ¿no? Se perdían las llamas. Y, lo primero que se ha hecho era participar de qué Marka, conocer de qué Marka eran, y quiénes eran sus autoridades originarias y de qué ayllu eran. Lo primero que se ha hecho es eso, entonces los jóvenes que han incurrido en ese hecho han tenido que mencionar quiénes eran sus autoridades máximas, quiénes eran sus papás todo. Bueno ellos han venido a la

organización. Como se hizo, ese caso ha sido bien lindo ¿no? Yo pienso y hermoso, y recuerdo muy bien a la autoridad originaria y con todo respeto. Al tata Ignacio Ramos, por entonces Jilacata de la organización Jatun Quillacas Asanaqi, donde él ha hecho la justicia. J-2

[...] entendimiento, en base a eso, se supera estos problemas, se arregla. Cuando hay comprensión, hay entendimiento se soluciona. Pero cuando hay caprichos, de una parte o de la otra parte es difícil arreglar, es sumamente difícil. J-3

Pero la resolución del conflicto en estos niveles es siempre restaurativa, incluso la punición más que generar algún tipo de escarmiento o lección para los demás, tiene que ver con restablecer la simetría que fue transgredida. Por ello es que los entrevistados hacen mención al entendimiento, y al momento posterior a la resolución de conflicto que genera una situación de bienestar, de felicidad. Esto último, a diferencia de la represión que caracteriza la resolución de conflictos en la modernidad, que más bien genera un sentimiento de culpa y de temor a la punición. Esto tiene que ver con el vínculo personal que caracteriza las relaciones sociales en la comunidad, vínculo muy atenuado en las sociedades modernas. En la comunidad la resolución del conflicto depende mucho de la predisposición de las partes, que sólo puede darse si las mismas comparten el sentido comunitario, y lo hacen prevalecer sobre las pulsiones individualistas. Este aspecto, de hecho, hace posible una resolución del conflicto con celeridad y equidad.

Ahora bien, cuando existen posturas más individualistas expresadas en sentimientos de inconformidad de las partes con las soluciones dictadas por las autoridades, es que se dan casos en que se transgrede el orden de la comunidad, del *thaki* y se recurre a otras instancias de autoridad.

[...] no se puede ir contra la comunidad [...] pero la parte demandada o el demandante una vez que se ha solucionado no está de acuerdo, bueno, tiene derecho de recurrir a otra instancia ¿no? [...] Hasta el Tribunal Constitucional ahí tal vez puede venir, un fallo puede salir, puede pedir un amparo constitucional como se dice ¿no? J-3

En estos casos, deja de mediar el orden discursivo comunal y puede verse el repliegue del mismo frente a un discurso moderno más individualista. Empero, mientras se conserven las estructuras territoriales y organizativas comunales y las narrativas de la comunidad, persiste una comprensión del manejo del con-

flicto más colectiva. En esta lógica comunal son determinantes varios factores, como los que hemos señalado, hasta la ritualidad, el relato de las comunidades, por ejemplo, la encomienda a las deidades.

IV. Pluralismo y conflicto.

Los apuntes realizados sobre los tres casos estudiados en la presente investigación deben servir para pensar los fundamentos de la pluralidad y de los pluralismos sobre los que se funda actualmente el Estado Plurinacional de Bolivia.

Esta transformación pluralista del Estado debe ser leída de manera integral, es decir considerando todas las dimensiones que la determinan y la interrelación que existe entre las mismas. Esto es, no puede comprenderse la transformación del Estado si no se lleva a cabo una lectura estructural e integral de la misma. Si bien la aproximación al tema del conflicto en pueblos indígenas, que es el objeto principal de este estudio, puede conllevar a concluir que se trata de una reflexión sobre el pluralismo jurídico, y en parte el pluralismo político, lo cierto es que tiene que ver con todas las demás dimensiones. En este marco, en la presente investigación, que no es más que una primera aproximación a partir del estudio de tres casos a la noción del conflicto y al proceso de construcción discursiva, apuntamos que si se pretende reflexionar sobre el pluralismo jurídico, es necesario considerar también las dimensiones económica, política, cultural y epistemológica.

Esto es lo que apuntamos en los dos primeros capítulos: la comprensión del conflicto y las formas de manejo del mismo son una determinación de todas las dimensiones de la vida de cada formación social. Entonces, la definición, la comprensión y las estrategias de resolución del conflicto, forman parte de un orden discursivo, así como son determinaciones de las condiciones materiales de cada formación. Pero no solo tiene que ver con las condiciones materiales sino con el momento/lugar del saber, esto es la epísteme en que cada formación social se halla (Foucault, 2011g).

El pluralismo jurídico supone la construcción de un nuevo sistema jurídico, tanto desde el ámbito dogmático como práctico o institucional. Esta construcción supone, en primera instancia, el reconocimiento y el establecimiento de la paridad entre distintas comunidades y lenguajes del Derecho, esto es, distintos ordenamientos, conjuntos de principios, normas y formas de proceder. Esto es, no existen normas ni procedimientos que sean mejores. El desafío del pluralismo es que trasciende la hipocresía de la *tolerancia* como principio multiculturalista (Zizek, 2005) y, al contrario, se funde en la prosecución creativa de la tensión, del clivaje. Pero, además, para que esta construcción pueda llevarse a cabo no basta con reconocer y emparejar distintos lenguajes, distintos órdenes discursivos, sino que debe reconocerse también la existencia de distintas circunstancias materiales, distintas racionalidades de producción, distintas formas de organización política, distintas maneras de entender y llevar a cabo las relaciones sociales. Entonces, el pluralismo es una senda marcada por las dificultades, por el clivaje, por la transgresión constante del discurso moderno de lo universal, de lo homogéneo, de la tolerancia.

El pluralismo, o los pluralismos, no son estadios civilizatorios imaginados a los que se pretende llegar, como parte de un movimiento histórico dialéctico de superación. Se trata de deconstruir las estructuras disfuncionales del Estado, las pretensiones de la base productiva, los relatos mentales extendidos y de sentido común. Por ello el punto de partida de los pluralismos es reconocer a la pluralidad como condición fáctica, para luego ponerla en movimiento y dinamizarla constructivamente, en el marco de los pluralismos. Por lo apuntado, la presente investigación busca inscribirse entre muchas otras herramientas para aproximarnos a la *pluralidad* y pensar los *pluralismos*. En los testimonios recogidos en Jach'a Karanga, Salinas de Garci Mendoza y Mizque, tres realidades rurales particulares, dos de ellas aymaras e indígenas y una quechua más campesinizada, pudimos visualizar diferencias y convergencias con respecto al tema del conflicto. Se trata de tres realidades con condiciones materiales particulares, con sistemas de organización propios y que vivieron procesos históricos particulares. Empero, en los tres casos, a partir de los testimonios podemos observar que existe una legitimación del pluralismo, a partir de una defensa de la pluralidad, una defensa de su institucionalidad.

En esta defensa de la institucionalidad propia, puede observarse una crítica, en los tres casos, al sistema jurídico del Estado. La visualización de esta crítica no debe ser leída como una oposición dialéctica, sino como percepciones necesarias para pensar los ámbitos que debe contemplar la construcción, en este caso, del pluralismo jurídico.

[...] la justicia ordinaria inmediatamente le pone a la cárcel a quien provocó la muerte, sin tomar en cuenta que su familia de esta persona quede en la calle. El problema se ha profundizado, esa es la justicia que actúa sobre la causa, la causa ordinaria; en cambio la justicia ancestral actúa sobre el efecto, esa persona que ocasionó la muerte, tiene que criar a sus hijos, a su esposa y además a la otra familia más, tiene que alimentar hasta que puedan mantenerse. Es decir se trabaja sobre el efecto, sobre la consecuencia ya no le encierra a la cárcel, nuestra cultura es sin cárceles. K-7

Nosotros solo acudimos a nuestros dirigentes, tenemos más confianza en ellos otras personas nos podrían indicar bien como mal también, por eso como ya los conocemos a nuestros dirigentes, entonces a ellos nomás acudimos. M-6

[...] hemos aprendido a solucionar en comunidad, al final somos personas que nos podemos equivocar pero vivimos en la misma comunidad y para vivir bien y sin enojos tenemos que reflexionar también de nuestros actos, siempre nosotros recomendamos de que no pasen a otras justicias a la justicia ordinaria. M-17

[...] ellos no han acudido a la justicia ordinaria ¿Para qué llevarlos a este a San Pedro para que se decían las autoridades para que se pudran ahí? ¿Para que estén por robar dos llamas se queden cinco años y perjudiquen su vida juventud? No, decían, esos jóvenes tienen que rehabilitarse. Entonces, ellos han dicho ya que hagan tres mil adobes y que amurallen la sede de la organización por entonces la organización solamente tenía una sala grande. J-2

En los testimonios de los tres casos se puede observar un rechazo a acudir a la justicia ordinaria, a los sistemas represivos del Estado. Esta posición crítica es posible a partir de la persistencia de una narrativa comunal, en los casos de Jach'a Karanga y Salinas de Garci Mendoza y de una narrativa corporativista propia del sindicalismo agrario, en Mizque. Lo que debe resaltarse es que en los tres casos, la resolución del conflicto obedece a una lógica restaurativa antes que punitiva. En los tres casos, la resolución del conflicto tiene que ver con comprender la causa y los efectos del conflicto, antes que concentrarse únicamente en el suceso mismo. Este razonamiento permite restablecer el equilibrio, la simetría, la buena voluntad. En este marco, el conflicto es también una posibilidad y no únicamente una situación puramente negativa. De esta suerte,

tanto el conflicto como la situación antagónica al mismo, la *paz*, tienen un significado distinto a la narrativa occidental. Sobre todo en los casos de Jach'a Karanga y Salinas de Garci Mendoza, por la predominancia de un orden discursivo comunal, pudo observarse que la oposición occidental cargada de valoraciones morales entre *conflicto* y *paz* no es enteramente aplicable. Al contrario, el conflicto traza líneas de fuga, permite renovar los vínculos en la comunidad.

