

CAPÍTULO XIV

El derecho de los excluidos: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia y Ecuador

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Constitucionalismo transformador: un desafío al pensamiento jurídico abismal

Este capítulo reflexiona sobre los procesos políticos y las transformaciones constitucionales que dominaron la vida social, política y cultural de Ecuador y Bolivia durante el periodo 2000-2015. La decisión de elegir la justicia indígena u originaria como tema de análisis parte de dos razones que han estado muy presentes en mi trabajo.¹ La primera es que el derecho y la justicia son las ventanas privilegiadas para analizar las contradicciones, ambivalencias, ritmos, avances y retrocesos de los procesos de transformación social, especialmente los que pretenden ser portadores de nuevos proyectos políticos o momentos decisivos de transición política.² El Estado moderno y el sistema jurídico que sostiene, tienen una característica contradictoria clave: a fin de consolidar eficazmente las relaciones de poder desigual en la sociedad, deben negar la existencia de tal desigualdad de manera creíble. Lo ideal es que los

¹ Véase Santos (1995, 2002, 2007, 2009a, 2014a, 2014b, 2015, 2018). En este capítulo, la designación *pueblos indígenas* se usa indistinguiblemente de *comunidades indígenas*, ya que no hay consenso sobre la definición del término *pueblos indígenas*. La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007) deja la decisión sobre los criterios de identificación de esos “pueblos indígenas” a los propios grupos concernidos (véase el Art. 33).

² Véanse Santos y Gomes (1998), Santos y Villegas (2001), Santos y Trindade (2003), Santos (2010), Santos y Exeni Rodríguez (2012), Santos y Grijalva (2012), Santos y Van Dúnen (2012), y Santos y Mendes (2017).

propios oprimidos crean que no hay desigualdad porque el Estado es legítimo y soberano, y porque el derecho es autónomo y universal. Cuando tal creencia está ampliamente extendida, se puede decir que el (des)orden político-judicial es hegemónico. Sin embargo, durante procesos de profunda transformación, esta construcción político-judicial, aparentemente inexpugnable en tiempos normales, es la primera en derrumbarse. De ahí el interés en analizar el contraste entre la estructura superficial de dicha construcción y su estructura profunda.

La segunda razón es que lo que realmente distingue las luchas indígenas de otras luchas sociales en el continente americano, a saber, la proclamación de precedencia histórica y autonomía cultural, desafía todo el edificio jurídico y político del Estado poscolonial moderno. Las luchas indígenas tienen así la posibilidad específica de radicalizar (en el sentido de volver a sus raíces) los procesos de transformación social, especialmente cuando asumen una dimensión constituyente. Cuando el Estado y el derecho se discuten en un proceso constituyente, las principales fuerzas políticas tratan de mantener el control de la discusión y de imponer límites para que nunca se debatan los temas clave que pueden cuestionar el sistema político. De este modo, el Estado y el derecho eurocéntrico, núcleo del Estado-nación moderno, mantienen, incluso cuando se debilitan, una línea abismal que separa lo que es objeto de disputa y está abierto a la crítica (las preguntas legítimas) de lo que no lo es (las preguntas ilegítimas o impensables). Esa línea abismal afectó en particular a los grupos sociales que exigían que se discutieran las cuestiones ilegítimas o impensables.³ En otras palabras, la línea abismal que condiciona el proceso constitucional es la versión constitucional de una línea abismal absoluta que configura el pensamiento epistemológico y político moderno en su totalidad, incluido el pensamiento crítico eurocéntrico.

He venido argumentando que los tres modos principales de dominación moderna son el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Sin duda, no son los únicos; en varios contextos o periodos, la religión o el sistema de castas han sido modos cruciales de dominación. Pero los tres que acabo de mencionar parecen estar presentes en todas partes. Contrariamente a lo que daba por sentado la teoría convencional, incluida la teoría marxista eurocéntrica, el colonialismo no terminó con los procesos de independencia; sólo cambió su código operativo. Las independencias pusieron fin a una forma específica de colonialismo, el colonialismo histórico basado en la ocupación territorial por

³ Sobre mi enfoque teórico del pensamiento abismal moderno, véase Santos (2009b, 2014a, 2018).

un país extranjero. Pero el colonialismo continuó bajo diferentes formas, todas las cuales involucran la inferioridad ontológica del grupo objeto de la dominación colonial. El racismo, el colonialismo interno, el neocolonialismo, el imperialismo, el supremacismo blanco, las políticas antimigratorias y contra los refugiados, y la xenofobia (más recientemente, la islamofobia) han sido algunas de las formas bajo las cuales se perpetuó el colonialismo como modo de dominación (Santos, 2014a, 2018). La coexistencia del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, así como las profundas articulaciones entre ellos, son la base material del pensamiento abismal que crea una separación radical entre la socialidad metropolitana y la colonial, y la invisibiliza. La socialidad metropolitana es el ámbito de seres humanos libres e iguales, tal como lo formuló la Revolución francesa. Está social y políticamente constituida por la tensión entre regulación social y emancipación social. La socialidad colonial es el ámbito de masas de gente considerada ontológicamente inferior principalmente por razones de raza o género. Dado que no pueden ser tratadas como libres e iguales, su ámbito está social y políticamente constituido por la tensión entre apropiación y violencia. En términos de exclusión social, existe una diferencia radical entre las dos formas de socialidad. En la metropolitana, siempre que aparece la exclusión social, las víctimas, por ser libres e iguales, están amparadas por leyes generales y universales, y tienen derecho a la reparación legal garantizada por ellas, de forma que las exclusiones que ocurren en dicha socialidad no son abismales. En la socialidad colonial, por el contrario, las exclusiones son abismales porque las víctimas, mientras son victimizadas, no son percibidas como plenamente humanas y, por lo tanto, no merecen la protección de leyes que sólo se aplican a seres humanos libres e iguales.

Por lo tanto, cualesquiera que sean las normas válidas o éticas en el lado metropolitano de la línea, en el lado colonial no se aplican. Esto no compromete, sin embargo, su universalidad, porque la socialidad colonial carece de la materia humana que requeriría o justificaría la aplicación de tales normas. La línea abismal que divide las dos formas de socialidad es tan radical que permanece invisible. La negación e invisibilidad de tal separación es la forma moderna de garantizar su reproducción. Esto es tan válido hoy como lo fue en el periodo del colonialismo histórico. Seguimos viviendo en sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. Estar en el otro lado de la línea abismal, en el lado colonial, significa que el conocimiento eurocéntrico dominante impida representar el mundo en sus propios términos. Ahí radica el papel crucial de las epistemologías del Norte en la reproducción de las relaciones colonial-capitalista y patriarcal en las sociedades modernas. Al producir, mientras ocultan, la línea abismal, las epistemologías del Norte son incapaces de reconocer la dis-

tinción entre exclusiones abismales (las que ocurren en el lado colonial de la socialidad) y exclusiones no abismales (las que ocurren en el lado metropolitano de la socialidad). Además, las epistemologías del Norte conciben el Norte epistemológico como la única fuente válida de conocimiento, sin importar dónde, geográficamente hablando, se produzca el conocimiento. Del mismo modo, el Sur, es decir, todo lo que está en el “otro” lado de la línea, es el reino de la ignorancia. Así, el Norte sigue siendo la solución, mientras que el Sur se representa como el problema. En esas condiciones, la única comprensión válida del mundo es la construcción socio-jurídica eurocéntrica del mundo.

