



**Un acercamiento analítico al pluralismo
jurídico en Bolivia: Lo Aymara en un
panorama multipolar desde la visión de
Fernando Untoya**

Louis Valentin Mballa
Magali Vianca Copa Pabón

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v10i1.40079>
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/index>





Revista Humanidades
ISSN: 2215-3934
humanidades@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Un acercamiento analítico al pluralismo jurídico en Bolivia: Lo Aymara en un panorama multipolar desde la visión de Fernando Untoya

Valentin Mballa, Dr. Louis; Copa Pabón, Mag. Magali Vianca

Un acercamiento analítico al pluralismo jurídico en Bolivia: Lo Aymara en un panorama multipolar desde la visión de Fernando Untoya

Revista Humanidades, vol. 10, núm. 1, 2020

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498060395016>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v10i1.40079>

Todos los derechos reservados. Universidad de Costa Rica. Esta revista se encuentra licenciada con Creative Commons. Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Costa Rica. Correo electrónico: humanidades@ucr.ac.cr/ Sitio web: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades>
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 3.0 Internacional.

Un acercamiento analítico al pluralismo jurídico en Bolivia: Lo Aymara en un panorama multipolar desde la visión de Fernando Untoia


An Analytical Approach to Legal Pluralism in Bolivia: The Aymara in a Multipolar Panorama from the Vision of Fernando Untoia

Dr. Louis Valentin Mballa
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México
louis.mballa@uaslp.mx

 <http://orcid.org/0000-0001-9082-9055>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v10i1.40079>
Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498060395016>

Mag. Magali Vianca Copa Pabón
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México
viancacopa2020@gmail.com

 <http://orcid.org/https://orcid.org/0000-0002-2873-9515>

Recepción: 29 Julio 2019
Aprobación: 26 Noviembre 2019

RESUMEN:

El presente artículo hace un acercamiento al pluralismo jurídico en Bolivia. Desde la visión de Untoia, se retoman las aportaciones de autores indianistas y kataristas a través de las nociones de lo propio y de rebelión india. A partir de esas nociones, se plantea la existencia de una dinámica de ocultamiento en la aplicación del pluralismo jurídico boliviano. En este sentido, el reconocimiento de la justicia indígena implica al mismo tiempo una limitación grave en su ejercicio, lo cual mantiene una relación asimétrica y dicotómica entre la justicia ordinaria y la justicia indígena. Por lo tanto, en el marco de este artículo, se reafirma la importancia de la identidad en un contexto multipolar dominado por los relativismos culturales y la difuminación de las identidades, poniendo en riesgo el desarrollo de las naciones indígenas en América Latina en general y en Bolivia en particular.

PALABRAS CLAVE: Pluralismo, Instituciones políticas, Identidad.

ABSTRACT:

This article makes an approach to legal pluralism in Bolivia. From the vision of Untoia, the contributions of Indianist and Katarist authors are resumed through the notions of self and Indian rebellion. Based on these notions, the existence of a concealment dynamic in the application of Bolivian legal pluralism is proposed. In this sense, the recognition of indigenous justice implies at the same time a serious limitation in its exercise, which maintains an asymmetric and dichotomous relationship between ordinary justice and indigenous justice. Therefore, within the framework of this article, the importance of identity is reaffirmed in a multipolar context dominated by cultural relativisms and the blurring of identities, jeopardizing the development of Indian nations in Latin America in general and in Bolivia in particular.

KEYWORDS: Pluralism, Political institutions, Identity.

1. INTRODUCCIÓN

*[...] Es necesario precisar que las palabras verdaderas no son bellas, y las bellas palabras no son verdaderas
Fernando Untoia*

En verdad, parecería un contrasentido plantear una discusión crítica del pluralismo jurídico boliviano en un contexto de crisis de los pluralismos; mejor dicho en un contexto donde cada vez más, predominan discursos de odio, políticas proteccionistas y anti-migratorias protagonizadas por algunos mandatarios a nivel internacional. Sin embargo, es en esta paradoja donde es preciso distinguir las condiciones endógenas y exógenas que permiten hacer un análisis con respecto al modo en que se ha instituido el pluralismo jurídico en Bolivia. Más aun cuando dicho pluralismo se instituye como una respuesta a las crisis y conflictos sociales en Estados coloniales latinoamericanos marcados por el racismo, la discriminación y la exclusión social.

Este artículo se propone efectuar una discusión crítica al pluralismo jurídico en Bolivia desde los planteamientos de Fernando Untoja. El artículo se sustenta en una metodología de análisis cualitativo principalmente con enfoque en la revisión de literatura. La hipótesis principal que se sostiene aquí, es que el pluralismo jurídico, no necesariamente, implica una relación de igualdad entre sistemas jurídicos. Sin embargo, su reconocimiento formal representa una alternativa para garantizar la igualdad entre grupos culturales en el interior de los Estados plurinacionales. El gran reto aquí, es precisamente idear, implementar y evaluar procesos sociales convergentes con base no a la negación, sino al respeto de las diferencias.

La primera parte es un recorrido por los principales aportes de autores indianistas y kataristas, principalmente los de Fausto Reinaga y Fernando Untoja, dada su postura identitaria (quechua y aymara): su crítica al Estado-nación colonial y la afirmación del poder indígena o poder *qolla* en la era de la globalización.

Asimismo, el objetivo principal del artículo se desglosa en la segunda parte en dos momentos fundamentales: en primer lugar, se hace una descripción del pluralismo jurídico en Bolivia a partir de su incorporación en la Constitución Política del Estado en el año 2009; en un segundo instante, se analizan las dificultades y contradicciones sobre el desarrollo legislativo y la implementación de la justicia indígena en Bolivia. A este efecto, se incorpora la noción de ocultamiento para explicar la dicotomía entre justicia indígena y justicia ordinaria que opera bajo el paraguas del pluralismo jurídico. En la última parte, proponemos algunos ejes para una discusión crítica acerca del reconocimiento del pluralismo jurídico en el panorama multipolar, así como la necesidad de afirmar lo propio frente al relativismo cultural y la relación de hegemonía que se impone a las naciones indias.

2. HACIA UN PENSAMIENTO DE LO PROPIO: SIMULTANEIDAD DE LO COMÚN Y LO PRIVADO DESDE LA PERSPECTIVA DE FERNANDO UNTOJA

En su obra, *Retorno al Ayllu, una mirada Aymara a la Globalización, crítica a la economía comunitaria*, Fernando Untoja cimienta las bases de análisis de la identidad comunitaria. Para esbozar algunas líneas acerca de lo propio es preciso interrogarse sobre la existencia de otros *modos* de comprender la institución (del tiempo, poder, propiedad, etc.) en las sociedades. Se toma como referente la definición de Cornelius Castoriadis (1997), para quien la institución no es del orden funcional o finalista, sino que es instituida por el ser humano, en este sentido, la institución es resultado del imaginario social y tiende a enmascarse dentro del orden instituido (p. 8). Este mismo autor considera que “la institución histórico-social es aquella donde se manifiesta el imaginario social” (pp. 1-9).

Cornelius Castoriadis (2013, p. 49) y Pierre Clastres (1978, p. 51) tienen colocado el signo de interrogación en su propia auto-interpelación de la sociedad, por ende, estiman que es fundamental auto-interrogarnos acerca de la institución social, cuyos modos de funcionamiento requieren un marco explicativo. En efecto, los modos que no son otros, sino los “nuestros”, están relacionados con la interrogación sobre lo propio.