En tanto la resolución del conflicto es fundamental para existencia misma de la comunidad, es incondicional y el ideal es resolverlo cuanto antes sin dilatar su solución o, al menos, evitar la confrontación violenta. Teniendo como fundamento la reciprocidad, el *munus*, la protección de la simetría, esta visión es radicalmente distinta a la visión y mecanismos estatales modernos aplicados para la resolución de conflictos:

[...] tratamos de utilizar nuestro reglamentos, que se ajusten a eso pero aun así cuando no entienden tampoco les podemos obligar y ellos ya ven si quieren ir a la policía o al juzgado, a eso nosotros les decimos, o sea si no han querido solucionar con nosotros a ver cómo les va a ir con la justicia de los jueces y los fiscales, harto dinero van a ir a pagar, pese a que les advertimos algunos acuden siempre y otros se quedan con nosotros. M-14

[...] inclusive muchos vienen así a modo de consulta y ve que le decimos si está un poco en su contra se va..... Vuelve otra vez – ¿por qué has ido ahí?– le decimos–, porque no conocía no sabíamos que era competencia de ustedes y de ahí nos ha mandado aquí tiene que arreglar–. Así vienen, y así tiene que ser porque si va a admitir demandas el este y la gente ya se da cuenta, porque nosotros estamos administrando una justicia gratuita. Entonces en la justicia ordinaria siempre hay que erogar dinero. J-3

Existe en las comunidades indígenas y campesinas una comprensión clara y consciente de la legitimidad de sus instituciones y, por lo tanto, de la necesidad de “hacer” pluralismo, de reconocer la funcionalidad de las instancias comunales y sindicales de resolución del conflicto. Pero no se trata de un reconocimiento de estrategias o modos *alternativos*. El pluralismo jurídico, así como los demás pluralismos, no son pretensiones discursivas ajenas a las comunidades, son prácticas históricas en el largo proceso de subalternidad y de la dinámica por asimilar lo ajeno, lo otro, para defender lo propio.

V. Tinku, Ch'axwa y Apthapi: los senderos del conflicto.

En tanto el conflicto constituye una situación inherente a toda relación social, esta condición puede llevar a pensar que es una situación ante todo *trascendente*, olvidando que es, además, una determinación. Es decir, el conflicto sólo es trascendente como situación, pero su significación, su contenido, su alcance, su comprensión, son aspectos estrictamente *inmanentes*, son el resultado de determinaciones que van desde lo *material*, hasta lo *teórico*. El conflicto en tanto relación social debe ser comprendido en el marco de las particularidades tangibles e intangibles de cada formación social. Es por esto que en primer capítulo se reflexionó en torno al carácter polisémico del conflicto, para luego, en el segundo capítulo, exponer la complejidad de la *forma comunidad*, como un ámbito de creación de conocimientos y de un orden discursivo distinto a la de las sociedades no indígenas. El conflicto no tiene la misma significación en las formaciones sociales comunitarias que en las sociedades modernas, y esta diferencia debe comprenderse a través de todas las dimensiones que determinan las características de cada forma de vida.

Estas afirmaciones pueden comprenderse mejor si se observa el movimiento histórico de formación de lo que hoy denominamos las sociedades y los Estados modernos. La transición en Europa de las formaciones sociales y económicas feudales y comunitarias hacia la modernidad capitalista, supuso además de un cambio en las condiciones materiales una ruptura de orden epistemológico. Esta ruptura da lugar a un nuevo orden de conocimiento y, en una dinámica de doble entrada, a nuevas condiciones materiales. No se trata de establecer el

orden cronológico de determinación entre ambas dimensiones sino de observar esta relación. Por ello, en el primer capítulo citábamos a Rousseau cuando afirmaba que: “El primero que, habiendo cercado un terreno, se ocurrió decir: Esto es mío, y encontró gentes lo bastantes simples para creerlo, ese fue el verdadero fundador de la sociedad civil.” (Rousseau citado por Botella; Cañeque; Gonzalo, 1998: 268). Pero esta transición no tuvo lugar de manera espontánea sino a través de la violencia, de la imposición, de la ruptura y la reinención de significados en todos los ámbitos.

El conflicto es uno de esos ámbitos que cambia en la ruptura y transición de un orden material y discursivo a otro. Esto, por ejemplo y siguiendo con nuestra referencia a Europa, lo visualiza E.P. Thompson en sus trabajos sobre la *Ley Negra*, en que expone como, a partir de la privatización de los bosques en Europa, cambia también el orden de la definición del delito, aparecen nuevas formas infracción y, en consecuencia, de conflicto. Entonces, la manera en cómo se entienda y se maneja al conflicto es parte de procesos particulares de *agenciamiento*, de *territorialización*. Por ello, en el primer capítulo afirmamos que el conflicto, en las sociedades modernas, entendido en oposición dialéctica a la *paz* y como situación indeseable, obedece a un orden discursivo particular, que anula la *potencia* y las *posibilidades* del conflicto. Empero, esta lectura dialéctica y apoloética de una *paz*, que puede llegar a tener sinonimia con *hegemonía* o *dominación*, no se aplica a formaciones sociales en que las dimensiones material, social, cultural e ideológica sea distintas. Entonces, el *conflicto* adquiere otras acepciones, otros sentidos, otras maneras de comprenderlo y manejarlo.

Comunidad y desterritorialización

La comunidad es, como todo sistema de organización de la vida en colectividad, un *agenciamiento*, una serie de esquemas y lógicas que aprehenden a los sujetos, los agencia. Pero, a diferencia de las sociedades modernas, el agenciamiento en la comunidad puede adquirir un sentido más subversivo que dócil, sobre todo si se sitúa a la comunidad en la resistencia a la voluntad de territorialización y agenciamiento de la modernidad. Actualmente la comunidad resiste, se enfrenta, para evitar ser agenciada por la dominación y la racionalidad funcional de las sociedades y los Estados. La comunidad exige compromiso,

responsabilidad, reciprocidad, *munus*, pero no lo hace desde la dominación ideológica represiva, sino desde un orden discursivo más abierto de deliberación. Por su parte, en las sociedades modernas, se establecen mecanismos de dominación que generan una falsa conciencia de bienestar en la soledad, la agonía de la ausencia de certezas, para sostener un orden vertical de poder, que parezca no serlo.

Para comprender mejor lo señalado, nos remitimos a Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes proponen sopesar entre dos modelos de pensamiento, que podrían aplicarse a esta diferenciación que llevamos a cabo entre la comunidad en resistencia y la sociedad moderna en su constante pulsión de universalizarse. De hecho, la apuesta de ambos autores es apuntar a uno de estos modelos de pensamiento, pero no por considerarlo mejor, sino por los movimientos que se proponen más igualitarios y horizontales. Deleuze y Guattari proponen un modelo de pensamiento que transgreda y ponga en cuestión la lógica jerárquica del pensamiento moderno, dicotómica, dialéctica, estructural y sistémica, o lo que ellos denominan, metafóricamente, arborescente haciendo referencia a la figura del árbol, que es jerárquico, genealógico, estructural. En contraposición al pensamiento arborescente, ambos autores proponen la figura del rizoma. “En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas [...] Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras” (Deleuze; Guattari, 2004: 14-15). Pero los autores, también aclaran, ante el riesgo de caer en una lectura dicotómica, que no está oponiendo dos sistemas o modelos de pensamiento: “Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco transcendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa, incluso si constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico” (Ibíd.: 25-26). Entonces, si aplicamos esta propuesta a nuestra lectura, podemos afirmar que la comunidad es *rizoma*, más que *árbol*.

Si bien algunas lecturas, sobre todo pertenecientes al pensamiento crítico moderno, pueden afirmar que la *comunidad* es un sistema oscurantista de dominación, contiene elementos que sugieren un sistema más *rizomático* y menos *arborescente*. El *munus* o el cargo-deuda, en la comunidad (*communitas*), puede

comprender un agenciamiento mucho más exigente y coercitivo que en las sociedades modernas (*immunitas*), en las que los individuos están eximidos de esta carga (Espósito, 2003). En este marco, las relaciones sociales al interior de la comunidad, como vimos en el primer capítulo, generan una dinámica mucho más *concéntrica*, que en las sociedades modernas en las que pareciera que el individuo está más facultado de *fugar*. Empero, esta dinámica *concéntrica* de las relaciones sociales en la comunidad, da lugar al establecimiento de límites al poder, a la verticalidad y la desigualdad. Por lo tanto, esta dinámica *concéntrica* da lugar a que la política al interior de la comunidad tenga una dinámica *ex-céntrica*, es decir, no hay desigualdad material, la verticalidad en las relaciones políticas es resistida y repelida, la concentración del poder es ausente. En las sociedades modernas, sin embargo, la dinámica *ex-céntrica* de las relaciones sociales, fundada en la apología del individuo como sujeto autopoietico, da lugar al establecimiento de un poder disciplinario vertical, concentrado y monopolizado. El individuo tiene conciencia de que es *potencia civilizada*, de que es libre, cuando en realidad es *potencia inhibida*. Esta es la ilusión de la *libertad* moderna-capitalista como principio rector, contrapuesta a la *igualdad* como ideal construible a partir de la *libertad*; mientras que en la comunidad se es *libre* porque se es *igual*, pero esta *igualdad* supone pensar la *libertad* en un sentido más corporativista que individual.