Las luchas de los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador, y la visibilidad social y política que conquistaron como participantes activos en los procesos constitucionales de la primera década del milenio fueron intentos de denunciar la línea abismal y finalmente superarla. A finales de la primera década del milenio, Bolivia y Ecuador fueron los dos países latinoamericanos que experimentaron las transformaciones constitucionales más profundas en el transcurso de las movilizaciones políticas llevadas a cabo por los movimientos indígenas.⁴ No es de extrañar, por tanto, que las constituciones de esos dos países contengan embriones de una transformación paradigmática del derecho y el Estado modernos cuya principal característica sería poner fin a la línea abismal centenaria que acecha su vida social, cultural y política. A la luz de esto, podemos hablar legítimamente de un proceso de refundación política, social, económica y cultural (Gargarella y Curtis, 2009; Rodríguez Garavito, 2011; Grijalva, 2012; Llasag Fernández, 2014). El reconocimiento de la existencia y legitimidad de la justicia indígena adquiere un nuevo significado político. No se trata únicamente del reconocimiento de la diversidad cultural del país o de un expediente para que las comunidades locales y remotas resuelvan pequeños conflictos dentro de su propio ámbito, garantizando así la paz social que el Estado no podía salvaguardar bajo ninguna circunstancia por falta de recursos materiales y humanos. Se trata más bien de concebir la justicia indígena como parte importante de un proyecto político con vocación descolonizadora y anticapitalista, una segunda independencia que finalmente rompa con la línea abismal eurocéntrica que condicionó los procesos de desarrollo durante los últimos doscientos años.

Este capítulo aborda las reformas llevadas a cabo durante los primeros años del siglo XXI, que trataron de transformar la naturaleza del Estado tanto en Ecuador como en Bolivia mediante un proceso de constitucionalismo

⁴ Constitución de la República de Ecuador, 20 de octubre de 2008, Registro Oficial núm. 449, y Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, 7 de febrero de 2009.

transformador. Sin embargo, aunque esas reformas han producido avances significativos para las poblaciones indígenas y afrodescendientes, un análisis en profundidad de las formas en que se han experimentado y resistido ilustra los límites de los proyectos transformadores del Estado-nación y, en consecuencia, la resiliencia de la línea abismal.⁵

Las revoluciones nacionalistas indígenas en Ecuador y Bolivia

En América Latina, durante las décadas de 1980 y 1990, las organizaciones indígenas regionales y nacionales crecieron en número y fuerza. En varios países, como México, Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador y Guatemala, surgieron movimientos y partidos políticos indígenas.⁶ Esta marejada de movimientos indígenas incorporados a las principales instituciones políticas puso en primer plano varios debates jurídicos clave, incluidas las reclamaciones de tierras de los europeos (y sus descendientes) y la exigencia de reparación por los actos de violencia y conquista llevados a cabo por los colonizadores contra las fuerzas indígenas (Keal, 2003: 84-87).

Junto con los modos coloniales de apropiación surgieron leyes de propiedad modernas que se convirtieron en fuente de legitimación, y luego globalización, del modo de legalidad eurocéntrico (Santos, 2009a, 2009b). Esas leyes, que nos recuerdan que el colonialismo no terminó con la independencia de las antiguas colonias, operan como un conjunto de técnicas y mecanismos encapsulados en la legislación, las sentencias jurídicas y muchas prácticas cotidianas de propiedad que estructuran los modos de acumulación colonial-capitalistas contemporáneos (Chakrabarty, 2000). Es evidente que las leyes relativas a la propiedad⁷ son un rasgo central de la línea abismal moderna que suya bajo los proyectos filosóficos y políticos asociados con la imposición de la visión

⁵ Estos temas están en el núcleo de los dos proyectos que desarrollé en Ecuador y Bolivia, cuyos resultados se publicaron en Santos y Exeni Rodríguez (2012) y Santos y Grijalva (2012).

⁶ Sobre este tema, véanse Rivera Cusicanqui (1987), Hernández Castillo (2002), Van Cott (2003), Jackson y Warren (2005), Dávalos (2005), Bengoa (2007), Dangl (2010), Yrigoyen Fajardo (2010), Aragón Andrade (2016) y Tzul Tzul (2018).

⁷ Las leyes de propiedad colonial-capitalistas son bastante diferentes de las relaciones estructuradas en torno a la posesión/propiedad comunal, especialmente de la tierra, una realidad presente en muchos contextos del Sur global; véanse, por ejemplo, Waldron (2004) y Wily (2018). Esta diferencia es fundamental para entender los conceptos de *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, que se analizarán más adelante.

teleológica del paradigma moderno que ha establecido la norma de lo que puede ser considerado civilizado o no. Esto explica por qué, en toda América Latina, los pueblos indígenas trabajaron para las elites portuguesas y españolas en la época colonial, y luego para las elites de los países recién independizados en haciendas y plantaciones desde principios del siglo XIX. Los elaborados sistemas de peonaje o servidumbre por deudas, impuestos, libretas de trabajo y cuotas laborales obligatorias fueron otras tantas formas de trabajo forzoso en los contextos coloniales y poscoloniales de las Américas (Maybury-Lewis, 2002: 347). Las leyes de propiedad son una característica clave del capitalismo/colonialismo. Como ha argumentado Peter Fitzpatrick, “la ley se asocia general e integralmente con la creación mítica del mundo, su adecuada ocupación y su reparto entre los poseedores legítimos, los ‘dueños y constructores [occidentales] de la Tierra” (1992: 83). Las políticas coloniales se sustentaron en un régimen racial de propiedad que persiste hasta el presente, creando un aparato conceptual en el que las justificaciones de la propiedad privada permanecen ligadas a un concepto de ser humano que es racial desde el principio y reproduce la línea abismal como racial (Bhandar, 2018: 4).

La segregación racial no significó que los pueblos indígenas no se resistieran o renunciaran a sus estructuras y normas legales. Desde el inicio de la violenta ocupación colonial, las comunidades indígenas disputaron la ideología colonial dominante y la explotación y opresión institucionalizadas que legitimaba (Warren y Jackson, 2002: 13). Por otro lado, la relación entre el Estado, el sistema judicial formal y las prácticas legales de los grupos indígenas tiene un largo y variado historial. Como subraya Anna Barrera (2011: 6), los modos de acomodación iban desde la tolerancia hasta la criminalización de los órdenes normativos locales.

Estas características están presentes tanto en Bolivia como en Ecuador, países con una importante población indígena y buenos ejemplos de naciones multiétnicas, multiculturales y multilingües.⁸ Desde la década de 1990, las organizaciones indígenas de estos países han ganado relieve nacional e internacional gracias a las luchas que han desarrollado.⁹ El resultado político de las luchas de resistencia indígena fue el surgimiento de fuertes organizaciones etnopolíticas que trataban de desafiar la estructura política dominante parti-

⁸ Véanse [<https://minorityrights.org/country/bolivia>] y [<https://minorityrights.org/country/ecuador>], ambas consultadas en junio de 2019.