Por lo pronto, Candia (2007) sugirió hacer de lo propio “la afirmación de una voluntad universal”. Sin embargo, ese mismo autor se pregunta: ¿cómo afirmar lo propio, por más grande que sea nuestra riqueza, si otros se benefician con el fruto de nuestro esfuerzo?, ¿cómo fundar identidad al interior de un esquema de subordinación? (Candia, 2007, p. 9). Sin embargo, algunos autores como Wences et al. (2014) y Ruiz,

(2006 y 2007) ya habían tratado de elucidar lo propio considerándolo como “un pensamiento con aceptación pública, enraizado en la cultura local”.

Según Candia (2007), para el pensador Leopoldo Zea (1977), la clave de la filosofía de *lo propio* en Latinoamérica se articula en relación con los criterios de asimilación de los contenidos venidos desde el extranjero. Asimismo, lo verdaderamente propio, sería el tratamiento que les se da a los grandes problemas de la humanidad, a la luz de nuestras necesidades. El verdadero problema no debe ser el descubrimiento de una esencia oculta que hay rescatar y defender, sino la forma de apropiarse de una problemática para dar respuesta a una realidad que siempre se presenta como diversa y coyuntural (Candia, 2007, p. 9).

Por su parte, para Fernando Untoja:

Lo propio es una palabra fundadora cuya importancia es central para explicar los conflictos en el seno de la sociedad; es el lugar donde se articula la simultaneidad de lo común y lo privado en un doble sentido: lo propio contra lo común (principio de identidad) y lo propio como común (principio de individuación) (Untoja, 2012, p. 19).

Lo “propio contra lo común” o el principio de identidad es “aquel que un individuo posee en relación con otros” donde “lo propio es pensar contra la comunidad (*aynuka* contra *ayllu*)” (Untoja, 2012, p. 23). Aquí, operan varios sentidos: por un lado, el de oposición (a lo común y a lo otro) y por el otro, el de diferenciación y de especificación (eso que distingue-identidad-); también el sentido de la oposición al “sí-mismo” en esa doble operación “por oposición a ella y por separación de ella misma”:

Lo propio, lo particular es lo que se opone al sí mismo. Lo particular se expresa como diferencia, es una particularidad que señala la diferencia. Lo propio se encuentra opuesto al sí-mismo y a lo común. Lo propio define una particularidad en el sentido de la parcialidad (o sea una parte del conjunto), que nos remite a relaciones entre la parte y el todo. Lo que está en juego en el principio de identificación es el desafío de la comunidad, de la parte de la comunidad hacia el todo, por oposición a ella y por separación de ella misma. (Untoja, 2012, pp. 28-29).

Asimismo, Untoja (2012) considera que, por un lado, la identidad “se manifiesta en la capacidad que tiene lo propio de ser lo mismo, ...ser idéntico a sí mismo...” (p. 22). Por otro lado, la similitud exterioriza como “lo propio ya no es más aquello que se opone al sí-mismo, más bien al contrario, es susceptible de repetirse como el sí-mismo”. Desde un particular punto de vista, esta postura de Untoja denota el movimiento creativo de lo propio por oposición y por similitud; en efecto, la complejidad de lo propio hace como bien señala Untoja (2012), que la noción de lo propio sea una matriz de reproducción de modelo único de sí-mismo, es decir, que se presenta como la simultaneidad de la identidad y la diferencia (alteridad).

3. LO PROPIO COMO COMÚN Y LA SIMULTANEIDAD EN EL AYLLU

Para Untoja (2012), lo propio como común materializa el principio de individuación, es decir, una expresión de una unidad holística, que, al mismo tiempo, evoca la multiplicidad unificada por una norma interior, es decir, un principio unificador:

Para una comunidad donde la multiplicidad de individuos está dada, esta propiedad va ligarlos, unirlos para formar una totalidad que será una unidad. La unidad está constituida de totalidades definidas por círculos de pertenencia que dentro de sus relaciones recíprocas constituyen una totalidad superior con un conjunto compacto. Es esta totalidad que forma una unidad. (Untoja, 2012, pp. 30-32).

Un ejemplo de esto es el *ayllu* que es “apropiado” por la multiplicidad, sin embargo, hay que notar también que en este contexto, el *ayllu* tiene diferentes significaciones, significa que lo propio como común, es admitido como elemento no ajeno y al mismo tiempo, como totalidad donde lo propio es recibido dentro de una diversidad: “El problema que se plantea es de saber, si esta propiedad surge de un principio distintivo o de un principio constitutivo” (p. 32).

En esta diversidad, Untoja (2012) explica que hay una división dentro de la totalidad que, a su vez, permite la unificación. En efecto, el hecho de que los elementos sean distintos unos de otros, les permite desmarcarse de lo común a partir del cual, se constituye la individualidad; lo que a su vez, hace que lo propio se oponga a lo impropio, a lo ajeno “que se define diferencialmente”. Aquí, nuevamente opera lo simultáneo que “se define con relación con su hogar y con relación a lo extranjero” donde se da la extensión del sí-mismo (similitud). Para explicarlo de mejor forma, Untoja (2012) toma de ejemplo a la “metáfora” como sustitución de una palabra por otra, como afirmación del sí mismo de una norma de lo propio que “reglamenta la trasferencia, de la sustitución de la palabra, donde algo de lo ajeno es asimilado por la propiedad/propio” (p. 33).

Con esta argumentación de Untoja (2012), podemos plantear que el movimiento de lo propio como desplazamiento de su lugar, mantiene la homogeneidad del sistema, en este sentido, lo impropio se erige bajo la ley de lo propio marcando el límite exclusivo para que la sustitución pueda realizarse. Este movimiento refleja la relación paradigmática de lo propio con lo impropio. Como puede observarse, lo propio como común manifiesta una relación entre términos similares. Por un lado, esa relación que emerge de una multiplicidad de factores conllevan a ser sí-mismo y subsumir lo externo o ajeno; por otro lado, lo ajeno es absorbido dentro de lo propio (sustitución en la relación de semejantes). La realización de lo propio como común es la fuente generadora de la comunidad.

Ahora bien, en el antagonismo de estos dos (lo propio como “común” y “privado”) también opera la simultaneidad. Para determinar un diferente es necesario un principio común donde se puedan pensar los diferentes para repensar la totalidad. Este principio de simultaneidad (inclusión/exclusión) que se expresa en lo propio está, en consecuencia, fundado sobre una cualidad que es diferente. Según Untoja (2012):

Estos principios de inclusión y exclusión nos remiten también a los principios del otro y del mismo; del lado de lo común es el sí-mismo que se expresa; lo semejante de ello, es el lado de lo privado, es decir, aquel que se expresa contra el sí-mismo. Es aquí pues, un principio de unidad y de diferencia, de unificación y de exclusión que juega en esta noción de lo propio. Estas nociones de sí-mismo y del otro, son las nociones de alteridad y de exterioridad, de alteridad y de interioridad. (pp. 76-82).

Podemos observar que este acercamiento de Untoja sobre la simultaneidad converge con la hipótesis de la no linealidad, característica de las dinámicas funcionales de los sistemas o subsistemas sociales, culturales, económicos, políticos entre otros. Con base en esta orientación hipotética de la teoría de la complejidad, Cárdenas y Rivera (2004) sostienen que, en las teorías positivistas, pospositivistas, empiristas (por lo general reduccionistas), al no estar diseñadas para ver las conexiones propias de los fenómenos, la magnitud de una causa se corresponde y se confunde con su efecto (linealidad). Para resolver esta perspectiva reduccionista de la realidad, la teoría de la complejidad plantea la urgencia de establecer nexos de intercomunicación entre las diferentes áreas de investigación con el propósito de trabajar de manera integrada y colaborativa con el fin de obtener una explicación de los fenómenos complejos en su totalidad (Mballa, 2018).