No es casual que en las sociedades modernas, las luchas, las líneas de pensamiento que interpelan las limitaciones del carácter *ex-céntrico* y desigual de las relaciones sociales y económicas, apunten a suprimir el carácter *concéntrico* del poder, de la política. Pero todo intento del interior de las sociedades y los Estados modernos de poner en cuestión el sistema jerárquico de la dominación, de reactivar la *potencia del conflicto*, es extinguido de forma radical, violenta. Por su parte, en la comunidad todo intento de ruptura con el orden simétrico de las relaciones sociales, conlleva a la necesidad del conflicto, como situación de reafirmación de la dualidad *ex-céntrico/concéntrico*. Estas afirmaciones no pretenden, de ninguna manera, generar valoraciones *a priori*, a favor de la comunidad. La comunidad establece también mecanismos de coerción ante situaciones que ponen en peligro su orden estructural y discursivo, pero es la última *ratio* luego de varios intentos de restablecer lo que se rompió, además de que esta última *ratio* comprende una expulsión y no así el encierro y el escarmiento. En las sociedades modernas, hay que proteger al individuo de tener

un pensamiento y comportamiento corporativista, de no dejar de temer a los demás individuos y de no dejar de temer al sistema que le inhibe la *potencia*. Entonces la represión es la primera y la última *ratio* (Foucault, 2002).

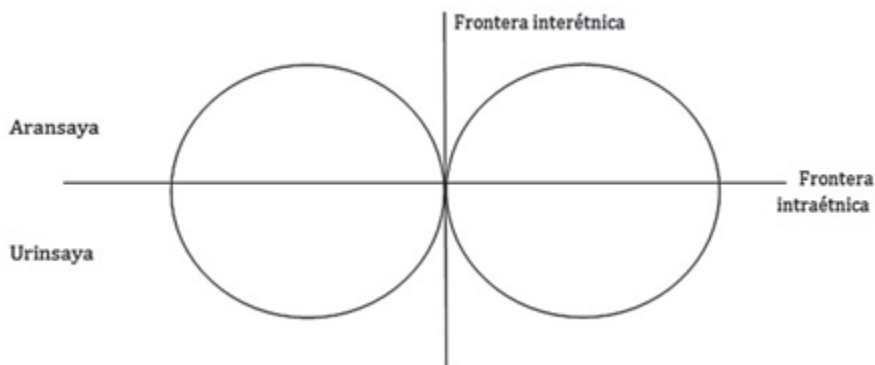
Todo esto nos permite afirmar que en la *territorialización* que tiene lugar al interior de la comunidad, en la dinámica *concéntrica* de sus relaciones sociales, se trazan las líneas de fuga, los movimientos de *desterritorialización* con relación a mantener la dinámica *ex-céntrica* de la política. Por ello, la *comunidad* es *rizoma*, si consideramos que: “el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga” (Deleuze; Guattari, 2004: 25). En este contexto, la posibilidad de *fuga* para la comunidad es el *conflicto*, su intermitencia, ya sea virtual o real, pero en tanto sirva para desmontar, conectar y fugar. La comunidad no es *arborescente*, porque no jerarquiza, no domina, porque su narrativa está libre de valoraciones dialécticas, y más bien complementa lo opuesto sin anular la diferencia. Por lo tanto, la comunidad desterritorializa y reterritorializa a partir de la manifestación intermitente del conflicto.

El conflicto como 'posibilidad'.

Esta manera de comprender el conflicto como una posibilidad para la comunidad, como la base del *pensamiento rizomático* de la comunidad y la reafirmación constante de la dinámica *ex-céntrica* de la política en su interior, no surge de una valoración subjetiva. En las comunidades aymara podemos ver como tiene lugar esta relación complementaria entre la manifestación del conflicto y la renovación de la simetría en la comunidad, a partir de la semántica que las mismas construyen en torno al conflicto.

En los resultados de la investigación vimos como el conflicto, en el caso de las comunidades aymaras, puede tener lugar en distintos niveles, pero en todos estos niveles no se lo opone dialécticamente a la *paz*, sino que es el complemento de la misma. El conflicto tiene que ver con situaciones en las que se genera una ruptura en el orden simétrico de la comunidad. La *ch'axwa*, que es el término para referirse al contexto de confrontación violenta, la guerra, cuando se han

roto los mecanismos para evitarla. Sin embargo no es una situación de vacío social ni ruptura sino que se trata de una *oportunidad* que permite reafirmar el o los sentidos sobre los que se funda la comunidad, ajustando los aspectos que provocaron ese desequilibrio. Entonces, la guerra, el conflicto, al igual que la reciprocidad, la solidaridad, cumple la función de reafirmar la cartografía de la comunidad, tanto en un nivel tangible como discursivo.



En esta cartografía, en la configuración del espacio de la comunidad, de las comunidades en vecindad, el conflicto es un elemento central para su configuración, su equilibrio y su conservación. El conflicto es tanto una manifestación concreta de las desavenencias y antagonismo materiales y concretos como una manifestación ritual en tanto reafirmación de la complementariedad, del juego de opuestos, de la simetría y el equilibrio. En ambos casos, el conflicto sirve para reafirmar la equivalencia, la igualdad y trazar una línea de fuga que decline toda dinámica *arborescente* o de destrucción de la desigualdad. Esto es lo que señala Xavier Isko, haciendo referencia a Tristan Platt, respecto de la diferencia y complementariedad entre el *tinku* y la *ch'axwa*.

Ambos tipos de lucha poseerían, sin embargo, una estructura complementaria: la primera se basa en la diferencia, la segunda en la semejanza; el *tinku* supone la noción de 'equivalencia emparejada', mientras que la *ch'axwa* 'surge de la mutua atracción y repulsión de dos contrarios irreductibles'. Más aún, de acuerdo a la dinámica segmentaria de fusión, a la 'ruptura violenta' seguiría la necesidad de conciliación en el 'encuentro'; de manera que ambos tipos de lucha serían formas contrastadas de expresar las relaciones entre dos contrincantes 'con miras a su futura unidad' (Isko, 1992: 49)

De esta distinción que plantean ambos autores tomamos el énfasis que hacen sobre la diferencia y la complementariedad. Respecto a la distinción entre ambos consideramos que en el fondo no existe una diferencia entre ambos, pues en el caso del *tinku* no comprende únicamente la batalla ritual, sino que es además un principio, un concepto mucho más complejo que abarcaría en su interior a la *ch'axwa*, y no se opondría a ésta. En todo caso, podemos extrapolar este modelo de pensamiento de visualizar *diferencia y complementariedad* entre la *ch'axwa* (guerra, pelea) y la *muxsa* (cuya traducción para el caso sería *paz* o *avenencia*). De hecho, para una mejor comprensión es necesario tener presente que la cosmovisión andina se funda en la complementariedad de los distinto, de lo que puede ser opuesto. Por ello afirmamos que no es un pensamiento dialéctico, porque lo que se opone es, a la vez, la posibilidad de una complementación, en el contexto de una relación que no es de anulación. En este marco, tenemos dos términos que en el pensamiento occidental serían opuestos y la condición para la realización de uno sería la anulación del otro, pero que en el pensamiento andino precisan uno del otro, constantemente. En el vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) hallamos las siguientes acepciones para la *ch'axwa*.

Chawasiña. Sacudirse unos a otros.

Chawasiña. Un juego bárbaro, que se sacuden unos a otros los mozos divididos en bandos y se lastiman muy bien y en cada pueblo tienen día señalado para esto.

Chawasiña. La sogá de nervios con que se sacuden.

Chawasthaptaña. Juntarse los que se sacuden a este juego.

Por su parte, el opuesto complementario no sería el *tinku*, que de hecho es un término quechua, al menos en lo que respecta el uso que hacen del mismo Isko y Platt, sino *muxsa*. Respecto a este término, en el vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) hallamos los siguientes usos.

Muxsa, k'isa, qawi. Dulce y dulcemente; cuando es adverbio.

Muxsa q'uchuña. Cantar suavemente.

Muxsa qamaña. La paz.

Muxsa chuymaniña. La mansedumbre, afabilidad, blandura.

Muxsatha arusiña. Hablar con blandura. Jaruña, es su contrario, ásperamente.

Ambos términos se oponen y, por lo mismo se complementan, porque este modelo de pensamiento es el que caracteriza todas las dimensiones de la vida de las formaciones sociales andinas. Si observamos, por ejemplo, la organización del espacio, las narrativas territoriales de las formaciones sociales andinas, la lógica de organización de territorialidad en *mitad: Aransaya/Alasaya* y *Urinsaya/Majasaya*, comprende también la complementariedad de lo opuesto. Cada una de las mitades tiene un contenido, un sentido que se opone a la otra, a la vez que la complementa, es una diferencia de equivalentes o una diferencia simétrica, pero cuya simetría no se mantiene sino a través de su reafirmación, ya sea en la *ch'axwa* (conflicto real) o en el *tinku* (conflicto virtual). Entonces tenemos la siguiente lógica de oposición y complementariedad (Platt, 1979):

ARANSAYA	URINSAYA
Arriba	Abajo
Hombre	Mujer
Puna	Valle
Duro	Suave
Sol	Luna

Ambas mitades son complemento y condición de posibilidad de la otra, y son aspectos que precisan del otro para mantener la armonía. La relación entre *aransaya* y *urinsaya* no debe ser entendida como una jerarquía, o la división del espacio entre vencedores y vencidos, sino como una relación de contrariedad, de antagonismo, a la vez que comprende el emparejamiento y la equivalencia o simetría entre ambas partes. Lo mismo sucede con los términos *ch'axwa* y *muxsa*, tienen una relación de contrariedad y simetría, es decir de complementariedad. Ambos constituyen una dualidad, y no así una oposición dialéctica.

CH'AXWA	MUXSA
Guerra	Paz
Dureza	Blandura
Indocilidad	Mansedumbre
Aspereza	Amabilidad
Amargo	Dulce

El pensamiento holístico aymara comprende, como uno de sus principales fundamentos, la armonización de contrarios u opuestos. No existe, nueva-

mente, una oposición dialéctica entre ambos conceptos, sino una relación de armonía en la divergencia. Al igual que sucede con la relación de oposición y complementariedad entre *aransaya* y *urinsaya*, también la *ch'axwa* y la *muxsa* se complementan a la vez que se oponen. En palabras del profesor Félix Layme Pairumani: “tiene que haber pelea, si evitas el mal para el bien, el bien puede devenir en el mal [...] para vivir hay que morir para morir hay que vivir”. En este marco, el conflicto *ch'axwa* y la paz *muxsa* no son términos opuestos, la realización de uno depende de la anulación del otro, como se establece en el pensamiento occidental, sino que muchas veces la realización de uno depende de la realización del otro. En este caso, toma sentido la diferencia y complementariedad entre la *ch'axwa* y el *tinku*: el primer término tiene que ver con el conflicto, la guerra; mientras que el segundo consiste en una ritualización de la violencia para reafirmar, no sólo la memoria de la *ch'axwa*, sino también el equilibrio que se ve amenazado (Platt en VV.AA., 1987).