⁹ En muchas publicaciones se trata este tema. Véanse, entre otras, CONAIE (1989), Ayala Mora *et al.* (1992), Ticona (2000), Selverston-Scher (2001), Pallares (2002), Van Cott (2005), Albó y Barrios (2006), Walsh (2009), Reinaga (2013), Postero (2017) y Dangl (2019).

cipando en todos los niveles electorales (Albó, 2002; Van Cott, 2005), incluida la participación en el diseño de las actuales constituciones (Becker, 2011; Grijalva, 2012; Exeni Rodríguez, 2017; Llasag Fernández, 2018).

El proceso de transición y la justicia indígena

Los conceptos eurocéntricos condicionaron la independencia de las colonias latinoamericanas en el siglo XIX: Estado y derecho monolíticos y monoculturales, capitalismo dependiente, colonialismo interno, racismo, autoritarismo y centralismo burocrático; en una palabra, el canon cultural eurocéntrico en su conjunto (Benton, 2005; Clavero, 2016; Premo, 2017). Así se diseñaron políticas económicas, educativas, culturales, lingüísticas, sanitarias, de seguridad, asistenciales y territoriales que se apoyaron en la exclusión, represión o invisibilización de formas de vivir, pensar, actuar y sentir que chocaban con los principios nacionalistas liberales.¹⁰

Cortar las ligaduras con el eurocentrismo es un proceso histórico, no político, sujeto al ciclo electoral de la democracia liberal. Los proyectos constitucionales transformadores sólo son puntos de partida para cambios trascendentes, abriendo nuevos puntos de referencia y nuevas gramáticas para la lucha política (Bonilla Maldonado, 2013). En definitiva, son el inicio de un amplio proceso de transición histórica a largo plazo (Gargarella, 2013).

Sin embargo, ese tipo de proceso paradigmático de transición está sujeto a muchas perversiones, boicots y desviaciones; sus peores oponentes no siempre son los que se proclaman como tales. Lo que ocurre invariablemente es que quienes comienzan liderando la transición rara vez son quienes lo seguirán haciendo. El impulso constituyente de los primeros momentos siempre corre el riesgo de ceder a la inercia del poder constituido. Así pues, lo más probable es que los proyectos constitucionales quizá transformadores sean sometidos a procesos de desconstitucionalización.

Esas vicisitudes son particularmente visibles y graves en el caso de la justicia indígena. Por eso la justicia indígena es uno de los temas más reveladores de las contradicciones de la transición política en Bolivia y Ecuador. Por un lado, a diferencia de la plurinacionalidad, la justicia indígena no es un proyecto en el sentido de que sea algo nuevo por construir; es más bien una realidad que, reconocida o no por el Estado, ha formado parte de la vida de las comu-

¹⁰ En muchas situaciones coloniales, el genocidio fue de la mano de episodios de lingüicidio y epistemicidio, como he analizado en otro lugar (Santos, 1995, 2018).

nidades. Una vez integrada en un proyecto de construcción plurinacional, la justicia indígena es la vanguardia de dicho proyecto, pues ya es una demostración viva y realista de las posibilidades creadas por la plurinacionalidad. Por otro lado, sin embargo, se convierte rápidamente en el objetivo más fácil de las políticas conservadoras y su deseo de reducir la transformación constitucional a lo que puede ser controlado por el pensamiento abismal de las elites (Santos, 2010, 2018; Llasag Fernández, 2018).

La justicia indígena, al principio políticamente aceptada por los cánones constitucionales eurocéntricos modernos como inofensiva o tan sólo una excentricidad menor, tal vez incluso funcional para la dominación colonialista y capitalista, una vez integrada en el proyecto plurinacional se convirtió en el rostro más visible y, por lo tanto, más amenazador de tal proyecto (Nolte y Schilling-Vacaflor, 2012). También se convirtió en el rostro más vulnerable del proyecto, ya que sus prácticas de base lo pusieron a merced de interpretaciones hostiles y prejuiciosas por parte de los adversarios de la plurinacionalidad. La demonización de la justicia indígena se convirtió así en uno de los principales vectores de la política de desconstitucionalización. El tratamiento mediático y político dado a algunos casos reales o ficticios de justicia indígena en el periodo inmediatamente posterior a la promulgación de las nuevas constituciones es una expresión elocuente de ese proceso.¹¹

Tensiones en un proceso de transición complejo de resultado incierto

El reconocimiento de la justicia indígena como parte integral de un proyecto de plurinacionalidad cambia por completo su significado político. Es un firme reconocimiento basado en una concepción del pluralismo jurídico en los términos más contundentes. Las dimensiones de este cambio involucran muchas otras áreas de tensión y disputa. Esos diferentes ámbitos de tensión y disputa, aunque relacionados, poseen cierta autonomía, lo que ayuda a discernir asimetrías en el desarrollo de cada uno de ellos. El impacto de uno sobre otro ilustra la enorme complejidad del proceso de transición en su conjunto, cuyas principales facetas se analizan a continuación.

¹¹ Un ejemplo elocuente es el tratamiento mediático-político dado al caso *La Cocha 2* en Ecuador (Guamán Anilema, 2015), así como la asociación automática y descalificante que se da en Bolivia con los casos de linchamiento como supuesta expresión de “justicia comunitaria” (Yates, 2017).

Del monolitismo judicial al pluralismo judicial

El primer ámbito de tensión y disputa se da entre el amplio reconocimiento de la justicia indígena y la tradición jurídica eurocéntrica configurada mediante la arquitectura de la justicia ordinaria o estatal, impregnada de teoría jurídica, en los planes de estudio educativos y en la formación profesional de los abogados en las facultades de Derecho, y finalmente en la cultura jurídica dominante. Además, esa cultura jurídica no sólo es dominante sino también hegemónica, lo que significa que los propios pueblos indígenas no siempre reconocen los métodos para resolver disputas y organizar la vida social dentro de sus propias comunidades como los de la “verdadera” justicia.

El reconocimiento plurinacional de la justicia indígena se cuestiona por poner en peligro, supuestamente, tres principios fundamentales del derecho eurocéntrico moderno: el principio de soberanía, el principio de unidad y el principio de autonomía.

El principio de soberanía se ve cuestionado ahora por numerosos factores, de los que la justicia indígena no es ciertamente el más polémico. Ese principio establece que el Estado tiene el monopolio de la producción y aplicación de la ley. Los procesos de integración regional y el reparto de soberanía que a menudo implica, así como las condiciones impuestas por organismos multilaterales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Organización Mundial del Comercio) junto con los acuerdos económicos internacionales de empresas multinacionales que operan en un país determinado y las cláusulas generales adjuntas a ellos —lo que se conoce como nueva *lex mercatoria*—, son algunas de las barreras y limitaciones legales que restringen el monopolio estatal sobre el sistema jurídico.