Es precisamente bajo esa consideración que Untoja (2012) advierte que, en la modalidad de simultaneidad, las oposiciones no pueden ser pensadas aisladamente, sino dentro de ese movimiento de alejamiento y acercamiento-retorno (del modelo) es decir, de la repetición del sí-mismo (homogeneidad) y de la separación de (heterogeneidad), donde el sí mismo deviene otro. Esto significa a juicio de Untoja (2012) que la homogeneidad y la heterogeneidad como marco de referencia de la totalidad (principio holístico) nos remiten a la noción de lo propio. Lo propio se imprime en el lugar donde los sentidos de la identidad y de la alteridad se trastocan unas con otras dentro la totalidad (oposición). Asimismo, concluye que “lo propio, en su simultaneidad entre lo común y lo privado puede ser un lugar de conflicto (del sí-mismo y el otro/ inclusión-exclusión)” (p. 79).

Siguiendo con lo anterior, esta conflictividad entre lo común y lo privado, parafraseando al autor, se expresa en la contestación y la confrontación violenta. Según Untoja (2012), el problema de la sociedad es (siempre) cómo reformular los mecanismos de conjura de la violencia. Este es el lugar de auto-regulación y creación de instituciones o modelos (*modos*) que permitan conjurar la violencia, para ello, la identidad es el medio eficaz para la unidad social, pero al mismo tiempo “es la diferencia por medio de la rivalidad que debe ser la fuerza

para hacer frente a la disolución de la unidad” (p. 81). En este sentido, la referencia (modelo) es entonces el elemento que permite conjurar la violencia. La contradicción o la discordia entre los grupos al interior de una sociedad son superadas por las rivalidades productoras y reproductoras de las instituciones.

Estos modelos de conspiración de la violencia son los que van a determinar el modo de apropiación de la propiedad y del poder, por ello, la relación conflictiva entre identidad y alteridad, para Untoja (2012), se expresa en forma de la propiedad que conduce a las dicotomías del amo y del esclavo, entre el propietario y no propietario, en suma, de la jerarquía y de la desigualdad que reproduce la relación de dominación (mandante y mandado).

Lo propio de la sociedad, es la dialéctica del interés privado y común, es a través de los conflictos que pueden expresarse para una búsqueda de la igualdad, es en estos conflictos que se señala lo propio de la sociedad. Hay algo que juega peligrosamente y esto es lo privado, es la lógica de privación, por oposición a lo comunitario, el egoísmo con relación al todo (Untoja, 2012, p. 34).

Untoja (2012) señala que la conflictividad simultánea entre lo común y lo privado, es la que va a determinar las exclusiones étnicas, raciales y generacionales (alienación y dominación). Asimismo, es a partir de lo propio que se van a comprender los modelos y que se va a realizar el reconocimiento del otro en su identidad tanto individual como cultural. Además, es, desde esa perspectiva, que se pueden comprender los entretreídos de las exclusiones, marginaciones y discriminaciones, donde el otro siempre es considerado como negativo. Esto se debe a la controversia de estas identidades ante la confabulación de la violencia. Analizando este planteamiento de Untoja (2012), se entiende que la violencia física y simbólica que se ejerce contra civilizaciones no occidentales hace que las frustraciones políticas, ideológicas, identitarias y culturales sean cada vez más fuertes y no, como muchos miran, simples hechos económicos.

El entender lo propio desde esa conflictividad simultánea permite entrever el movimiento entre identidad y alteridad, entre lo propio y lo ajeno etc. En efecto, el centro de la conflictividad que cada sociedad enfrenta según su forma civilizatoria puede conjurar la violencia de diferentes modos y encarar las dualidades entre el sí mismo y el otro, entre una civilización a otra, entre una economía y otra. Sobre el paraguas de lo propio, Untoja (2012), desarrolla el principio de simultaneidad al interior del *ayllu*. Lo propio que se va a estructurar en el espacio del *ayllu* con base en la dualidad (*ARAN-URIN*) es el que va a conjurar la violencia entre lo común y lo privado. Ese es el argumento central que Untoja (2012) desarrolla en las secciones I y II: *El mito fundador del ayllu* y *La propiedad en el ayllu* (pp. 73-95).

4. LA DUALIDAD DEL AYLLU O EL ORDEN SIMBÓLICO

Untoja (2012) elabora un estudio sobre la dualidad (simultaneidad) del *Ayllu* en su genealogía mediante el estudio del lenguaje ligado al mito. Aquí, vale la pena recordar el papel esencial del simbolismo en el lenguaje y el mito en las imaginarias institucionales sociales analizadas por Castoriadis (1997): “Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo histórico-social está indisolublemente tejido a lo simbólico” (p. 6). No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales y colectivos- el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto-, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante no son (ni siempre ni directamente) símbolo. Pero los unos y los otros son imposibles fuera de una red simbólica (Castoriadis, 2013, p. 186). Ese mismo autor plantea también que la sociedad constituye cada vez su orden simbólico, en un sentido totalmente otro del que el individuo puede hacer. Pero esta constitución no es ‘libre’ debe también tomar su materia en ‘lo que ya se encuentra ahí’. En esa misma perspectiva, Untoja (2012) habla del mito fundador. Un mito fundador *aymara Quechua* es la emergencia del lago Titicaca de la pareja que fundaría la primera ciudad del Inti (energía) que el orden espacial y humano en Aramsaya y Urumsaya cada uno sirviéndose recíprocamente y surgió la relación simultaneidad fundada en la rivalidad como fundadora de las relaciones de violencia y comunicación (Untoja, 2012, p. 93).

En realidad, esta dualidad está mediatizada por el modelo de “propiedad común y posesión privada” del territorio y del poder (*Ayni*, Rotación, *Tumpas*) que permite la cohesión social a partir de la propiedad común, de forma simultánea con la posesión privada basada en la redistribución de la propiedad y el poder, lo que permite ubicar el poder al borde y no al centro. Es decir, es mediante la distribución del poder y la propiedad que el *ayllu* confabula la violencia y/o el conflicto de lo privado y de lo común.

El territorio del Tawantinsuyu antes de la colonización lleva una estructura espacial basada en la simultaneidad [...]. Esta lógica binaria es la matriz simbólica que genera el sistema de representación, según la cual la sociedad andina, en su estructuración del espacio y de la naturaleza, se ordena como relación social. Este sistema de simultaneidad dual se estructura como juego de espejos produciendo una arquitectura cuatripartita [...] La estructuración espacial simbólica basada sobre la dualidad que se repite a cada nivel [...] para el *Ayllu* la dualidad es condición de su reproducción. (Untoja, 2012, p. 201).

Este despliegue de las dualidades es a su vez el medio de la distribución del excedente que es al mismo tiempo gestionada por medio de la rivalidad (*tink'u*). Aquí se rompe con la postura que ven al *ayllu* como reducido a una comunidad (aldea) pues se la explicita dentro de un tejido de relaciones sociales, y no de parentesco, insertas en una totalidad (*Tawatinsuyu*).

Ahora bien, sobre esta base, Untoja (2012) explica y fundamenta el proceso de generalización (a nivel del Estado-Nación del Tawantinsuyu) y des-totalización del *ayllu*. La des-totalización implica la imposición de instituciones coloniales como el repartimiento, la encomienda, el requerimiento y la desposesión que determinan el giro de la confabulación de la violencia hacia lo propio como privado. Esta imposición colonial viene de la mano con el quiebre de las relaciones sociales mediante una lengua ajena (el castellano), la circulación de la moneda, así como la propiedad privada (poder centralizado). Por otra parte, la visión del “otro”, según Untoja, crea una dicotomía mediada por la dominación y, por lo tanto, sus modos son negados y su propia existencia en cuanto sí-mismo es negada y sustituida (alienación). Por tales razones, el *ayllu* se convierte en un lugar de dominación.