Pero el *tinku*, a más de batalla ritual, es un principio que abarca tanto la *ch'axwa* como la *muxsa*. Como señala Tristan Platt respecto del *tinku* como principio que rige la complementariedad entre el conflicto y la paz, la violencia y la armonía en las sociedades andinas:

[...] podemos proponer como pista de investigación que los resentimientos Aymara contra el Inka se habrán inscrito dentro de una larga tradición, en donde la violencia desnuda del *ch'axwa* se iría reemplazando por los intentos subsiguientes de acercarse nuevamente al estado de *mokhsa*, mediante el despliegue institucionalizado del principio del *tinku* (Platt en VV.AA., 1987: 104)

El *tinku* en idioma quechua, y lo que podría considerarse su equivalente en el aymara el *apthapi*, son principios que rigen el pensamiento dualista andino, en el que los opuestos no se anulan, sino que se complementan. De estos principios depende el mantenimiento del equilibrio, de la simetría, de la equivalencia. Todos los aspectos de la vida en las comunidades andinas contemplan siempre elementos opuestos y complementarios. Entonces, *tinku* y *apthapi* comprenden el encuentro, la reunión, pero en el imaginario andino pueden comprender encuentros violentos o apacibles, fundados en el amor, la amistad o en el rencor. Ambos términos sugieren la posibilidad de comprender al encuentro desde una lógica dualista. En el diccionario bilingüe de Teófilo Laime (2007) hallamos:

Tinku. s. Encuentro. Acto de encontrarse. || Choque. Tupa.

Tinkullpa. adj. Redondo como aro. || Redondo, -da. Circular. Ruyru. || Redondo como bola. Rumpu (GH).

Tinkuy Pura. s. Línea, punto o momento que señala el encuentro entre dos cosas. || Límite. Fin, término. K'ika.

Tinkuy, tupay. intr. Chocar. Encontrarse violentamente una cosa con otra.

Por su parte, en lo que respecta el *apthapi*, los entrevistados de Salinas de Garci Mendoza, explican que este término hace referencia al conflicto como también a la reunión. Según el vocabulario de Ludovico Bertonio (1612) tiene los siguientes significados:

Apthapiña. Juntar cosas.

Apthapiña. Neutro. Juntarse, recogerse de suyo.

Apthapiyaparuña. Recoger o juntar de muchas partes.

En ambos casos, los términos sugieren, además del encuentro, la reunión o el acopio de algo en torno a otra cosa, en un modelo de pensamiento basado en la circularidad. Esta circularidad es la que da lugar a la dinámica *concéntrica* de las relaciones sociales en comunidad, y la que da lugar a la dinámica *ex-céntrica* del poder. En este marco, la intermitencia y la complementariedad entre la *ch'axwa* y la *muxsa* hacen posible pensar una constante *desterritorialización* y *reterritorialización* al interior de la comunidad, así como entre comunidades. Ambos estadios trazan líneas de fuga a la vez que agencian. Pero el conflicto no establece hegemonía, la paz no es la hegemonía. El conflicto y su recurrencia, en todo caso, establece un obstáculo a la hegemonía. Por lo tanto, el punto central es notar que la justicia, la *paz* no es el colofón del conflicto, sino que se complementa permanentemente con el mismo. El conflicto es uno de los medios para la restitución de la simetría, del equilibrio comunitario. El *tinku* y el *apthapi* son principios de equilibrio que generan un movimiento de fuga y territorialización constantes, sincrónicos y complementarios, que permiten mantener el orden comunal y evitar el emplazamiento de la verticalidad. Por ello es que engloban y engranan constantemente *ch'axwa* y *muxsa*.

Conflicto y Suma Qamaña

La complejidad del pensamiento andino permite descentrar las valoraciones entre lo *bueno* y lo *malo*, entre lo trascendente y lo inmanente, entre las distinciones y las fronteras que establece la modernidad. Las sociedades andinas han sido calificadas por varios autores como *pre modernas*, no sólo por el hecho que conservan sus formas comunitarias de organización sino también por las narrativas que fundamentan estas formas de organización. Si consideramos todos los apuntes que realizamos hasta este punto sobre el pensamiento andino, hallamos una gran diferencia con el pensamiento moderno occidental: el carácter holístico del pensamiento aymara frente a la cada vez más marcada *purificación* y *especialización* del pensamiento moderno. Una de las características fundamentales del pensamiento moderno es que ‘purifica’ y establece fronteras casi infranqueables entre los ámbitos del conocimiento, entre las dimensiones de la vida de las formaciones sociales (economía, política, sociedad, cultura). Delimita campos autónomos encubriendo la relación de determinación que existe entre los mismos.

El punto máximo al que llega esta separación, esta purificación de campos en el pensamiento moderno, es el establecimiento de una frontera entre *naturaleza* y *cultura*. En este marco, se emplaza un orden discursivo que afirma ciegamente el carácter *trascendente* (nada puede hacerse frente a sus leyes) de la naturaleza, frente a la *inmanencia* de lo social o lo cultural (lo social es una construcción social). El pensamiento moderno es antropocéntrico por excelencia y este antropocentrismo es el que da pie a la purificación entre lo natural y lo social: “crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro” (Latour, 2007: 28). Al contrario, el pensamiento andino es holístico, esto es, no purifica ni especializa, en consecuencia no es considerado *conocimiento científico*, sino *cosmovisión*. Al no purificar no establece fronteras, por lo tanto la naturaleza no es un ámbito trascendente que escapa al control y la inmanencia de lo humano. Al contrario, la naturaleza es comprendida, es trabajada o transformada y forma parte de las relaciones sociales y la ritualidad de los pueblos. La naturaleza es tan trascendente como inmanente, al igual que sucede con la cultura o la sociedad. Pero en este modelo pensamiento pesa más la *inmanencia* de los campos, por

ello es que no existe nada que sea perfectamente armónico, ni nada que sea permanentemente caótico.

La relación socioeconómica de las sociedades andinas con el espacio se fundamenta, más que en certezas prácticas o especulaciones filosóficas, en la *potencia* del pensamiento holístico. Pero no se trata de un pensamiento sistematizado, en tratados, en agenciamientos del pensamiento, tal y como sucede con el pensamiento occidental. “[...] más bien está implícita en la misma organización de la producción, en las relaciones entre los grupos sociales (...), en las prácticas rituales, en las formas lingüísticas y mitológicas” (Platt en Martínez, 1989: 13). Porque no se puede sistematizar la compleja relación con un entorno natural que no está aislado en una *trascendencia* inerte, sino que es determinante a partir de una *inmanencia* viva. No existe un mensaje único del entorno natural, es una narrativa, un movimiento permanente que tiene lugar en las relaciones sociales y las relaciones de lo social con el entorno natural, que no son ámbitos distinguidos. De esta suerte, todas las relaciones sociales, económicas y socio-naturales-rituales, tienen lugar al interior de este complejo metalenguaje en el que los actores humanos y no-humanos están en constante diálogo.

Es en este marco de pensamiento es que debe comprenderse el principio del *Suma Qamaña* o *vivir bien*. Este principio no responde a ninguna valoración moral sobre el *bien* y el *mal*, sino a la lógica dualista de complementariedad de opuestos que caracteriza el pensamiento aymara. Una buena parte de la literatura actual sobre el *vivir bien* tiende a buscar el vínculo entre este principio con los ideales ecologistas más occidentales. Entonces, el *vivir bien* o *suma qamaña* pasa a ser un ideal de armonía con la naturaleza –entendida como ámbito trascendente–, entonces se vulgarizan los conceptos de *pachamama*, por ejemplo, entre otros pertenecientes a las narrativas culturales de los pueblos de la región andina. En todas estas lecturas, continúa presente el fundamento del pensamiento moderno: la frontera entre naturaleza y cultura. Por lo tanto, todas estas lecturas son en primera instancia erradas y conducen a vulgarizar el contenido complejo de las narrativas culturales de los pueblos andinos. El *suma qamaña* debe ser comprendido desde la dualidad compleja del pensamiento andino y en la inexistencia de la frontera entre naturaleza y cultura. *Vivir bien* implica saberse parte del entramado de la naturaleza y entender a la misma

también como una dimensión inmanente, en la que media la ritualidad y una relación de horizontalidad.

Lo mismo sucede con el principio del *suma qamaña* aplicado al conflicto. El *vivir bien* no implica la ausencia del conflicto, porque no es un principio que se rija por la lógica dialéctica moderna. Entonces cuando los entrevistados se refieren al conflicto como *no vivir bien* debe comprenderse a partir de la complementariedad que existe entre la paz y el conflicto. Además, debe ponderarse la comprensión colectiva del conflicto sobre las percepciones individualistas. El conflicto entendido como *no vivir bien* se refiere a la *forma-de-vida* de la comunidad. El conflicto debe ser comprendido en el marco del modelo holístico de pensamiento aymara, esto es, entenderlo como una posibilidad, como *potencia*. La comunidad territorializa, a la vez que genera o traza líneas de fuga para reinventar y reafirmar, continuamente, un orden de relaciones sociales, económicas, políticas y rituales, fundadas en la igualdad y la constante resistencia al egoísmo, la individualidad y los movimientos de desigualdad. Al interior de esta tensión recurrente, que pone sobre el filo todas las demás dimensiones de la comunidad (territorio, ritualidad, cultura) es que el conflicto cumple un papel fundamental de territorialización, fuga y reterritorialización, utilizando la terminología de Deleuze y Guattari.