En términos históricos, la justicia indígena es más antigua que cualquiera de los factores antes mencionados, y fue reconocida sin mayores cortapisas durante el periodo colonial. Aunque no lo fuera oficialmente, la justicia indígena permaneció vigente en los países que emergieron del colonialismo debido a la incapacidad del Estado para estar efectivamente presente en todo el país. El reconocimiento oficial fue, en general, el resultado conjunto de las luchas indígenas que lo demandaron, así como del reconocimiento político de que podría resultar funcional en el manejo de conflictos sociales menores para mantener la paz social. Sólo con el positivismo jurídico del siglo XIX y la forma en que concebía la consolidación del derecho moderno por parte del Estado —el Estado requiere, para consolidarse, que haya una nación, una cultura, un sistema educativo, un ejército, un sistema jurídico únicos—, la

justicia indígena llegó a ser considerada una violación del monopolio estatal (Benton, 2005; Postero, 2017).

La justicia indígena también es cuestionada porque pone en peligro el principio de unidad de la ley. Ese principio establece que, dado que el derecho tiene una única fuente, y dado que esa fuente es internamente homogénea, el derecho es una totalidad bien definida que puede ser entendida en todas sus dimensiones en cualquier momento gracias a los métodos que la ciencia jurídica moderna ha desarrollado y puesto al servicio de la ley y de los juristas. Este principio se ve socavado hoy día por una pluralidad de factores. Durante décadas hemos sido testigos de la incesante promulgación de nuevas leyes que a menudo se contradicen entre sí, por no hablar de normas que dejan de utilizarse sin revocación formal. Además, los países periféricos han sido sometidos a sucesivas imposiciones políticas y legales internacionales que a menudo contradicen el derecho interno, incluido el derecho constitucional. Por todas esas razones, ahora es prácticamente imposible determinar de manera precisa y exhaustiva todas las leyes efectivamente vigentes en un país dado en un momento dado. Por otro lado, el propio Estado asumió, a lo largo del siglo XX, tantas funciones nuevas que su arquitectura institucional se modificó profundamente. Dado que esas modificaciones no siempre se llevaron a cabo con pleno respeto a la coherencia de la acción estatal, la unidad de la ley se vio aún más socavada. Además, las presiones asimétricas, tanto internas como externas, sobre las actividades del Estado llevaron a la heterogeneidad interna de la regulación estatal, dando lugar a lo que llamo *pluralismo jurídico interno*, cuya forma política es el Estado heterogéneo (Santos, 2002: 95). Por ejemplo, las normas legales promulgadas para proteger el medio ambiente a menudo contradicen las normas legales promulgadas para promover la industria minera y energética, con el resultado de que los gobiernos, en lugar de resolver esta contradicción, la aprovechan para mantener bajo control las demandas sociales en competencia. Por todo ello, la unidad del derecho, entendida como homogeneidad, no tiene mucho sentido actualmente; cabe señalar que la heterogeneidad interna, que parece ser un problema grave para el derecho común, no constituye un problema para la justicia indígena, ya que esta última nunca ha pretendido constituirse como un sistema unitario.

La justicia indígena, en su interior, es muy diversa. Existen enormes variaciones en el tipo de autoridades que administran justicia, en la forma en que la aplican, en las orientaciones normativas que rigen su aplicación, en los tipos de controversias en las que se consideran competentes, en las penas que más se aplican, en la relación entre oralidad y escritura, en la relativa distancia normativa e institucional en relación con la justicia ordinaria y en las formas de

articulación y cooperación que se mantienen a lo largo de ese proceso. Hay comunidades en las que las autoridades indígenas resuelven todos los casos relevantes dentro de la comunidad, y otras que se relacionan y coordinan con la justicia estatal para resolver problemas que, a su entender, no son de su competencia o generan dificultades, y requieren preferentemente el recurso a la justicia ordinaria o estatal para proteger la cohesión de la comunidad. Esta diversidad hace más apropiado hablar de justicia indígena en plural, esto es, de justicias indígenas, que tienen en común el hecho de que son ejercidas dentro de las comunidades por sus propias autoridades reconocidas.

El pluralismo jurídico consiste en reconocer la existencia de más de un sistema jurídico en un mismo espacio geopolítico (el Estado). La justicia indígena constituye uno de los casos más estudiados de pluralismo jurídico; su existencia está oficialmente reconocida, como se dijo anteriormente, en varios países de diferentes continentes. El pluralismo jurídico no cuestiona la unidad del derecho mientras se establezcan mecanismos de coordinación entre la justicia indígena y la ordinaria. Examinaré esto más adelante.

Finalmente, se considera que la justicia indígena socava la autonomía de la ley. El principio de autonomía del derecho moderno es uno de los más problemáticos. En sus propios términos, el sistema jurídico es un campo específico de regulación social, dotado de una lógica propia, que no sólo es diferente sino también autónoma en relación con otros campos de la regulación social, ya sean del sistema político o económico. La teoría de sistemas de Niklas Luhmann condujo a la teorización extrema de la autonomía del derecho (1995). La profesionalización de la formación y de las funciones judiciales es considerada como expresión de la autonomía del derecho que a la vez garantiza su preservación.

Lo cierto es que la autonomía del derecho surge en el pensamiento judicial liberal moderno en el preciso momento en que la producción del derecho y la administración de justicia se convierten en monopolio del Estado, es decir, en el momento en que el derecho se vuelve más vulnerable a la injerencia de factores y fuerzas (políticas, económicas, sociales, culturales) que influyen en las acciones del Estado. No es de extrañar, por tanto, que la teoría jurídica crítica y la sociología del derecho hayan cuestionado el principio de autonomía y se hayan centrado en el análisis de los factores políticos, económicos y culturales que condicionan la producción y aplicación del derecho moderno.

El problema de la autonomía del derecho no se plantea en el ámbito de la justicia indígena, porque esta última no se concibe como una dimensión separada dentro de la regulación social de las comunidades. Las autoridades que

administran justicia a menudo tienen otras funciones que, a la luz de la lógica de la regulación social moderna, pueden considerarse políticas o económicas. Además, estas funciones suelen tener una dimensión espiritual que difícilmente encaja en el imaginario institucional o cultural del derecho común.

Del multiculturalismo liberal a la interculturalidad

El multiculturalismo liberal reconoce la presencia de culturas no eurocéntricas en la sociedad con tal que sólo estén presentes en las comunidades que las adopten y no interfieran con la cultura dominante en el resto de la sociedad. Para el multiculturalismo jurídico liberal, lo mismo se aplica al derecho. Ése no es el multiculturalismo consagrado en las constituciones de Bolivia y Ecuador. El nuevo Estado plurinacional emergente y su componente intercultural requieren no sólo el reconocimiento de la diversidad, sino también la celebración de la diversidad cultural y el enriquecimiento recíproco entre las diversas culturas presentes.