Para Untoja (2012), la negación del otro implica la “reducción del otro al sí-mismo” que se extiende a la relación nación-aymara-Estado boliviano. Esto va generar una relación dicotómica entre colono y colonizado; entre colonia y metrópoli hasta su despliegue en la noción “nosotros y los otros”; entre el civilizador y el salvaje; entre primitivo y evolucionado; entre lo moderno y lo arcaico; entre la sociedad agraria y la industrial, es decir, un conjunto de dicotomías que se actualizan en la relación centro-periferia:

[...] el discurso del subdesarrollo tiene su origen en dicotomías propias a la sociedad occidental, cuando éstas piensan su relación con el otro. [...] Es una serie de oposiciones en la cual un elemento de la dicotomía es juzgado positivo y el otro negativo, y por consecuencia el último debe desaparecer. (p. 159).

En suma, por un lado, la noción de lo propio nos permite re-actualizar el paradigma del *ayllu* como un referente para comprender la relación de simultaneidad conflictiva entre lo común y lo privado en las diferentes sociedades y desde las diferentes perspectivas: económica, política, social, cultural, jurídica, etc); esto da cuenta, por ejemplo, de la implicación mutua de identidad y la alteridad en el seno de lo propio. Por otro lado, esta noción nos muestra que el *ayllu* es un modo que organiza dualmente la estructura sociopolítica y que se imprime en la simultaneidad conjurando la violencia mediante la “propiedad común y posesión privada”; a partir de ello, lo propio nos permite reconocer la metamorfosis del *ayllu* en el proceso colonial hasta la república y, en última instancia, dar cuenta de la negación de este *modelo*.

5. EL INDIANISMO O LA REBELIÓN INDIA

La perspectiva indianista, guarda cierta distancia con la reflexión anterior, ya que el indianismo pone el acento en la lucha aymara Quechua. Por lo pronto, Álvarez-Cienfuegos (2010) al reposicionar la cuestión del indio en el debate científico de las ciencias sociales, insiste en que la cuestión del indio nos brinda la oportunidad de acercarnos al mundo ideológico (pre y post hispánico), para sopesar gran parte de las ideas

de las que estaban imbuidos los hombres de aquella época (Álvarez-Cienfuegos, 2010, p. 9). La idea que da más fuerza al indianismo es lo que Reinaga Burgoa (1972) denominó como “los cinco siglos de guerra india”. Un testimonio interesante, en este sentido, es el de Luciano Tapia quien a propósito del *Ayllu* señaló:

Ese instrumento de convivencia humana fue convertido en instrumento de lucha [...] así lo demuestra la radicalidad de los alzamientos de Julián Tupak Katari en la Colonia y de Zárate Willka en la República; banderas de guerra que hoy tremolan vibrantes en la conciencia del pueblo Aymara del Qullasuyu (Tapia, 1995, pp. 35-36).

Cabe mencionar, que Luciano Tapia (1923-2010) fue el primer candidato indio a la presidencia de la República de Bolivia en el año 1978 por el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA). Este pasaje cobra relevancia al vincular la conciencia aymara con el *ayllu* como instrumento de lucha. Al respecto, Sinclair Thomson (2010) ahonda en dicha relación (lucha-*Ayllu*) identificando cómo en el proceso de la insurgencia de Tupac Katari y Bartolina Sisa de 1780-1781 las relaciones de poder a nivel del *Ayllu* y el orden colonial son modificadas como resultado de la rebelión: más que nunca, el poder podía fluir de la base hacia arriba, porque estaba localizado abajo entre los comunarios campesinos que pertenecían a unidades locales o *Ayllus*. En este sentido, se ha dado un profundo cambio en las relaciones de poder a nivel local, lo cual nos permite repensar esta época como la “era de la insurgencia” (Thomson, 2010, p. 36).

Estos cambios, para Sinclair (2010), están mediados por la crisis y decadencia de los cacicazgos como dispositivos de autorepresentación de los *Ayllus* ante la Corona y las autoridades coloniales; su rol fue de correspondencia con el orden colonial, ya que estaban definidas a partir de su distinción y superioridad sobre los aymaras de los *ayllus*. Según Thomson, el nombramiento de los caciques estaba determinado por el reconocimiento de la corona al cacique en su condición de nobleza hereditaria de los Incas; esto a diferencia de las estructuras internas de representación del *ayllu* basadas en la dualidad y la deliberación como son el Jilaqata, el segundo y los alcaldes. La hipótesis de Thomson (2010) es que la erosión en los poderes centralizados en los caciques dentro de escenario de los conflictos e insurgencia generó el cambio gradual en la representación y liderazgo comunal, lo que permitió la re-articulación de los *ayllus* en la era de la insurgencia.

Otro elemento tiene que ver con la conciencia política y los diversos proyectos de los Aymara Quechua que se formaron en era de la insurgencia:

La conciencia política de los insurgentes campesinos aymaras no estaba definida únicamente en términos de la agenda de los líderes y las elites, y, tampoco asumía una forma única y fija de expresión, como por ejemplo el exterminio étnico. En Ambaná hacia fines de los años 1740 e inicio de los 1750, los dirigentes comunales estaban convencidos de que “a ellos les tocaba mandar” e imaginaban una autonomía no sólo local sino también provincial [...]. En Caquiaviri, los indios proclamaron “El rey era el común por quien mandaban ellos” y también nombraron nuevas autoridades. Cuando llegó el momento de la gran insurrección, Tomas Katari dirigió su movimiento por la autonomía regional del norte Potosí cuestionando a los caciques ilegítimos y a los funcionarios españoles. En el Cusco, la hegemonía india tomó la forma de un Rey Inka para todo el Perú, en Oruro y La Paz, los insurgentes imaginaban el gobierno indio en convergencia entre la soberanía del Inka y el poder comunal. En la diversidad de proyectos emancipatorios que han sido identificados –alternativas que iban desde la aniquilación a la incorporación, la autonomía bajo dominio del rey y la hegemonía india con control de abajo o de arriba- el autogobierno era la aspiración central y recurrente (Thomson, 2010, p. 36).

Es en la diversidad de proyectos propios para el auto-gobierno que, desde la visión indianista, la rebelión india tiene que ver con esa conciencia política que se despliega por una parte en lo que se puede llamar la inversión ideológica (Untoja, 2005, p. 13). Khiari (2014) en su libro *Malcolm X estrategias de la dignidad negra* señala que Tapia usó el término de inversión ideológica, para desnudar los racismos como inversión ideológica destinada a revertir en apariencia el orden de responsabilidades. Según ese autor, el racismo es una impostura política. Disfrazado de víctima, el blanco puede alzar las horcas con toda su buena conciencia. Esto, por supuesto, no se le escapa a Malcolm que se aferra, en su retórica, a desmontar la finalidad de la noción de racismo anti-blancos para desvelar sus resortes racistas (Khiari, 2014, p. 56).

Este planteamiento permite ver el *ayllu* como lugar de lucha. Es la rebelión india que va a determinar los cambios en las relaciones de poder y la re-articulación del *ayllu*.