A manera de conclusión.

Esta aproximación al estudio del conflicto en comunidades indígenas andinas nos permitió la visualización de múltiples vetas temáticas, de múltiples senderos para seguir pensando esta problemática. El punto de partida del presente trabajo fue aproximarnos al conflicto desde la terminología empleada en las comunidades para referirse a las distintas significaciones respecto a la noción/concepto del conflicto. No se trata desde luego de una investigación finita sino que busca indicar posible senderos, posibles vías para nuevas investigaciones.

En esta línea estas conclusiones no cierran el trabajo sino que sintetizan las principales ideas que surgieron a lo largo de la investigación. Consideramos que esta primera aproximación al conflicto desde la terminología y las formas de manejo, narradas por los propios actores, puede aplicarse a otros casos, para

enriquecer los estudios sobre conflicto y pluralismo jurídico. A continuación exponemos las ideas centrales que consideramos sintetizan los aportes y las vetas de la presente investigación.

La importancia de una lectura integral

Para poder llevar a cabo una aproximación con un mayor grado de objetividad y congruencia, no puede únicamente hacerse una lectura que parta del conflicto y apunte al conflicto. Si bien el aporte principal de la presente investigación son las reflexiones de los entrevistados, en los tres casos, acerca de definición, la comprensión y el manejo del conflicto, este insumo central debió ser complementado con información que las propias entrevistas nos condujeron a exponer. Cada uno de los casos sobre los que se realizó la investigación son formaciones sociales con características específicas respecto a la organización de su base material productiva, la organización de su economía, y sus narrativas culturales. En cada caso pudimos observar que la comprensión del conflicto, más allá de que se defina al mismo a partir de una terminología tradicional, está determinada por factores de orden *estructural* y *coyuntural*.

En lo que respecta los factores de orden *estructural*, tiene que ver con todas las dimensiones de la vida de estas formaciones sociales. En los casos de Jach'a Karanga y Salinas de Garci Mendoza nos hallamos frente a formaciones sociales comunitarias que conservan estructuras organizativas comunales de bagaje histórico extenso. En ambos casos, la base material productiva sigue determinada por las narrativas territoriales comunitarias del *ayllu* y, por lo tanto, el aprovechamiento comunal/familiar de la tierra. Esta dimensión económica determina la persistencia de las estructuras de organización socio políticas comunales a través del *thaki*, y la vigencia de principios como la reciprocidad, la simetría y la obligatoriedad. Por su parte, en el caso de Mizque, nos hallamos frente a un Municipio campesino, cuya dimensión económica y política son el resultado de un proceso histórico largo de *campesinización*, iniciado en el periodo colonial, pero que termina de consolidarse a partir de la Reforma Agraria de 1953. En este caso, existe un repliegue que tiene que ver con los procesos históricos, de las estructuras y las narrativas comunales y se instala un esquema corporativista de corte occidental que es el sindicato.

Pero estos factores estructurales, y su dinamismo, son el resultado de procesos históricos de resistencia, reafirmación, y reinención, que también puede dar lugar a que los mismos tengan un sentido coyuntural. Esto se puede observar, por ejemplo, en el caso de Salinas de Garci Mendoza, en que la base económica productiva de la comunidad se ha dinamizado y continúa transformándose en la actualidad a partir del crecimiento de la demanda de *quinua* para la exportación. Este contexto da lugar a una dinamización inédita de la producción agrícola en Salinas, que conlleva a la aparición de asimetrías, la acumulación desigual de capital y, en consecuencia, el repliegue de las estructuras y las narrativas comunales. Entonces, este factor coyuntural sumado a los factores estructurales, determina la comprensión actual del conflicto, las narrativas sobre el conflicto. El conflicto se resignifica, pues la comunidad debe establecer mecanismos de resistencia y autodefensa, frente a las presiones del contexto actual. Lo mismo puede señalarse, en el caso de Mizque, con respecto a factores de tipo coyuntural como el tema de los recursos hídricos.

Conflicto y pluralismo

El segundo aspecto que destaca en la presente investigación son las vetas que la misma abre, las líneas de fuga que traza, las posibilidades que propone. El estudio del conflicto en tres contextos rurales nos permite un acercamiento a la condición fáctica de la pluralidad. El conflicto es tanto una situación trascendente como, y sobre todo, una relación inmanente. Esto es, la definición, comprensión y el manejo del conflicto son determinaciones estructuras organizativas y órdenes discursivos particulares. En el caso de las comunidades aymara de Salinas y de Jach'a Karanga, nos hallamos con que el conflicto forma parte de un orden discursivo comunal, que no tiene que ver con un orden jerárquico, o con un modelo de pensamiento dialectico ni *arborescente*. Por lo tanto, la construcción cultural de la noción de conflicto no comprende una negación del mismo, sino que lo sitúa como posibilidad.

En los casos de Jach'a Karanga y Salinas de Garci Mendoza, el conflicto ingresa en las narrativas culturales como un elemento del complejo entramado de las relaciones en comunidad. El conflicto permite visualizar aquellos aspectos de la comunidad que están en riesgo, es decir, cuando el equilibrio, la simetría, la reciprocidad, se ven amenazados. En este marco, y como señalamos en antes,

el conflicto definido en ambos casos como *no vivir bien* –*Jani suma qamata*– no implica una relación dialéctica en la que el *mal* se impone sobre el *bien*. Éstas son valoraciones que pertenecen a otro orden moral y discursivo. El concepto hace referencia a una ruptura, el conflicto es una línea de fuga, la visualización de la ruptura que da paso a la disponibilidad, de toda la comunidad, para su reparación. El conflicto es entonces una posibilidad para restaurar el daño, para reafirmar los vínculos personales sobre los que se funda la comunidad, para reafirmar los principios sobre los que se funda la comunidad. El conflicto da lugar a la *disponibilidad* para reinventar, constantemente, el *Suma Qamaña*, en el sentido integral y holístico del término.

En el caso de Mizque, nos hallamos frente a un orden discursivo complejo, que conserva elementos discursivos y una terminología de orden comunal (*tinku*, *ch'ampay*, *khuskachay*), a la vez que está determinado por las condiciones materiales y la estructura moderna del sindicato agrario. En este caso, la comprensión del conflicto es una determinación de estas estructuras organizativas, y de la dimensión económica (aprovechamiento individual de la tierra). Pero la terminología con que se define al conflicto, da lugar a una comprensión mucho compleja del mismo. Si bien el conflicto se funda sobre todo en el desencuentro de intereses particulares, entre vecinos, existe una comprensión corporativista del mismo, tanto en su nombramiento como en el manejo del mismo.

En este marco, los tres casos nos permitieron visualizar la existencia fáctica de distintos órdenes discursivos, de distintas condiciones materiales de vida de las formaciones sociales que habitan el territorio del Estado. Las visiones expresadas en las entrevistas establecen líneas de fuga, dan cuenta de una realidad plural que aun resiste, que establece mecanismos para reafirmarse, de adaptarse a los cambios coyunturales para mantener el núcleo de sus estructuras propias. En este marco, podemos afirmar que existe una legitimación del pluralismo a partir de la persistencia de estas narrativas culturales en torno al conflicto. Pero no es sólo una legitimación del pluralismo jurídico, sino también de un pluralismo económico, político, cultural, epistemológico. Por lo tanto, el punto de partida para pensar cualquier transformación pluralista debe generar basarse en la comprensión plural de estas narrativas holísticas, de los modelos de pensamiento de los pueblos indígenas.

Bibliografía

1. Agamben, Giorgio (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia-España: Editorial Pre-textos.
2. Arnold, Denise et al. (2009). *Altiplano: ¿Indígenas u Obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz-Bolivia: Fundación UNIR Bolivia.
3. Bauman, Zygmunt (2005). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires – Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
4. Benjamin, Walter (2009). *Estética y política*. Buenos Aires – Argentina: Las Cuarenta.
5. Bertonio, Ludovico (1956[1612]) *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz – Bolivia: Editorial Don Bosco.
6. Botella, Juan; Cañequé, Carlos; Gonzalo, Eduardo (1998) *El Pensamiento Político en sus textos. De Platón a Marx*. Madrid – España: Editorial Tecnos.
7. Clastres, Pierre (1987). *Investigaciones en antropología política*. México DF–México: Gedisa.
8. Clastres Pierre (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas–Venezuela: Monte Ávila Editores.
9. Clausewitz, Karl von (2002). *De la Guerra*. Disponible en: www.libro-dot.com.
10. Clements, Kevin. “Hacia la transformación de conflictos y una paz justa”. En Berghof Foundation (2011) *Berghof handbook of conflict transformation*. <http://www.berghof-foundation.org>.
11. Damonte, Gerardo (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima-Perú: GRADE-CLACSO.
12. Deleuze, Gilles (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires – Argentina: Editorial Cactus.

13. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia – España: Editorial Pre-Textos.
14. Dudouet, Véronique. “Resistencia no violenta en las asimetrías de poder” En Berghof Foundation (2011) *Berghof handbook of conflict transformation*. <http://www.berghof-foundation.org>.
15. Espósito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires – Argentina: Amorrortu Editores.
16. Foucault, Michel (2002). *Defender la sociedad*. México DF – México: Fondo de Cultura Económica.
17. Foucault, Michel (2011). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires – Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
18. Gobierno Municipal de Mizque (2006) *Plan de Desarrollo Municipal 2007 – 2011*.
19. Gutiérrez, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. La Paz – Bolivia: Editorial Textos Rebeldes. México DF – México: Bajo Tierra Ediciones.
20. Isko, Xavier (1992) *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*. La Paz – Bolivia: Hisbol.
21. Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México DF – México: Fondo de Cultura Económica.
22. Laime, Teofilo (2007) *Diccionario bilingüe, Iskay simipi yuyayk'ancha*. La Paz – Bolivia. Versión Digital.
23. Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires – Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
24. Lenkersdorf, Karl (2005) *Filosofar en clave tojolabal*. México DF – México: Miguel Ángel Porrúa.
25. Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid – España: Editorial Tecnos.