La dificultad para reconocer y valorar la diversidad intercultural en las sociedades contemporáneas se debe a la persistencia del colonialismo. El colonialismo es cualquier sistema de dominación basado en la inferioridad ontológica de los individuos y grupos sometidos a él, ya se atienda a criterios étnicos o raciales. El Estado moderno es monocultural, y en ese sentido colonial, ya que sus instituciones asumen la superioridad naturalizada de la norma eurocéntrica. La diversidad puede ser como mucho aceptada, pero en ningún caso celebrada. Cuando se creó la Organización de Naciones Unidas en 1948, los países latinoamericanos, con pocas excepciones, declararon que en ellos no había minorías étnicas, pese a que en algunos se tratara incluso de mayorías étnicas. Esto muestra la invisibilidad del otro, del inferior, de lo que no existe. A esa invisibilidad la llamo *sociología de las ausencias* (Santos, 2014a 2018).

En los dos países que analizamos se ha reconocido oficialmente la existencia del colonialismo. En Ecuador se crearon servicios para la “descolonización del Estado”, mientras que en Bolivia se creó un Viceministerio de Descolonización. Sin embargo, la descolonización de instituciones, prácticas y mentalidades es un proceso que durará mucho tiempo, porque el colonialismo es mucho más generalizado de lo que uno pueda imaginarse y se manifiesta de múltiples formas, de las que el racismo es simplemente la más conocida.

En los estudios realizados en Ecuador y Bolivia (Santos y Exeni Rodríguez, 2012; Santos y Grijalva, 2012) se realizaron análisis en profundidad de dos casos de racismo que ejercen un efecto en la justicia indígena. Basándose

en un estudio particular en Riobamba (Ecuador), Karla Encalada muestra el racismo estructural de los funcionarios judiciales, que se expresa claramente en la forma en que tratan a los indígenas, cómo los miran, cómo se ríen de su forma de vestir y su manera de hablar, cómo van produciendo su ausencia o invisibilidad cuando, por ejemplo, un indígena espera el doble que otro ciudadano para el mismo trámite (Encalada, 2012, 2016). Es un racismo difuso que está hoy tan presente en la vida cotidiana de las instituciones como en la época colonial. El otro caso de racismo destacado en esos estudios es la forma en que la justicia indígena es demonizada, especialmente en los medios de comunicación, y caracterizada como “justicia salvaje” o “justicia bárbara” (Llasag Fernández, 2012).

Evidentemente la justicia indígena, en su enorme diversidad, no está libre de excesos, como tampoco lo está la justicia estatal. En el caso de la justicia indígena, el prejuicio colonial logra transformar casos excepcionales en regla, y lo que se considera excesivo se representa como la forma “normal” de decidir las cosas. Es un medio de mostrar la justicia indígena como lo que no es, cuando durante siglos desplegó toda su riqueza y eficacia, resolviendo conflictos en lugares donde el Estado era inexistente. La persistencia del colonialismo explica por qué los gobiernos y los medios de comunicación, encontrándose en dificultad en asuntos de lo más corriente, coinciden en la idea de que la justicia indígena es salvaje y bárbara.

De nación a plurinación

En los contextos políticos aquí analizados, la justicia indígena no debe concebirse como un método alternativo de resolución de controversias como muchos otros, tales como el arbitraje, la conciliación, los jueces de paz o la justicia comunitaria. Es más bien la justicia ancestral de los pueblos originarios anclada en un sistema de territorios autónomos y poseedores de cosmovisiones propias. Tiene una historia particularmente larga y una memoria igualmente prolongada, vertebrada por mucho sufrimiento pero también por una gran resistencia, que persiste hasta nuestros días.¹²

Como parte de un proyecto constitucional de plurinacionalidad, la justicia indígena cuestiona directamente el concepto de nación que preside el Estado-nación liberal moderno. Según ese concepto, la nación es el conjunto de

¹² Sobre este tema véanse, entre otros, Rivera Cusicanqui (1987), Chuquimia Escobar (2012), Godoy (2012), Premo (2017) y Dangl (2019).

individuos, de ciudadanos, que pertenecen a un mismo espacio geopolítico. El concepto de nación cívica, aunque aparentemente sea del todo inclusivo, esconde muchas exclusiones. Por un lado, desconoce el hecho de que las sociedades no son sólo individuos sino también grupos sociales con diferentes formas de pertenencia al territorio que abarca el Estado. Por otro lado, se reserva el derecho de excluir de la forma más integral de pertenencia, es decir, la ciudadanía, a grupos sociales enteros que en ocasiones son mayoritarios en cuanto a tamaño poblacional. Históricamente hablando, trabajadores, mujeres, esclavos, niños y pueblos indígenas han sido excluidos de la nación cívica. Esos grupos sólo lograron obtener la ciudadanía mediante luchas sociales con un alto coste humano.

Al luchar por la ciudadanía, los pueblos indígenas no necesariamente cuestionan la legitimidad de la nación cívica. Simplemente se niegan a aceptar que éste sea el único concepto de nación reconocido por el Estado (Gargarella y Courtis, 2009; Ávila Santamaría, 2012; Santos y Exeni Rodríguez, 2012). Exigen que, junto a la nación cívica, se reconozca la nación etnocultural, una nación basada en una forma colectiva de pertenencia, mediante la participación en un mismo universo cultural y simbólico, una misma ascendencia, una misma relación con la tierra y el territorio. (Yrigoyen Fajardo, 2010; Gotkowitz, 2012; Porto-Gonçalves y Betancour, 2013). Ese reconocimiento de la existencia de varios conceptos de nacionalidad y su coexistencia en un mismo Estado está en el corazón del proyecto de Estado plurinacional: la nacionalidad boliviana o ecuatoriana coexisten con las nacionalidades quechua, aymara o guaraní (González *et al.*, 2003; Llasag Fernández, 2014; Postero, 2017).

Aunque varios Estados se consideran ahora plurinacionales —desde Canadá hasta Bélgica, desde Suiza hasta Nueva Zelanda, desde Etiopía hasta Nigeria—, el proyecto plurinacional sigue siendo controvertido y tiene muchos oponentes. La ideología liberal del Estado moderno como entidad unitaria y monolítica, tanto a nivel cultural como institucional, todavía prevalece fuertemente. En América Latina, el argumento más utilizado contra el proyecto plurinacional es que la plurinacionalidad pone en peligro la ya frágil unidad y cohesión social en países que han surgido de la dominación colonial. Las amenazas imaginarias o reales de secesión (destacadas en el caso de la Media Luna en Bolivia) han servido para confirmar este peligro (Assies, 2006; Centellas, 2016).

Es un argumento serio, cuyos verdaderos motivos de preocupación deben tenerse en cuenta a la hora de construir la plurinacionalidad, pero no es un argumento que impida esta construcción (González *et al.*, 2003; Bautista, 2010). Las amenazas a la unidad y cohesión sociales nunca han venido de los

pueblos indígenas. Por el contrario, éstos han sido violentamente excluidos de cualquier proyecto de unidad y cohesión nacional. Sólo mediante una lucha considerable y un sufrimiento inmenso han logrado cierta inclusión, que, dicho sea de paso, siempre ha sido precaria, incluso hoy con las constituciones plurinacionales vigentes. Fue la exclusión abismal de los pueblos indígenas (incluso en países en los que demográficamente eran mayoría, como es el caso de Bolivia) lo que desacreditó en gran medida la idea de nación cívica y allanó el camino para el surgimiento de la nación etnocultural (Yashar, 2005; Van Cott, 2005).