En este sentido, no cabe en el imaginario de la rebelión *Aymara Quechua* la llamada “derrota histórica” de una disputa que empieza y termina en la colonia, pues, ante ella, se afirma una lucha anticolonial permanente. Asimismo, en las primeras líneas del *Manifiesto del Partido Indio* de 1969 se señala:

He aquí el primer documento de guerra que la América India en boca rebelde de Bolivia lanza al mundo. [...] Este es el grito sagrado de una Nación vital, de un pueblo que jamás dejó de pelear, que jamás reconoció la derrota, porque no hubo derrota [...]. (Reinaga, 1972, p. 349).

Fausto Reinaga (2010) llama conciencia india a la lucha del indio por su liberación. Este indianista señala que la lucha india es una grandiosa epopeya, que se prolonga desde 1536 hasta nuestros días (Reinaga, 2010, p. 191). Esta epopeya india para Reinaga tiene dos hitos históricos: las sublevaciones de Tupac Katari en 1780-1781 (Colonia) y las sublevaciones de Zárate Willka en 1898 (República). De esta última, Condarco (1965) da testimonio acerca de cómo el *ayllu* va ser nuevamente el lugar lucha y re-configuración de las relaciones de poder, así como de la re-actualización de los proyectos de la era de la insurgencia (1781-1782) (Condarco, 1965, p. 41).

Es en este sentido que Ari (2016) considera que la aceptación de apoyo por parte del Willka, general aymara, Pablo Zárate y otros líderes aymaras como Juan Lero, Feliciano Mamani, Ascencio Fuentes y Manuel Flores se hizo bajo la luz de la historia Katarista. En efecto, para el indianismo, la rebelión es un punto de quiebre y de inversión ideológica, aquí el lugar de dominación es un espacio de respuesta e insurgencia. Asimismo, la rebelión *Aymara Quechua* trasciende y se actualiza en las nuevas luchas sociales: desde la sublevación de Zárate Willka hasta las luchas de principios del presente siglo como la guerra del agua (2000) y la guerra del gas (2003) tienen en común los proyectos insurgentes gestados desde hace cinco siglos.

A final de cuentas, si bien algunos indianismos desarrollaron estrategias y discursos autonomistas y hostiles con el Estado boliviano, no obstante, las ideas del indianismo aymara se expresarían en el discurso de Evo Morales, que hablaría de descolonización, de una Bolivia que sería por primera vez para todos, y especialmente en la Asamblea como un caudal de ideas dispuestas a repensar el Estado de Bolivia, aunque con la propuesta de la plurinacionalidad que, de alguna forma, proponía superar la forma republicana de gobierno (Schavelzon, 2012, p. 9).

6. DICOTOMÍAS DEL PLURALISMO JURÍDICO EN BOLIVIA

Hasta aquí se han podido esbozar algunos elementos del pensamiento indianista y katarista. Esta noción de lo propio como simultaneidad y conflictividad entre identidad y alteridad, implicó un proceso de dominación y alienación que sustituye la dualidad Aymara. Por la gestión de la violencia, lo propio como privado opera mediante la negación del otro por alienación. La invasión colonial, en este sentido, genera una relación dicotómica (negación y desaparición del otro), donde el “otro” lleva siempre una carga negativa (salvaje-civilizado, primitivo-evolucionado, arcaico-moderno, centro-periferia).

Desde el indianismo se tiene en cuenta que el lugar de dominación es al mismo tiempo un lugar de lucha por la liberación. Esta lucha modifica las relaciones de poder en el *ayllu* que se actualiza a tono con las luchas indias, por ello en la conciencia histórica y política del aymara quechua no se contempla la “derrota”, pues existe, por el contrario, una apropiación y re-actualización de los proyectos insurgentes.

Es en este marco que se va a ubicar este análisis del pluralismo jurídico en Bolivia considerando los siguientes elementos: el modo en que se ha instituido el pluralismo en la Constitución Política del Estado boliviano; la inserción de la justicia indígena; los límites al ejercicio igualitario de sistemas jurídicos y el ocultamiento de las dicotomías entre la justicia ordinaria y la justicia indígena.

6.1 El pluralismo jurídico y los límites a la justicia indígena

Con base en la existencia precolonial, en el Art. 2 de su constitución de 2009, se establece que Bolivia por sus “pueblos y naciones indígena originario campesinos, se configura como un Estado Plurinacional” (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPE), 2009, p. 2). La plurinacionalidad forma parte de la nueva nomenclatura jurídica y política instituida a partir de la promulgación de la Constitución Política del Estado (CPE) el 7 de febrero de 2009. El concepto de Estado plurinacional apareció por primera vez en Bolivia en la Tesis Política de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) de 1983 (Rivera, 1986, p. 652, Cruz, 2012, p. 57, Cordero, 2012, p. 140). Para estos autores, la plurinacionalidad no implicaba la fragmentación del Estado, sino el reconocimiento de la existencia de distintas naciones indígenas y de autogobierno.

Siguiendo con lo anterior, en este contexto, la norma suprema del Estado Boliviano reconoce la pluralidad y el pluralismo como fundamento del Estado Plurinacional a partir de la inclusión de los sistemas jurídicos, políticos, económicos, culturales y lingüísticos de los pueblos y naciones indígenas de origen campesino. Este reconocimiento constitucional opera en el ámbito jurídico a partir de la inserción de la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina (JIOC).

La existencia de sistemas jurídicos, en plural, está caracterizada, por una parte, por la igualdad jerárquica de la jurisdicción indígena originaria campesina frente a la jurisdicción ordinaria. Por otra, en la delimitación de los ámbitos de vigencia de la justicia indígena, a partir de los cuales se determina su competencia.

Cabe enfatizar aquí que el Art. 179.II establece que la jurisdicción indígena y la jurisdicción indígena originaria campesina gozarán siempre de igual jerarquía. Del mismo modo, el Art. 191.II reconoce los ámbitos de vigencia personal, material y territorial a partir de los cuales se basa en ejercicio, la jurisdicción indígena originaria campesina y los límites de su competencia (Albó, 2012, pp. 201-247) Con respecto a la primera característica, cabe denotar que el pluralismo jurídico se convierte en un principio axiomático que va permear en los códigos y leyes fundamentales del Estado boliviano, entre las leyes que sustentan este argumento, se pueden mencionar la Ley 025 de 24 de junio de 2012 (Ley del Órgano Judicial); la Ley 027 de 6 de julio de 2010 (Ley del Tribunal Constitucional) y la Ley de Deslinde Jurisdiccional, entre otras. De igual manera, las políticas públicas de justicia plural y de justicia indígena de origen campesina, se formulan, se implementan y se evalúan con base en esos fundamentos normativos, así como en la *ratio decidendi* de los fallos de los Tribunales de Justicia. Es importante distinguir que, en Bolivia, el pluralismo jurídico se inscribe en la lógica de la configuración del Estado, es decir, como característica del Estado Plurinacional.

En este caso preciso de Bolivia, Luna (2016) explica que el pluralismo jurídico significa que la sociedad boliviana, en sus diferentes niveles de organización, crea sus propias normas mismas que se reproducen a partir de la interacción social de los integrantes, que conforman un segmento social, cultural, donde las normas del Estado tienen poca influencia. Citando a Habermas (1998), Luna plantea que la auto-regulación social en este caso, es creada por los mismos grupos, de forma frecuente, lo que les permite convivir con respeto, se trata de las normas que poseen los diferentes grupos sociales, que no precisamente están regulados por las normas estatales (Luna, 2016, p. 246).