26. Marx, Karl; Hobsbawm (2009) *Formaciones económicas precapitalistas*. Buenos Aires–Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
27. Marx, Karl (1974). *La ideología alemana*. Barcelona – España: Pueblos Unidos – Grijalbo.
28. Marx, Karl (2008). *Introducción a la crítica de la economía política (1857)*. Buenos Aires – Argentina: Ediciones Luxemburg.
29. Marx, Karl (2011). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero, volumen III*. Buenos Aires–Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
30. Metais, Sarah “La vivencia de Salinas, en el altiplano sur de Bolivia” En Morales, Miguel y otros (ccord.) (2011) *Hablemos de tierras. Minifundio, gestión territorial, bosques e impuesto agrario en Bolivia*. La Paz – Bolivia: Plural Editores.
31. Murra, John (1975). *El Mundo Andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima-Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
32. Núñez del Prado, José (2009). *Economías indígenas: estados del arte desde Bolivia y la economía política*. La Paz – Bolivia: CIDES-UMSA.
33. Patzi, Félix (2009). *Sistema comunal o identidades culturales contemporáneas*. La Paz – Bolivia: Editorial Vicuña.
34. Platt, Tristan (1979). *Espejos y maíz*. La Paz – Bolivia: CIPCA:
35. Platt, Tristan. “Entre *ch’axwa* y *muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara” En Bouysse–Cassagne Thérèse; Harris, Olivia; Platt Tristan; Cereceda, Verónica (1987) *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz – Bolivia: Hisbol
36. Platt, Tristan; Cassagne, Thérèse Bouysse; Harris, Olivia (2006). *Qaraqara–Charca. Mallku, Inca y Rey en la provincial de Charcas (siglos XV–XVII)*. La Paz – Bolivia: Plural Editores.
37. Regalsky, Pablo (2007). *Sistema comunal o identidades culturales contemporáneas*. La Paz – Bolivia: Editorial Vicuña.

38. Regalsky, Pablo; Hosse, Teresa (2009). *Estrategias campesinas andinas de reducción de riesgos climáticos*. Cochabamba - Bolivia: CENDA-CAFOD.
39. Spalding, Karen (1974). *De indio a Campesino*. Lima - Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
40. Temple, Dominic (2003). *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz - Bolivia: Plural Editores.
41. Ticona, Esteban (2003) "El thakhi entre los aimaras y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales". En: *Los Andes desde los Andes*, La Paz - Bolivia: Ediciones Yachaywasi.
42. Todorov, Tzvetan (2006). *L'esprit des Lumières*. Paris - France: Éditions Robert Laffont-Livre de Poche.
43. Thomson, Sinclair (2007) *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz - Bolivia: Muela del Diablo Editores.
44. Thompson, Edward Palmer (2010). *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*. Buenos Aires-Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
45. Van den Berg, Hans (1990) *La tierra no da así nomás*. La Paz - Bolivia: Hisbol - UCB.
46. Viádez, Daniel; José, Blanes (2009) *Municipio indígena originario aymara Jesús de Machaca*. La Paz - Bolivia: CEBEM.
47. Yampara, Simón. "La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales en los Andes". En Van den Berg, Hans (comp.) (1992) *La cosmovisión aymara*. La Paz - Bolivia: Hisbol.
48. Žižek, Slavoj. "Multiculturalismo", en Jameson, et al. (2005). *Estudios Culturales*. Buenos Aires-Argentina: Editorial Paidós.

SEGUNDA PARTE
**Análisis de la terminología del
conflicto en los estudios de caso**

Félix Layme Pairumani

Introducción

La institución que ha compilado este trabajo me hizo llegar una lista de palabras encontradas en las investigaciones (transcripciones del *corpus* lingüístico). Estos términos de por sí son de mucho interés y algunos son edificantes. La importancia de descifrar morfológicamente dichas palabras (aymara–quechua) para su explicación, de la manera más clara posible, para entender el conflicto y su solución fue nuestra tarea principal.

En primera instancia, se ha transliterado la escritura fonética de los transcrip-tores a un sistema normalizado de la lengua aymara. Luego se ha confirmado la traducción de los entrevistados y/o se volvió a traducir de acuerdo a nuestro entender.

Consiguientemente, se han elaborado cuadros para explicar los términos más interesantes. En seguida se analizan las raíces y su traducción, asimismo e in-mediatamente se realiza el análisis morfológico y una explicación de los sufijos. Como se ve en los cuadro, primero se cataloga la lengua, para ver si el léxico es estándar o una variante regional y se colocan los léxicos en la lengua aymara y su traducción literal. Posteriormente, se señala si tiene un significado semántico y, finalmente, se intenta llegar al significado metafórico.

Creemos que estas actividades son importantes para comprender mejor la concepción del pensamiento aymara–quechua, en materia de conocimientos, en lo que respecta la justicia comunitaria. Creemos que estos datos se deben manejar con detenimiento, para ser fieles al texto y contexto, para escarbar a fondo y cosechar conocimientos.

Esto porque la formulación de las oraciones que pueden estar manifestando algo en un contexto gramatical determinado, en una situación semántica, o quizá desde una perspectiva metafórica. Además, habría que ver si los usos, tanto semántico y metafórico tienen el mismo sentido que en el castellano, pues estas dos visiones, tanto la andina como la castellana, son relativamente opuestas.

Fuera de ello, se debe tener en cuenta que este modelo nos llevó a un análisis y quizás una conclusión hipotética aproximada, o una sugerente formulación

para proseguir el análisis de la terminología y fraseología de las lenguas indígenas, aplicadas en este caso al estudio del conflicto.

Términos utilizados en Jach'a Karanga

- [Uraqichaxwawi] /Uraqi ch'axwawi/ La guerra de la tierra (la lucha por la tierra)
- [Uraqitulaqasiñautji] /Uraqita ulaqasiñawa utji/ Existe la asamblea sobre la tierra

/Uraqita ulaqasiñawa utji/. Sufijo *-ta* = 'de'. *Ulaqa* = hablar, *-si* recíproco, *-ña* sufijo nominalizador e infinitivo, 'Obligativo' y *-wa* sufijo de afirmación. Hay asamblea urgente sobre la tierra

	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	uraqi	Tierra	territorio	vida
LUDOVICO BERTONIO	uraqi	La tierra, el suelo.	Tierra o provincia de alguna nación	...

Uraqita ulaqasiñawa utji. *Ulaqa* < *ulaqaña*= hablar, hablar, *-si* sufijo recíproco, *-ña* obligatorio, *-ra* sufijo de afirmación contundente.

	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
JESÚS DE MACHACA	ulaqaña	Hablar	parlamentar	parlamento
LUDOVICO BERTONIO	ulaqaña	Hablar, decir (es pacasa)

- [Chaxwanaqu] /Ch'aqwanaku/ (quechua)
- [Chaxwanaku] /Ch'aqwanaku/ (quechua) (*-naku*, sufijo quechua que denota reciprocidad). Pelearse.
- [Parlaraña] /parlaraña/ hablar, deliberar (hablar en reunión de la comunidad)

[parlaraña] Es un préstamo lingüístico colonial proviene de hablar castellano antiguo. El sufijo *-ra* sufijo verbal que indica acción de varios y *-ña* es infinitivo verbal.

	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	parlaña	Hablar	deliberar	murmurar

- [Uraqi demanda] /Uraqi demanda/ la demanda de la tierra (la queja por la tierra)
- [Apthajthaña] /apthaptaña/ reunirse conglomerados (reunirse ambos bandos)

Apthapiña. Verbo compuesto ayмара, proviene del verbo <i>apaña</i> = llevar + sufijo verbal <i>-thapi</i> que quiere decir reunir o juntar y demás sinónimos.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	apthapiña	Reunir o juntar llevando	Compartir	Compartir comida

- [Thaxpichawi]. se utiliza en temas de tierras propase de terrenos /T'axpichawi/
- [Parlaraña]. Abordar un tema en conflicto entre poca gente es como asamblea.
- [Thuqirasiña]. Discutir con ofensa /tuqirasiña/ discutir insultándose.

Tuqirasiña, el sufijo <i>-ra</i> significa en serie, es plural, <i>-si</i> reciproco y <i>-ña</i> infinitivo verbal.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	tuqiña	Reñir	Decirse las verdades	Insultarse mutuamente

- [Parthapisiña]. Dialogar partes /parlthapisiña/ (dialogar por la necesidad de arreglar)
- [Chaxwa]. Se maneja en los casos que no llegan los proyectos a los pueblos, eso puede provocar conflictos y es entre varios.

[ch'axwa] [la guerra] la pelea				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	Ch'axwa	Pelea	guerra	pleito

- [Chaxjthaptaña] /ch'axwthapiña/ entrar en guerra (entrar a la pelea)
- [Chajxawaraña] /ch'axwaraña/ pelear unos con otros (pelear en varias partes)
- [Ñanka] = Maligno /ñanqha/ maligno, maldad (malicia, perverso)

Ñanqha				
<i>ñanqha, ñanqha aru.</i> s. Blasfemia. Palabra injuriosa.				
<i>ñanqha, ñanqhabiri.</i> adj. Dañino, na. Que hace daño. Pernicioso, sa.				
<i>ñanqha.</i> s. Rencor. Resentimiento, encono.				
<i>ñanqha.</i> adj. Maligno, na. // Propenso a lo malo y perverso. // s. Maldad.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	ñanqha	Maligno	maldad, perverso	rencor

- [Llaki] = Pena /Llaki/
- [Qhepiusu] = Bulto de pena [q'epi usu] /qipi usu/ (no tiene sentido) Debe ser [p'eqE osu] dolor de cabeza, un problema grande (*Q'ipi usu* no tiene sentido, está diciendo la enfermedad del bulto, quizá se trate de una enfermedad que tiene el bulto. En todo caso tendría que ser *usu q'ipi*, en este caso estaría diciendo el bulto de la enfermedad.) Cuando dice *p'iqi usu* está diciendo el dolor de cabeza, es decir el problema que es un dolor de cabeza.