En mi opinión, el colonialismo está presente en el debate de la plurinacionalidad por otra razón más raramente asumida en la esfera pública. El complejo colonialismo-autoritarismo-capitalismo opera en el debate sobre la plurinacionalidad a través de una doble división cuyo objetivo fundamental es aislar a los pueblos indígenas y neutralizar sus causas más avanzadas (Santos y Grijalva, 2012; Santos y Exeni Rodríguez, 2012). La primera división consiste en separar a los pueblos indígenas del resto de la sociedad, por lo que el proyecto de plurinacionalidad ya no se presenta como un proyecto inclusivo, una solución para la sociedad en su conjunto, sino que pasa a ser considerado más bien como un problema indígena cuya solución indígena solo puede causar problemas a la sociedad en su conjunto. La segunda división trata de dividir a los pueblos indígenas entre sí, fomentando divisiones entre organizaciones y, sobre todo, separando a dichos pueblos de los liderazgos de sus organizaciones. Esta división opera a través de la demonización de los líderes indígenas y la criminalización de las protestas que organizan.

El proyecto plurinacional es un proyecto a largo plazo, quizá irreversible, pero ciertamente mucho menos lineal de lo que los constitucionalistas y científicos sociales imaginaban a finales de la década anterior (Albó y Barrios, 2006; Grijalva, 2012). El aislamiento social y político de los pueblos indígenas puede ser uno de los efectos perversos de los cambios constitucionales que hacen que los propios líderes indígenas piensen que el proyecto de plurinacionalidad es sólo un tema indígena y no un tema que afecta a todo el país y a todos sus habitantes.

Por estar ahora vinculada al proyecto plurinacional, la justicia indígena no puede dejar de reflejar las vicisitudes que rodean la cuestión de la plurinacionalidad. Junto a las autonomías previstas en las constituciones, la justicia indígena es quizá el rostro más visible y, por tanto, también el más vulnerable del proyecto plurinacional (Barrera, 2011; Thomas, 2017). Es importante tener en cuenta que las categorías de derecho formal, oficial y consuetudinario indígena también están delineadas de manera mucho menos rígida en la vida

diaria que en términos teóricos. En el caso de Ecuador, aunque los sistemas jurídicos indígenas reciben un estatus semiautónomo separado como una cuestión de derecho nacional, la realidad sobre el terreno es que los miembros de las comunidades indígenas no siempre eligen el derecho indígena sobre el oficial formal. Además, no necesariamente perciben los sistemas legales estatal e indígena como completamente separados (Thomas, 2017; Cevallos Vivar, 2019).

El desafío del pluralismo jurídico consiste en cómo elaborar reglas de coordinación, mecanismos procesales y diseños institucionales sin eliminar el pluralismo jurídico intrínseco de la vida cotidiana. Sin embargo, varios ejemplos de pluralismo jurídico impugnado¹³ sugieren que, si este proyecto fracasa, la justicia indígena proseguirá su camino, pero se irá desdibujando y banalizando progresivamente. Se reducirá a la difícil situación de un mecanismo alternativo para resolver disputas menores que al Estado le interesa reconocer o tolerar (Santos, 2006; Twining, 2012: 123).

Del pluralismo político eurocéntrico al pluralismo político intercultural

El pluralismo político eurocéntrico tiene raíces liberales que se manifiestan en numerosas formas de las que destacaré algunas.¹⁴

- **INDIVIDUALISMO.** La unidad del sistema político reside en los individuos y la doble obligación política que los une. Esta dualidad consiste en la obligación política horizontal, que une a los ciudadanos mediante la idea de la igualdad de todos ante la ley, y la obligación política vertical, que también vincula a los ciudadanos pero al Estado (Bazurco Osorio y Exeni Rodríguez, 2012; Llasag Fernández, 2018). Esta doble obligación da lugar a la distinción entre derecho público y privado.
- **EL PRIVILEGIO OTORGADO A LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA** entre otras posibles formas de democracia. En la democracia representativa, los ciudadanos no toman decisiones políticas, sino que eligen a los responsables políticos mediante votación individual. El ejercicio de la democracia tiene lugar en el espacio público y está reservado a los ciudadanos. No se concibe la democracia como perteneciente a espacios privados o comunitarios o ejercida por no ciudadanos.

¹³ Véanse Santos (2014b, 2015), Santos y Villegas (2001), Santos y Trindade (2003) y Santos y Van Dúnen (2012).

¹⁴ Desarrollo este tema en Santos (1995, 2002, 2006, 2009a).

- EL ESTADO ACTÚA COMO REPRESENTANTE DEL INTERÉS GENERAL; como teorizó Hegel, eso significa que el Estado se opone a la fragmentación de intereses en la sociedad civil.
- EL AGRUPAMIENTO DE INTERESES SECTORIALES SE DA A TRAVÉS DEL PARTIDO POLÍTICO, que asume en exclusiva la representación política de intereses. Se reconocen otras formas de agrupamiento de intereses, como los sindicatos y los movimientos sociales, pero la representación política se reserva generalmente para los partidos.
- NACIONALISMO. Se considera la máxima expresión de la unidad de la nación cívica, como se mencionó anteriormente. Sin embargo, la presencia de partidos etnopolíticos sugiere la existencia de otras formas de pertenencia nacional tanto en Ecuador como en Bolivia, construidas sobre referencias ancestrales comunes (Albó, 2002; Van Cott, 2005; Assies, 2006; Exeni Rodríguez, 2017).
- LAICISMO. La separación entre la Iglesia y el Estado es la base estructural de la sociedad política (el conjunto de interacciones entre el Estado y la sociedad civil). La libertad religiosa es posible porque el espacio público está libre de religión.
- EL CAPITALISMO SE RECONOCE COMO MEDIO NATURAL PARA LOGRAR EL PROYECTO LIBERAL EN EL ÁMBITO SOCIOECONÓMICO.

A la luz de estas características, es fácil concluir que los pueblos indígenas, como los afrodescendientes, han sido excluidos durante mucho tiempo de este tipo de pluralismo, que les era intrínsecamente hostil, no sólo porque durante mucho tiempo no los reconoció como ciudadanos, sino también porque se basaba en supuestos filosóficos y culturales que contradicen sus prácticas colectivas, sus formas de vida y organización social.