Asimismo, este reconocimiento del pluralismo jurídico en el contexto boliviano se caracteriza por la delimitación de los ámbitos de vigencia (competencias) de la jurisdicción indígena originaria campesina establecida de manera expresa en art 191 la Constitución de la forma siguiente:

- I. La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino. II. La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial: 1) Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandado, denunciante o querellante, denunciados o imputados, recurrentes o recurridos. 2) Esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional. 3) Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos

jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino. (Constitución Política del Estado (CPE), 2009, p. 49, art. 191).

Estos ámbitos de vigencia, además, se encuentran regulados por la Ley de Deslinde Jurisdiccional promulgada el 29 de diciembre de 2010 (Ley 073), en su artículo décimo, detalla las materias en las cuales la Justicia Indígena NO tiene competencia. Esta ley limita el ejercicio de la justicia indígena en la mayoría de los asuntos a tratar en materia justicia.

Esta limitación del ejercicio de la justicia indígena ha sido objeto de duras críticas por las organizaciones indígenas que la han visto como una violación de sus derechos (Sf, 2016). Asimismo, no son pocos los intelectuales e investigadores que consideran a la Ley de Deslinde Jurisdiccional “como un atentado contra el proyecto de Estado Plurinacional [...], de destrucción de la justicia indígena” (Sousa, 2012); aún más, como una “limitación y subordinación de la justicia indígena” (Bazurco, 2012) es decir, un grave retroceso con relación a la Constitución. En este sentido, entre las organizaciones indígenas, se tienen los pronunciamientos públicos de la Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), entre los críticos, podemos mencionar a Boaventura de Sousa Santos, Silvia Rivera Cusicanqui, Xavier Albo, Raúl Prada y Raquel Irigoyen entre otros.

Pese a lo anterior, esta discusión acerca de los límites de la justicia indígena tiene su génesis en las deliberaciones de la Asamblea Constituyente. Salvador Schavelzon (2012) reconoce la existencia de cierta ambigüedad con respecto al reconocimiento de la justicia indígena en el texto constitucional. De esta forma, la justicia indígena queda protegida por la Constitución, al mismo tiempo que se limitan algunas aspiraciones propuestas por las organizaciones indígenas.

Por su parte, Rene Guery Chuquimia Escobar, citado por Schavelzon (2012), considera que la imposición de límites de la justicia indígena va subsumir a la igualdad jerárquica dentro de un horizonte colonial:

[...] En sociedades permeadas por un horizonte colonial como Bolivia, la igualdad jerárquica no es el punto de encuentro, más bien es un medio de disfunción no solo por la hegemonía universal del derecho positivo, sino por el discurso mental “indigenista” que se tiene de la justicia indígena anclado en relaciones asimétricas inscritas racialmente por el propio Estado (y el derecho indígena) que, por ejemplo, en las postrimerías de la promulgación de la Ley de Deslinde Jurisdiccional desarrolló el discurso de que la ley es para evitar linchamientos y que la idea fue normar y poner límites ante todo a la justicia indígena, sin pensar primero en la crisis de la justicia ordinaria. De que la justicia indígena está en transformación y crisis, es cierto, pero ello no significa que se utilicen los dispositivos de la semántica de la dominación para desprestigiarla (Schavelzon, 2012, p. 486).

Chuquimia (2012) además de develar el carácter colonial de los discursos acerca de los límites a la justicia indígena, pone en entredicho el principio de igualdad jerárquica, eso se debe a que esos discursos están determinados por la hegemonía del derecho positivo pro-occidental, lugar donde se gesta precisamente la imposición de los límites a la justicia indígena y que, por ende, no devela en toda su plenitud, el sistema de justicia tradicional.

Chuquimia (2012) destaca, por un lado, que el análisis acerca del pluralismo jurídico en Bolivia está permeado por la imposición de límites de la justicia indígena, la cual está instituida por la Ley de Deslinde Jurisdiccional que hace una distinción de la justicia ordinaria con respecto a la justicia del “otro”, dicha distinción que opera por negatividad, siguiendo la reflexión de Untoja, despliega la dicotomía entre la justicia ordinaria y la justicia de los “otros” donde la justicia lleva una carga peyorativa. Por otro lado, el pluralismo jurídico boliviano se caracteriza por el principio de “igualdad jerárquica”, por consiguiente, no se puede señalar que el pluralismo es, en este sentido, una negación del otro, por el contrario, es una afirmación del otro, de la otra justicia desde el Estado Plurinacional, aunque el tejido de exclusiones no se altera. Vemos en este caso una aparente contradicción que no se puede explicar mediante la noción de la negación o exclusión del otro, sino, mediante el término de ocultamiento.

6.2. El ocultamiento de las dicotomías

El contrasentido sobre el que opera el pluralismo jurídico en Bolivia puede identificarse con el término de ocultamiento. El ocultamiento deriva del término ocultar que es “esconder, tapar”. Lo oculto es, a su vez, lo que está “escondido, ignorado”. El ocultamiento es más del orden del hacer, del desplazamiento de lo impropio en el sí-mismo de lo propio, el ocultamiento es un movimiento mediante el cual las palabras se alienan y terminan reproduciendo aquello contra lo cual luchan, aquello que enuncia, la relación de significante y significado se distorsionan.

El ocultamiento es el desplazamiento de lo impropio que se convierte en algo propio, a partir de la simple coexistencia de los términos que se oponen, es una coexistencia que no modifica los términos de la relación ni crea otros modos para resolver la conflictividad entre identidad y alteridad. La coexistencia barnizada en el reconocimiento del “otro” se basa en la hegemonía que ejerce el que reconoce sobre el reconocido. En este sentido, el que reconoce es quien impone límites al reconocido para que pueda realizarse. Este desplazamiento opera por medio del ocultamiento del otro en el sí mismo, es decir, lo ajeno sobre lo propio dentro de un contexto de pluralismo aparentes.

Bajo este supuesto, el pluralismo jurídico en Bolivia se despliega de manera paralela entre un reconocimiento de la pluralidad como fundamento del Estado (igualdad jerárquica) y una limitación grave al ejercicio de la justicia indígena (Tapia, 2008, p. 68). Esta limitación, sin embargo, no es solamente resultado de una falta de eficacia o implementación de dicho reconocimiento, pues desde la ambigüedad constitucional y la Ley de Deslinde Jurisdiccional se tiende hacia una desigualdad estructural y una profundización de las prácticas coloniales de la justicia hegemónica.

Este paralelismo contiene en sí mismo una doble dinámica. Por una parte, se observa la continuidad de las estructuras institucionales importadas y trasplantadas (mimetismo institucional) desde la colonia hacia Bolivia, dichas estructuras por lo mismo, han experimentado algunos cambios superficiales, como el cambio de denominación (ejemplo del Tribunal Constitucional a Tribunal Constitucional “Plurinacional”). Se observa también un giro en los discursos de los operadores de justicia hacia la “re-valorización” de la pluralidad y la descolonización, asimismo, dentro de las prácticas, se puede ver como varias autoridades judiciales llevan la indumentaria indígena y realizan rituales nativos en sus actos oficiales; por ejemplo, los viejos ropajes del Estado-Nación son cambiados por ropajes de la diversidad y la pluralidad.

En un sentido contrario, está también la reproducción de las dicotomías donde la justicia de los indios tiene una carga negativa: es la justicia del “otro”, es decir, justicia comunitaria relacionada con el linchamiento y la violación de los derechos humanos, por lo que es preciso, desde la visión del derecho positivo, limitarla en su ejercicio. En consecuencia, esta dinámica del pluralismo jurídico no implica la negación abierta del “otro” sino, su afirmación dentro de una dinámica de reconocimiento que está determinada de manera asimétrica, desde el Estado Plurinacional hacia la nación Aymara. Un ejemplo de esto es la Ley de Deslinde que en su artículo cuarto incorpora el principio del “pluralismo jurídico con igualdad jerárquica” y posteriormente en el artículo décimo establece un lapidario catálogo de las materias en las que la justicia indígena está excluida.