[p'iqi usu] <i>P'iqi</i> = cabeza y <i>usu</i> = dolor, enfermedad. Un conflicto de difícil solución				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
JESÚS DE MACHACA	p'iqi	Cabeza	jefe	cabecilla

- [Chajwa] = Pelea /ch'axwa/
- [Khawathaqi] = Camino al precipicio /qhawa thakhi/ camino a la trampa.
- [Chujrintasiña] = Maltratarse, herirse /chhuxrintasiña/ lastimarse, maltratarse, herirse.

[chhuxrintasiña] <i>chhuxri</i> = herida, <i>-nta</i> sufijo que denota introducción, <i>-si</i> recíproco y <i>-ña</i> infinitivo verbal. Lastimarse (mutuamente sea con heridas o palabras).				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	chhuxri	antigua herida	lastimadura	Lastimadura en apariencia sanada

- [Nowasiña] = Pelearse /*nurwasina*/ pelearse por algo importante

- [Jani wali sarnaqañanaka] = andar mal /jani wali sarnaqañanaka/ andar en problemas, andar haciendo lo que no se debe

jani wali sarnaqañanaka, jani = no, wali = bien, sarnaqaña< saraña =ir, caminar, -naqa = ambular, = andar ambulando y -naka plural.

	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	jani wali sarnaqañanaka	Andar en maldades	Andar en problemas	...

- [Janiwalilurawinaka] = hacer mal /Jani wali lurawinaka/ Maldades hechas
- [Janiwaliirnaqaña] = manejar mal /Jani wali irnaqaña/ Trabajar mal, no hacer bien las cosas
- [Jani suma thaquirusarñaqaña] = caminar por el mal camino /Jani suma thakhiru sarnaqaña/ Andar en caminos malos o de maldad

Jani suma thakbiru sarnaqaña. Jani = no, suma = bien, thakbi = camino, -ru sufijo direccional 'a', sarnaqaña< saraña = ir, caminar, = andar, -naqa = ambular, = andar ambulando y -naka plural.

	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	thakhi	Camino	Norma, regla, ley	moral

- [Janisumasarnaqaña] = caminar mal /Jani suma sarnaqaña/ andar en maldades
- [Janisumaqamata] = vivir mal /Jani suma qamaña/
- [Jani suma Iñthasisaqamaña] /Jani suma iñt'asisa (uñt'asisa) qamaña/ Andar sin conocerse, andar individualmente (no vivir en comunidad) [Iñ 't'asiña= variante regional de Oruro/ Uñt'asiña, la de La Paz.]

Jani suma iñt'asisa (uñt'asisa) qamaña

	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	Uñt'asisa	Conociéndose	Sin respetar	...
	uñtasisa	Mirándose	reconociéndose	
VARIANTE regional de Oruro	Iñt'asisa	Conociéndose	Sin respetar	...
	Iñtasisa	Mirándose	reconociéndose	

- [Chajwiwinaka]= pelea entre varios /Ch'axwawinaka/ en peleas, conflictos
- [Aynasthawinaka] = Colocar hacia abajo al contrario /Aynacht'awinaka/ Decadencias, atrasos y retrasos ...

Aynacht'awinaka. Aynacha = abajo, -t'a sufijo momentáneo 'pronto', -wi acción o locativo y -naka plural.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	aynacha	Abajo	decaer	...

- [Marmintetjpirasiña] =pelearse con la mujer /Warminti (warmimpi) t'uxpirasiña/ warminti= variante regional de Oruro, warmimpi, la de La Paz.

Warminti (warmimpi) t'uxpirasiña (reñirse con la mujer o reñirse con la mujer por haber obrado por inconsulta)				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	warmimpi	Con la mujer	Con la esposa	...
VARIANTE de Oruro	marminti	Con la mujer	Con la esposa	...
VARIANTE Omasuyos	marmimpi	Con la mujer	Con la esposa	...

Warminti (warmimpi) t'uxpirasiña				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	T'uxpirasiña	Loquearse	pelearse	...

- [Lojthajtaña] = entrar en pelea /Luxthapthaña/ entrar en pelea (es metáfora de que una pared de piedras se cae)

Luxthapthaña. Luxiña = caer pared de piedra, -thapi sufijo de acopio y -ña sufijo infinitivo verbal.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	Luxthapthaña	Caerse la pared de piedras	Iniciarse la lucha	Pelea con estruendos sonidos

- [Chajmirinaka] /Ch'axmirinaka/ los problemas, los que hacen problemas

Ch'axmirinaka. Ch'axmiña = molestar con bulla, –ri sufijo nominalizador y habitual, –naka es plural.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	Ch'axmirinaka	Los que meten bulla	Los que molestan	Los que se quejan

- [Chajma] (No se ha podido dar con esta palabra, hay revisar el contexto). [Chajwiri] /Ch'axwiri/ Luchador, peleador
- [Jani suma Irnaqirinaka] /Jani suma irnaqirinaka/ Los que no trabajan bien
- [Chaxthapiwi] debe ser /Ch'axwthapiri/ El que o los que entran en pelea
- [Qutisiwi] /Kutisiwi/ revuelta, rebelión.
- [Texthapita] /T'ixthapita/ Que esta enmarañado o lio entrelazado

t'ixthapita. T'ixiña = retobar, sufijo –thapi concentrado, reunido y –ta sufijo pasivo 'hecho'				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
ESTÁNDAR	T'ixiña	Retobar	enredado	complicado

- [Majaniwalthawi] /Mä jani walt'awi Una desgracia, un traspie, ...
- [Juchanchasiña] /Juchanchasiña/ Hacer se de problemas, hacerse de problemas // Caer en delito

Juchanchasiña. Jucha = delito, –ni tener, –cha sufijo verbalizador, –si recíproco y –ña infinitivo verbal.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
JESÚS DE MACHACA	jucha	Delito	Caer en delito	Hacerse de problemas

- [Chaswaña] = Pelea (debe ser) /Ch'axwaña/ Pelear, luchar
- [Iñirasiña] = Criticarse /Iñirasiña/ o /uñarasiña/ verse unos a otros.
- [Nuwarasiña] = pelearse físicamente Nuwarasiña
- [Iñisisiña] = Odiarse /Iñisisiña/ (iñisisiña= variante regional de Oruro y uñisisiña, la de La Paz. Odiarse.
- [Tipuyasiña] = Enojarse T'iphuyasiña Hacerse enojar entre ambos.

- [Jaxjasiña] = Pelear llorando, conflicto profundo, complicado (este no conocía, para mi es novedad)

Jajxasiña, -xasi sufijo verbal de acción sostenida, estático, -ña infinitivo verbal.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
VOCABULARIO JAQARU (Nely Belleza Castro)	jaja	Exhalar, echar aire por la boca	agitarse	Pelear llorando

- [Juchanaka] = problemas /Juchanaka/ Delitos
- [Jani suma apnaqaña] = No manejar bien /Jani suma apnaqaña/ No manejar bien

Jani suma apnaqaña. Jani = No, suma = bien, apaña = llevar, -naqa = manejar y -ña infinitivo...				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
JESÚS DE MACHACA	apnaqaña	Manejar	administrar	Manejar con displicencia

- [Juchani] = Quien tiene culpa /Juchani/ quién o que tiene culpa

Términos utilizados en las Marca de Salinas de Garci Mendoza

- [Apthapi] /Apthapi/ Acto de juntar
- [Tipuyasita] /T'iphuyasita/ Enojados entre ambos
- [Aparasiña] /Aparasiña/ Quitarse
- [Chikirasiña] /Chikirasiña/ probablemente proviene de /chikisiña/, éste según de D Luca es: “Hacer que una persona con tierra le ceda unos surcos en su sembradío de papas, etc. con la condición de ayudarle y retribuirle de cualquier modo” p. 102. Y el sufijo -ra marca en serie. Es decir practicar esta especie de cooperación unos a otros.
- [Nuwasipji] /Nuwasipxi/ Que se pelean
- [Toqerasiña] /Tuqirasiña/ Reñirse, ultrajarse, insultarse
- [Tipurajasiña] /T'iphurjasiña/ Enojarse unos a otros

Términos utilizados en Mizque

- [ch'ampay] /Ch'ampay/ Problema
- [ch'ampayruna] /Ch'ampay runa/ Hombre (gente o persona) problema
- [piñanakus] /Piñanaku/ Presionero, cárcel
- [maqanakus] /Maqanakau/ Peleas, lucha, batalla
- [killimaku] ¿? (Posiblemente sea un nombre)
- [t'ianakus] /Tiyanaku/ Asientos
- [Atinakuy] (recíproco, ejemplo apoyarse)
- [Champaguerra o Rimanakus]. Cuando se trata de conflictos o enfrentamientos armados entre comunidades puede ser por límites. (*Ch'ampay* en quechua y en aymara *ch'ampha* es tepe = tierra con pastos o paja levantada con azadón, entonces cuando dicen *ch'ampha* guerra es lo mismo que decir *ch'ampha ch'axwa* y esto es guerra de tepes, es decir lucha por el lindero, puesto que el límite estaba señalado por tepes.)

Ch'ampha guerra. Ch'ampha = tepe (pedazo de tierra arrancado con azadón con las propias raíces de los pastos o pajas.				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
JESÚS DE MACHACA	Ch'ampha	Tepe	Guerra de tepes	Pelea, arrojándose o destruyendo tepes del límite ...

- [Thinku]. Se designa este nombre cuando se trata de encuentros, confrontaciones rituales o peleas en un lugar de convergencia con grupos más grandes. /Tinku/ Choque, encuentro.