El propio marxismo ha conservado la exclusión e incluso la invisibilidad social y política de los pueblos indígenas, siendo una notable excepción José Mariátegui.¹⁵ Ciertamente introdujo el factor de clase social en su modelo político, retiró al Estado el aura de defensor del interés general, asumió la contradicción entre la cuestión de clase y la cuestión nacional, y defendió el socialismo como vía de superación del capitalismo. Así y todo, la izquierda

¹⁵ “Si el pecado original del Perú era nacer contra los indios, el proyecto socialista no podía desconocer la realidad de un país agrario donde el indio era el campesino tradicional y representaba las tres cuartas partes de la población; el indio es la piedra angular de nuestra nacionalidad en formación. [...] Sin el indio no hay peruanidad posible” (Mariátegui, 2008 [1928]: 87).

latinoamericana, tanto marxista como no marxista, ha mantenido en general una actitud racista y colonialista hacia los pueblos indígenas, que en ocasiones se ha traducido en exclusión y persecución, y, en otras, en la tutela paternalista y la cooptación clientelista.¹⁶

En América Latina, las luchas de los pueblos indígenas después de las independencias del siglo XIX fueron una clara señal de que nunca habían aceptado acríticamente ese modelo de pluralismo político, sino que más bien han oscilado entre rechazarlo por completo y aceptarlo como puerta de entrada a un nivel de inclusión política que les permitiría avanzar hacia la transformación del modelo político. Las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) representan la culminación de esa segunda estrategia. Esas constituciones, promulgadas por gobiernos de izquierda tras importantes luchas sociales encabezadas por pueblos indígenas, prevén importantes transformaciones en el sistema político, muchas de las cuales responden a las reivindicaciones de los movimientos indígenas (Exeni Rodríguez, 2017). Es particularmente destacable que el artículo 11 de la Constitución boliviana establece tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria, siendo esta última la forma de democracia que corresponde a las prácticas de organización política dentro de las comunidades indígenas. Las barreras y los obstáculos con los que ha chocado este proceso de transformación política en los últimos años muestran que el pluralismo político eurocéntrico sigue siendo dominante y que los partidos gobernantes de izquierda aún no se han liberado ellos mismos del racismo y el colonialismo que siempre los han caracterizado.

Del desarrollo capitalista dependiente al *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*¹⁷

La diferencia más sustancial entre la interculturalidad dentro del Estado-nación y la interculturalidad plurinacional es que esta última abarca las di-

¹⁶ Para una descripción general del pensamiento marxista en América Latina, véanse Liss (1984) y Aricó (2017).

¹⁷ La Constitución ecuatoriana de 2008 define el concepto de Buen Vivir o *Sumak Kawsay* como un principio central del Estado. La Constitución boliviana de 2009 consagra una idea similar de Vivir Bien o *Suma Qamaña*. Esta noción de Buen Vivir (también traducida como Vivir Bien), presentada como una forma de vida inspirada en experiencias ancestrales, indígenas (kichwa y aymara), trata de establecer una alternativa al crecimiento, el desarrollo y el capitalismo (Acosta y Martínez, 2009).

mensiones culturales, así como las dimensiones políticas, territoriales y económicas de la diversidad. En otras palabras, la diversidad plurinacional implica el reconocimiento constitucional de que existen varias formas, todas igualmente legítimas, de organizar la acción política, concebir la propiedad, gestionar el territorio y organizar la vida económica. Aunque registrado de diferentes formas y con distinto énfasis, en las constituciones de los dos países analizados se establece el reconocimiento de esta diversidad (Santos, 2010; Grijalva, 2012; Llasag Fernández, 2014).

La justicia indígena siempre ha sido parte de las constelaciones de relaciones sociales y económicas ajenas al individualismo posesivo del liberalismo, la primacía de la propiedad individual sobre todas las demás formas de propiedad, así como la lógica de acumulación infinita y mercantilización de la vida que subyace al capitalismo. A pesar de estar indirectamente subordinadas a este último a través del mercado y el trabajo asalariado fuera de la comunidad, las comunidades indígenas han mantenido, a lo largo del tiempo, lógicas internas de producción y reproducción social de sociedades y economías campesinas fundadas en diferentes cosmovisiones indígenas. Nunca ha sido una cuestión de estricta limitación temporal o lógica pura. Por el contrario, han tratado de evolucionar a través de la comprensión de cómo adaptar su lógica temporal y articularse con otras lógicas económicas, en particular la lógica capitalista (Ramírez Gallegos, 2014). Sin embargo, siempre han sabido mantener una relativa autonomía. Así es como han sobrevivido durante el largo periodo de dominación colonial y capitalista.

Las constituciones ecuatoriana y boliviana reconocen enfáticamente la diversidad de lógicas económicas imperantes en la sociedad. Más que eso, parecen dar primacía a las lógicas indígenas como principios organizadores de la sociedad en su conjunto. No se trata de volver a un entorno precapitalista imaginado o de saltar hacia un futuro socialista, sino que apuntan a un horizonte poscapitalista que no se define como socialista (Gudynas, 2011; Escobar, 2016). La dificultad para nombrar esos objetivos constitucionales en lenguas coloniales ha hecho que las constituciones utilicen lenguas originarias para expresar esos conceptos por primera vez en la historia del constitucionalismo latinoamericano moderno. Los ejemplos incluyen el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña*, entre otros (Acosta y Martínez, 2009; Ávila Santamaría, 2011: 121-130).

Las aproximaciones más prudentes a tales conceptos incorporan la idea de que la organización plural de la economía y la propiedad debe ser administrada globalmente por los principios de reciprocidad, complementariedad, primacía de la prosperidad colectiva y respeto a los derechos del mundo natural,

Pachamama (“Madre Tierra” o “Madre Naturaleza”), la creadora y garante de la vida humana y no humana. Estos principios están mucho más cerca de las realidades sociales y económicas reguladas por la justicia indígena que de las realidades reguladas por la justicia ordinaria. Esto implicaría que se valorara la justicia indígena precisamente porque su lógica operativa se adapta particularmente a los propósitos constitucionales. La gestión de la tierra, los recursos y el territorio dentro de las comunidades indígenas, en general, han sido competencia de la justicia indígena (Ramírez-Cendrero *et al.*, 2017).

La verdad es que nada de esto se está poniendo en práctica; al contrario, la justicia indígena ha sido cuestionada, entre otras cosas porque aparece como un obstáculo que impide a los pueblos indígenas participar plenamente en el nuevo ciclo de desarrollo iniciado por los nuevos gobiernos constitucionales. Sin embargo, la práctica apunta a una amplia continuidad con el desarrollo capitalista dependiente que caracterizó los periodos previos a los procesos constitucionales. Las movilizaciones sociales y los posteriores procesos constitucionales coincidieron con la intensificación del desarrollo capitalista global neoliberal y la especulación financiera con las materias primas y los recursos naturales.