Como puede apreciarse, el pluralismo jurídico de Bolivia opera por ocultamiento de las dicotomías, el sí mismo de la justicia de los “otros” no se reproduce en el común de lo plural, no es semejante, es otro, por ello el reconocimiento opera por repetición del sí-mismo de la justicia tradicional (homogeneidad). Es, en este sentido, que Dupret (2013) afirma que el pluralismo jurídico no resuelve las dicotomías, por el contrario, reproduce el modelo de exclusiones y la dogmática jurídica que la sostiene (p. 4). La relación entre sistemas jurídicos está determinada por lo impropio, y la reproducción del sí mismo del ajeno que se impone a la identidad en términos de homogeneidad. Una homogeneidad que se encubre en el reconocimiento que reproduce las relaciones de dominación. Es en este sentido que de Carpio (2011, p. 272) habla del reconocimiento irrefutable del pluralismo jurídico, aunque la Untoja insista en que este requiere de un real y mayor reconocimiento del “otro”.

Por una parte, resulta que la oposición entre monismo y pluralismo, en este sentido, no es real en tanto el primero subsume al segundo: no es una oposición productora de instituciones y generadoras de términos nuevos de relacionamiento (pues no se auto-altera el monismo) sino representa un lugar de reproducción de las viejas dicotomías que sostienen la relación de dominio. Por otra parte, el pluralismo implica un ocultamiento a partir de lo que podemos llamar la “difuminación” de las identidades, esto se revela en el lugar especial o particular que se da a lo “otro” (a lo indígena), en otras palabras, lo Aymara Quechua, por ejemplo, es una nación con presencia mayoritaria en Bolivia que hoy en día, bajo el paraguas pluralista se difumina entre las 36 nacionalidades indígenas. Es decir, lo Aymara se reduce a una visión de lo étnico que ve al sujeto Aymara estancado en el área rural, en la comunidad, sin comprender el proceso expansión y reproducción masiva de lo Aymara en la economía y en la política de Bolivia. Desde la perspectiva de Untoja, aquí se devela un ocultamiento del poder *kolla* en Bolivia.

En este sentido, el modo en que se ha instituido el pluralismo jurídico en Bolivia devela la continuidad de las relaciones de dominación que nublan el proceso de lucha y de liberación del dominado frente al dominador, pues, el discurso pluralista se torna en la práctica, un terreno infértil en la búsqueda de la igualdad. En consecuencia, es un lugar clave para la crítica desde el indianismo hacia el desmontaje del término pluralismo en tanto que el lugar propio se convierte en un lugar de dominación (alienación) que nubla el espacio de la justicia indígena como un lugar de lucha por la liberación, de manera que, en la relación entre las partes, exista igualdad. En suma, podemos concluir este apartado señalando que bajo el manto de lo plural, opera la noción de ocultamiento que consiste en “ese proceso donde los dirigentes se calzan los mismos zapatos y se sientan en la misma silla para gobernar” (Mballa, 2011, pp. 16-17), esta silla refleja a un Estado con ropaje pluralista dentro de las viejas estructuras coloniales.

CONSIDERACIONES FINALES: EL PLURALISMO JURÍDICO EN EL PAISAJE MULTIPOLAR

En América Latina, se puede observar que el pluralismo jurídico goza de un amplio reconocimiento en los marcos constitucionales, así en la Constitución Ecuatoriana de 2008 junto a la de Bolivia, se instituyen los Estados Plurinacionales. Asimismo, entre las constituciones de los Estados multiculturales se encuentra el caso mexicano con las reformas constitucionales entre los años 1992 al 2001; previamente a esta, las constituciones de Guatemala (1985), Brasil (1988) y Colombia (1991) que van a ser parte de lo que Irigoyen identificó como el constitucionalismo pluralista de fines del siglo XX (Mballa, 2016, p. 25).

Asimismo, se debe considerar que el reconocimiento del pluralismo jurídico tiene su parasol en las normas internacionales de protección de los derechos de los pueblos indígenas. Entre ellos, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, en cuyo contenido se establece el derecho de los pueblos indígenas al ejercicio de sus sistemas jurídicos teniendo como límite el respeto de los derechos humanos. En este marco, las normas internacionales son parte del bloque de constitucionalidad que instituye el pluralismo. En consecuencia, Bolivia está inscrita en una etapa de un constitucionalismo pluralista de amplio reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos indígenas.

Pese a lo anterior, esta etapa de constitucionalismo pluralista está marcada por la proliferación de casos de violación de los derechos humanos de los pueblos. El despojo de territorios indígenas es un claro ejemplo de esta situación. Los Estados multiculturales a tiempo de reconocer derechos indígenas contribuyen a su sistemática violación mediante procesos de desregulación, liberalización de mercados y mundialización del capital.

En relación con la desregulación Sassen (2010) realiza un interesante análisis con respecto al rol del Estado en la actualidad. Esta autora reconoce al Estado como una instancia clave y, que la globalización depende de esta para su desarrollo y existencia. Pero al mismo tiempo deja en claro que el Estado-Nación es un poder más, dentro de “un sistema complejo que abarca desde el nivel global hasta el nivel local” (Sassen, 2010, p. 281).

Al concebir estos fenómenos como un conjunto de procesos mediante los cuales: los elementos globales se localizan, el mercado laboral internacional se reconstituye y las culturas de distintas partes del mundo se des-territorializan para luego re-territorializarse, dichos fenómenos quedan colocados en el centro de la cuestión (junto con la internacionalización del capital) como aspectos fundamentales de la globalización (Sassen, 2007, p. 16). En este punto la autora sugiere no caer en la dicotomía nacional/global, ni reducir lo global como fuerza externa y la nacional como interna, debiendo superarse la clásica relación entre centro y periferia; esto significa que el centro se difumina en innumerables centros de poder localizado que van a determinar nuevas geografías de poder para entablar nueva regionalización de los intercambios.

Sassen insiste en la localización de lo global como una entidad desnacionalizada, un local que pertenece a lo global a partir del cual, la territorialidad de las empresas y mercados se produce en el seno de los Estados-nación que se articulan con la economía global, poniendo a prueba los límites de la territorialidad exclusiva del Estado y las jurisdicciones transnacionales del capital global. Sassen introduce la noción de ciudades globales (ciudad como espacio de lo global) y la configuración de una nueva geografía de la centralidad y la marginalidad.

En este escenario de localización de lo global y la desregulación de los Estados el fenómeno de mundialización de capital es también un proceso homogeneizador a partir de la difuminación de las identidades: “esta mundialización se traduce por una homogeneización de modos de comportamiento y, es acompañada de la proliferación de toda suerte de identidades que llevan mascarar fuertemente diversificadas: nacional, étnica, religiosa [...]” (Untoja, 2005, p. 45). Dicha proliferación va de la mano con las posturas de relativismo cultural que cuajan con el reconocimiento de la diversidad, que, al mismo tiempo, está inserto en un fenómeno homogeneizador de lo global.

En este sentido, se comparte con Garabito González que estima que el reconocimiento de lo plural se ubica en un cuadro donde el panorama multipolar está caracterizado por la homogeneización y etnocidio constante: En este punto, a medida que la globalización simultánea de las industrias extractivas y de los derechos indígenas se ha ido intensificando en las últimas dos décadas, los conflictos sobre la explotación de los territorios indígenas se han multiplicado alrededor del mundo (Rodríguez, 2012, p. 12).