T'inku o Tinku proviene de tinkuy				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
QUECHUA	tinukuy	Encuentro o encontrar
AYMARA	tinkuña	Caer	desplomarse	tropezar
AYMARA	T'inquhuña	Empujar con hombro	Pelear a hombros...	Empujar alevosamente

- [Tinkuy]. Es una pelea ceremonial. /T'inkuy/ Chocar, encontrarse
- [KuskaKachay]. Cuando se da un conflicto o pelea y termina emparejando lo desigual, hacer las paces y termina en una negociación. /Khuskachay/

Khuskachay				
	LÉXICO	SIGNIFICADO LITERAL O GRAMATICAL	SIGNIFICADO SEMÁNTICO	SIGNIFICADO METAFÓRICO
QUECHUA	khuskachay	Igualar	allanar	emparejar
AYMARA	khuskhachaña	Igualar, emparejar	allanar	reconciliar

T'inku, *ch'axwa* y *apthapi*. Estas tres palabras son el centro de nuestra atención. Tanto el conflicto como la paz, son dos entidades en permanente interacción, como lo son la noche y el día, la mujer y el hombre.

El mayor bien es saber armonizar estas dos entidades. A eso responden aquellas palabras: *T'inku*, *ch'axwa* y *apthapi*. De estas tres palabras se puede colegir que se relacionan o apuntan al *taypi* en aymara o *charwpi* en quechua, que sería el cuarto término que completa toda una lógica de pensamiento.

Todo esto se realiza entre las personas. Y, se trata de una narrativa hilvanada y aprehendida por los sujetos, a partir del escenario o entorno que habitan, es decir de la naturaleza. Para comprender la estructura de las personas se debe acudir a las personas nominales aymaras:

<i>naya</i>	yo
<i>juma</i>	tú
<i>jupa</i>	él/ella
<i>jiwasa</i>	(tu y yo)

Una primera observación nos demuestra que las personas gramaticales del castellano y del aymara no son iguales. El primero tiene tres personas gramaticales (yo, tú y él/ella) y el segundo cuatro (*naya*, *juma*, *jupa* y *jiwasa*). La existencia de estas cuatro personas gramaticales aymaras, es corroborada por los sufijos posesivos y temporales correspondientes.

Todo esto reflejado en cualquier texto aymara de aprendizaje como segundo idioma, es un orden didáctico tradicional seguido del: yo, tú y él/ella del cas-

tellano. Sin embargo para ser fieles se debe, reordenar al modo genuino para comprender el pensamiento andino. Entonces tendríamos:

<i>jiwasa</i>	(tu y yo)
<i>juma</i>	tú
<i>naya</i>	yo
<i>jupa</i>	él/ella

Y luego estas cuatro personas se pueden interpretar esquematizando en un cuadro.

CUADRO: ESQUEMA DE PERSONAS GRAMTICALES



Además es necesario comprender que en aymara *jaqi* significa gente y la gente siempre son dos, [mujer y hombre]. Sólo existen dos personas JIWASA y JUPA/JUPANAKA (nosotros y ellos). Sin nosotros no existen ellos ni ellos sin nosotros, se debe coexistir, se debe saber convivir y saber sobrellevar conflictos.

Ahora veamos el espacio y los componentes del conflicto, es decir lo que nos está diciendo la terminología arriba revisado.



Tinku. Encuentro. (Tinkutha. Encontrarse los ejércitos, o bandos contrarios en la guerra, o en los juegos venir a la batalla; comenzar la pelea, o cosas semejantes. Bertonio, p.350, P II). El Tinku es pues el encuentro complementario de contrarios.

Ch'axwa. Lucha. Con palabras y gestos, de ahí proviene en aymara: *ch'axwaku*. adj. y s. Vocinglero, alborotador. (Chhakhuaní, orocyaní, o huararani. Hauer mormollo o gritería o hablar muchos juntos con bozeria sin entenderse. Gonzales Holguín, p. 91).

Apthapi. Llevar al centro, al medio. (Pueden existir varias clases de apthapi, generalmente se conoce el de manjar, también el de ideas o puede ser de cosas de construcción. El de manjar puede ser: 1 para variar el almuerzo, 2 compartir todos unidos, 3 de reconciliación, un banquete con el aporte de todos sella un buen inicio y triunfo después de haber superado conflictos y quizá haya otras formas.

Taypi. Centro. Centro radical. En quechua *chaypi* y de este al aymara *taypi*, no dista nada, es lo mismo: el centro, el medio. Este es el mayor de cualquier enfrentamiento, es el mayor bien. Cuando un aymara dice *waliki* está diciendo

ni mal ni muy bien, “bien nomás” los dos extremos son malos. En matrimonio es proverbial el centro y la horizontalidad.

Todo esto tiene ver con la lógica aymara–quechua. La lógica de pensamiento en aymara es más conocida como trivalente (Iván Guzmán de Rojas), aunque en realidad es tetraléctica (Javier Amaru y Emilio Molina).

La lógica trivalente tiene tres valores: verdadero, falso, y quizás o tal vez. Quizás quiere decir *inasa* y los sufijos: *-chi* conjetural y *-pacha* de inferencia; son sus recursos lingüísticos lógicos de inferencia en el aymara y quechua. Se realizan con sufijos, en vez de palabras de conexión. Por tanto hay varias posibilidades de conclusiones a partir de premisas dudosas. La ambigüedad tiene valor; y la incertidumbre es importante para el mundo andino. Es tetraléctica porque hay cuatro elementos o inferencias: falso, quizás falso, verdad y quizás verdad.

VERDAD	FALSO	CHIQA	K'ARI
QUIZÁS FALSO	QUIZÁS VERDAD	INASA CHIQAĀCHI	INASA K'ARĪCHI

A partir de la lógica *trivalente* o *tetraléctica*, los indígenas americanos, pueden llevar con facilidad cualquier tipo diálogo, porque para ellos no hay una imposición de verdad absoluta. Y, aunque lo hubiera, hay siempre un espacio honroso de reconciliación. Ya sea para la solución de conflictos, de peleas de cualquier tipo y hasta problemas con las deidades

Conclusión

Por más educados y civilizados que se pretendan en occidente y otros centros civilizatorios, siempre habrá un afán de imponerse al otro, pero esta situación siempre derivará en pelea, en conflicto. En el mundo andino siempre tuvo lugar la lucha por la tierra, y por otras circunstancias. Pero ¿cómo superar estas

situaciones? Incluso hubo los flojos, mentirosos y ladrones. Por ello es que se crea la trilogía incaica: *ama llulla, ama qhilla y ama suwa*.

Las poblaciones mayoritarias prefirieron no imponerse ni vencer a los otros, tan solo buscaron ser iguales, buscaron ser sensatos y reflexionaron sobre cómo llegar a la armonía con el otro. Escudriñaron sobre cómo armonizarse entre contrarios. El éxito en este objetivo siempre fue considerado el mayor bien para el pueblo, y así lo asimilaron.

Saber llevar este conflicto con tino y con una política de armonización fue y continúa siendo la principal búsqueda del hombre andino genuino (y no así del sujeto contaminado con culturas foráneas o embelesado civilizaciones ajenas, que siendo indígenas, por el efecto de estas interferencias culturales, hoy se tornan en contra de las propias comunidades rurales).

Allanar un conflicto no es imponer o dictar verticalmente una sentencia condenatoria, e impartir un castigo. Si bien o mal existe un culpable y un inocente en un conflicto, ambos deben reconocer su parte en el conflicto. El culpable debe hacer consciencia y reconocer su culpa, sólo así habrá armonización de contrarios. No existen las cárceles para los culpables, sino una alta consciencia: la del reconocimiento de la culpa. Lograr ese alto nivel de consciencia es la tarea de los jueces aymaras o quechuas.

¿Cómo superar el conflicto en paz con el otro? Ese otro también pueden ser los dioses o la Pachamama, porque los humanos siempre nos peleamos a la vez que creemos somos el centro y la mayoría. Cuando en realidad estamos peleando en el regazo de la Pachamama y ante los ojos invisibles de los dioses o divinidades ancestrales y esto es justamente lo que hay que armonizar.

Símbolos

//	fonémico (así se escribe)
[]	fonético (así se pronuncia)
<	proviene de
>	se convierte en
=	es igual a o traducción
≠	no equivalente
¿ ?	Seguir investigando

Bibliografía

1. Ayala Loayza, Juan Luis
2. 1988 Diccionario Español – Aymara Aymara – Español, Ed. CONCYTEC, Lima.
3. Belleza, Neli
4. 1995 Vocabulario Jacaru–castellano/castellano –jacaru (aymara tupino), rd. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco–Perú.
5. Bertonio, Ludovico
6. 1956/1612 Vocabulario de la lengua aymara, Ed. “Don Bosco”, La Paz.
7. Briggs Lucy Therina
8. 1993 El Idioma Aymara/variantes regionales y sociales, Ediciones ILCA, La Paz.
9. De Lucca, Manuel
10. 1984 Diccionario Aymara – Castellano y Castellano – Aymara, CALA, La Paz.
11. García Choque, Pedro
12. 2002 Breve diccionario /Aymara – castellano /castellano – aymara”, segunda edición, Universidad Arturo Prat, Iquique–Chile.
13. González Holguin, Diego (DGH)
14. [1608] 1952 Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada Qquichua o del inca, Ed. Del Instituto de Historia, Imprenta Santa María, Lima – Perú.
15. Herrero, Joaquín y Sánchez de Lozada, Federico (JH) 1984 Diccionario quechua, edit. Cefco, Cochabamba.
16. Laime Ajacopa, Teófilo y otros

17. 1997 DICCIONARIO quechua–castellano/castellano–quechua, Centro Cultural JAYMA–Nuestra Biblioteca ME, La Paz.
18. Layme Pairumani, Félix
19. 2004 Diccionario Bilingüe /Aimara Castellano y Castellano Aymara, Consejo Educativo Aimara, La Paz.
20. Proyecto Experimental de Educación Bilingüe/Puno
21. 1983 Diccionario Aymara – Castellano, Lima – Perú.

Con el apoyo de:



Ejecutado por:



Fortalecimiento de Organizaciones
Indígenas en América Latina
PRÓINDIGENA