Mirar desde la identidad, de lo propio, nos permite analizar el pluralismo jurídico en el fenómeno global, no solamente como un problema de ineficacia de derechos o de desigualdades estructurales, sino como indicador de reproducción de dicha desigualdad. En este contexto, se quiere hacer alusión a la dinámica de ocultamiento de las dicotomías entre nosotros y los otros, mediante relaciones de racismo e interiorización ocultos en los discursos de reconocimiento y declaración de la pluralidad. En este sentido, lo propio coloca a algunos bolivianos en un lugar donde la re-actualización de las luchas para la liberación india y la búsqueda de nuevos caminos a este fin se hacen indispensables.

En la experiencia boliviana, se puede ver cómo el pluralismo jurídico es instituido dentro de las viejas estructuras del monismo jurídico reproductora de las dicotomías; una inversión ideológica donde los términos o lugares de reivindicación de lo plural ocultan las asimetrías entre una justicia ordinaria hegemónica frente a una justicia indígena subordinada.

Al cerrar este artículo, se concuerda con Cruz, la idea de que el pluralismo jurídico no necesariamente implica una relación de igualdad entre sistemas jurídicos. Sin embargo, su reconocimiento formal ha sido una de las alternativas para garantizar la igualdad entre grupos culturales en el interior de los Estados plurinacionales (Cruz, 2013, p. 71). Se advierte también que, en el panorama multipolar, las dicotomías entre el nosotros y los otros, entre centro y periferia se deslocalizan y des-territorializan. En este sentido, la localización de lo global plantea nuevos retos a las naciones indias de América Latina, pues se hace más difícil afirmar la identidad más allá del barniz del pluralismo jurídico.

REFERENCIAS

- Albó, X. (2012). Justicia indígena en la Bolivia plurinacional. En S. Boaventura y E. Rodríguez (Eds.). *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 201-248). La Paz, Bolivia: Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala.
- Álvarez-Cienfuegos, F. (2010). *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ari, M. (2016). *Homenaje al Villca Pablo Zárate*. Recuperado de <http://www.bolpress.net/art.php?Cod=2002079349>
- Bazurco, E. y Exeni, R. J. L. (2012). Bolivia: Justicia Indígena en tiempos de plurinacionalidad. En S. Boaventura y E. Rodríguez (Eds.). *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 49-144). La Paz, Bolivia: Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala.
- Candia, C. (2007). Filosofía, identidad y pensamiento político en Latinoamérica. *Polis*, 18, 1-16.
- Cárdenas, M. y Rivera, J. (2004). La teoría de la complejidad y su influencia en la escuela, *Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, 9, 131-141.
- Castoriadis, C. (1997). El Imaginario Social Instituyente. *Zona Erógena*, 35, pp. 1-9. Recuperado de <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>
- Castoriadis, C. (2013). *Institución Imaginaria de la Sociedad*. México: Tusquets.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado* (Ana Pizarro, trad.). Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, CA.
- Chuquimia, E. (2012). Justicia originaria de tierras altas. En B. Sousa y E. Rodríguez (Eds.). *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 523-604) La Paz, Bolivia: Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala.
- Condarco, M. R. (1965). *Zárate, el temible Willka; historia de la rebelión indígena de 1899*. La paz, Bolivia: Editorial La Paz.
- Constitución Política del Estado (CPE) (2009). Recuperado de https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf
- Cordero, S. (2012). Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador: Nuevas ciudadanías, ¿más democracia? *Nueva Sociedad*, 240, 134-148.
- Cruz, R. (2012). Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. *VIA IURIS*, 14, 55-71.
- Cruz, R. (2013). Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad. *Revista Criterio Jurídico*, 13(2), 69-101.
- Del Carpio, C. (2011). *Pluralismo jurídico, derecho humano a la identidad cultural y globalización*. Granada, España: Universidad de Granada.
- Dupret, B. (2013). *Pluralismo jurídico, pluralidad de leyes y prácticas jurídicas: Teorías, críticas y reespecificación praxiológica*. Recuperado de <https://bit.ly/38vUq0M>
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez, Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, España: Trotta.
- Irigoyen, F. (2006). Hitos del reconocimiento del Purismo Jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En B. Mikel (Coord.). *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos* (pp. 537-568). Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Khiari, S. (2014). *Malcolm X. Estratega de la dignidad negra*. Barcelona, España:
- Luna, A. (2016). La legitimidad social del pluralismo jurídico en Bolivia. *Revista Temas Sociales*, 39, 243-262.
- Mballa, L. (2016). La organización de la Unidad Africana (OUA) frente a la realidad de un “Estado africano” improvisado. En L. Mballa y F. Adonon (Coords.), *Organización de la Unidad Africana-Unión Africana, 50 años después: Seguridad, conflictos y liderazgos* (pp. 15-37). San Luis Potosí, México: UASLP.

- Mballa, L. (2011). *Construcción comunitaria en África: obstáculos y perspectivas: integración de África en el Sistema Internacional*. Madrid, España: Editorial Académica Española.
- Mballa, L. (2018). Vers des fondements de la rationalité complexe pour l'analyse de la politique publique: les avatars du processus décisionnel. *Ciencia política*, 13(26), 261-286.
- Reinaga, F. (2010). *Manifiesto del Partido Indio*. La Paz, Bolivia: Mirada Salvaje.
- Reinaga, B. (1972). *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*. La Paz: Centro de coordinación y promoción Campesina
- Rivera, S. J. (1986). *La justicia constitucional en el nuevo modelo de Estado boliviano*. México: UNAM.
- Rodríguez, G. (2012). *Etnicidad.gov, los recursos naturales, los pueblos indígenas, y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá, Colombia: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.
- Ruiz, C. (2007). El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una mirada desde el sistema interamericano. *Boletín Mexicano de derecho comparado*, 40(118), 193-239.
- Ruiz, C. (2006). El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales: una mirada desde el sistema interamericano. *Revista Internacional de Derechos Humanos*, 5(3), 43-69.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos, de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires, Argentina: Katz editores.
- Sassen, S. (2007). Una sociología de la globalización. *Análisis político*, 61, 133-138.
- Schavelzon, S. (2012). *Nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia, etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Sf, (2016). "Ley de Deslinde 'coarta a la justicia indígena'", Recuperado de <https://bit.ly/2LMid2D>
- Sousa, S. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. Sousa y E. Rodríguez (Eds.). *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 11-48). La Paz, Bolivia: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Tapia, L. (1995). *Wkhamawa Jakawisaxa (así es nuestra vida), autobiografía de un aymara*. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Tapia, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: CLACSO.
- Thomson, S. (2010). *Cuando sólo reinasen lo indios, la política aymara en la era la insurgencia*. La Paz, Bolivia: Mirada Salvaje.
- Untoja, C. F. (2012). *Retorno al Ayllu, una mirada aymara a la Globalización, crítica a la economía comunitaria*. La Paz, Bolivia: Rocco.
- Untoja, C. F. (2005). *Ensayos para una Rebelión Kolla*. La Paz, Bolivia: Ayra.
- Wences, I., Rosa, C. y Adrián, B. (Eds.). (2014). *Cultura de la Legalidad en Iberoamérica: Desafíos y Experiencias*. México: FLACSO.
- Zea, L. (1977). *Filosofía Latinoamericana como Filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Todos los derechos reservados. Universidad de Costa Rica. Esta revista se encuentra licenciada con Creative Commons. Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Costa Rica. Correo electrónico: humanidades@ucr.ac.cr/ Sitio web: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades>
CC BY-NC-ND