Por esas razones se revirtió el comercio internacional, históricamente desigual, que perjudicaba a quienes exportaban recursos naturales en lugar de bienes manufacturados. De repente, los recursos naturales fueron valorados en los mercados internacionales y se convirtieron en una fuente deseable de financiación para las políticas estatales, en particular las políticas sociales inscritas en los textos constitucionales. Los excedentes se pusieron al servicio de la construcción de infraestructuras, para las que había escasa provisión en ambos países, y de la redistribución social a través de programas dirigidos al fortalecimiento de las políticas públicas (sanidad y educación) y la financiación, mediante bonificaciones compensatorias, de los presupuestos familiares de los considerados más vulnerables. Las nuevas políticas redistributivas contribuyeron a convencer a grandes sectores de la población de que tal oportunidad no podía ni debía desperdiciarse. Una de las principales consecuencias de esta opción económica fue el aislamiento político de los pueblos indígenas y de sus organizaciones (Llasag Fernández, 2018; Cevallos Vivar, 2019). El neoextractivismo, como se denominó a la nueva (y vieja) estrategia desarrollista, se consolidó a través de una nueva justificación nacionalista de una manera más integral que la invocada anteriormente por las oligarquías. El apoyo social al neoextractivismo provino, como era de esperar, de los sectores que tradicionalmente se habían beneficiado de él y ahora veían crecer sus ganancias sin tener que soportar el peso político de la contienda social que

suscitaba. El apoyo también provino de las clases medias urbanas y de las comunidades rurales o suburbanas en las que la identidad indígena era menos fuerte que la identidad del campesino, minero, trabajador, pequeño o mediano empresario o cocalero (Restrepo Botero y Peña Galeano, 2017).¹⁸

Dichos costes sociales incluían la ocupación de sus tierras sin consulta previa, la contaminación de sus aguas, la destrucción ambiental, la grotesca violación de los derechos de la Pachamama a través de la minería a cielo abierto, el reforzamiento de la presencia de Iglesias conservadoras (aprovechando la desorientación y la desesperación de las poblaciones), el asesinato de líderes, así como el desplazamiento masivo de poblaciones y su reasentamiento sin respeto a sus agravios, sus territorios sagrados o sus ancestros (Urioste, 2015). A medida que los costes sociales del neoextractivismo golpeaban a las comunidades indígenas, se organizó la resistencia, y la respuesta estatal fue, en general, represiva (Cevallos Vivar, 2019).¹⁹

Cuando las comunidades resisten para mantener el control sobre sus territorios, recurren a sus autoridades y a la justicia indígena, que en muchos casos es el medio con el que siempre se ha abordado la problemática del acceso a la tierra. A menudo esta resistencia ha sido descrita como enemiga del desarrollo y estigmatizada por la opinión pública. Tal estigmatización ha sido manipulada para dividir al movimiento indígena y sus organizaciones, una estrategia de división que ha fortalecido la posición de los opositores políticos a las nuevas constituciones (Belinda Fontana, 2014: 301; Almaraz, 2015: 52-53).

A medida que la justicia indígena pasa a ser percibida como un obstáculo para el desarrollo, su neutralización se hace necesaria para abrir las comunidades indígenas a los beneficios del progreso (definido obviamente en términos eurocéntricos). Para ello, además de la criminalización de la protesta social, el Estado hace uso de varias medidas: definir el territorio indígena como superficie territorial y con ello excluir el subsuelo; reducir la jurisdicción territorial o material de la justicia indígena para hacerla inofensiva; asignar el control del acceso a la tierra a otras instituciones controladas por el Estado; etcétera (Llasag Fernández, 2018; Eichler, 2019).²⁰

¹⁸ Cocalero: relacionado con el cultivo o uso de la coca como fuente de ingresos.

¹⁹ Por ejemplo, en Ecuador, las cifras indican que, en 2017, unos 200 líderes fueron imputados por denuncias de terrorismo o sabotaje por luchar por sus territorios y defenderlos (Koenig, 2017; Human Rights Watch, 2018).

²⁰ El nuevo Estado desarrollista (como se ha venido a llamar la acción del Estado) y el neoextractivismo están en total contradicción con la realización de los derechos de la natura-

Esta política tiene muchos otros matices. Uno de ellos es acusar a las comunidades indígenas de estar al servicio del imperialismo y de las ONG medioambientales estadounidenses. Esta acusación es convincente porque tiene una pizca de verdad. De hecho, Estados Unidos ha cambiado sus estrategias de dominación continental en los últimos tiempos y ahora parece preferir financiar a líderes indígenas prometedores, sus organizaciones, sus fundaciones y sus proyectos de desarrollo local. En el curso de esta “ayuda al desarrollo”, buscan engañar a los líderes y miembros de esas organizaciones para alejarlos de sus líderes políticos nacionales, quienes son vistos como enemigos de Estados Unidos, comunistas antiimperialistas o ateos (la acusación puede variar según la población particular que se adoctrina). Ese adoctrinamiento hace que la lucha política sea más compleja para todos los participantes. Sin embargo, el antiimperialismo de los líderes progresistas de los dos países (Evo Morales, presidente de Bolivia hasta su renuncia forzada en noviembre de 2019, y Rafael Correa, que fue presidente de Ecuador entre 2007 y 2017) ha sido atípico. En aparente contradicción con su postura discursiva, hemos sido testigos de la adopción, en los dos países, del neoextractivismo como parte integral del modelo de desarrollo neoliberal.

El campo social y político que apoya el proyecto constitucional acepta consensualmente que el tejido económico y la base financiera de la acción estatal no se pueden cambiar de un día para otro. Sería necesario definir una política de transición que proporcione señales cada vez más convincentes de que la sociedad está cambiando en los términos propuestos en la Constitución, aunque mucho más lentamente de lo esperado. En ese proceso de transición, una de las señales más contundentes sería no permitir la desorganización anárquica de las comunidades.

Coordinación entre justicia indígena y justicia ordinaria: de la dualidad de justicias a la ecología de saberes y prácticas judiciales

Las constituciones de los dos países considerados determinan que la justicia indígena y la justicia ordinaria tienen la misma dignidad constitucional. Teniendo esto en cuenta, se deben definir formas de coordinación y cooperación para evitar superposiciones o contradicciones entre ellas. En general,

leza en el Ecuador (art. 71 de la Constitución) y con la aplicación de la Ley de los Derechos de la Madre Tierra adoptada en Bolivia en 2010.

dado que la coexistencia de esas dos justicias se ha mantenido durante un largo periodo, con el tiempo se han desarrollado numerosas formas de relación entre ellas. La experiencia histórica comparada apunta a cuatro tipos ideales de relación: *negación*, *coexistencia a distancia*, *reconciliación* y *convivencia*. La negación es la zona cero de la relación. Consiste en rechazar la mera existencia de la otra justicia. Este rechazo ha cobrado distintas formas según que su origen fuera el Estado o las propias comunidades indígenas. Cuando la iniciativa pertenece al Estado, a menudo ha habido una represión violenta de las autoridades indígenas o una arrogante invalidación de sus decisiones como si fueran nulas. Cuando la negación provenía de las autoridades indígenas, cobraba la forma de autodeterminación clandestina y huida a territorios fuera del alcance de la justicia ordinaria.

La coexistencia a distancia consiste en un reconocimiento recíproco pero sin mantener contacto. Esta forma de relación tuvo su expresión más completa en el sistema de *apartheid* de Sudáfrica. Por ejemplo, la justicia comunitaria africana se aplicaba en las barriadas negras y bantustanes, las áreas reservadas para la población negra, y únicamente en esas áreas.

La reconciliación consiste en un tipo de relación en la que la justicia políticamente dominante (derecho oficial) reconoce la existencia de la justicia subalterna y le otorga cierto grado de dignidad como reparación por la forma en que fue ignorada o reprimida en el pasado. La reconciliación está orientada al pasado. Trata de curar el pasado, pero de manera que no interfiera con el presente o el futuro.

Finalmente, la convivencia es sólo un ideal, la aspiración a que la justicia ordinaria y la indígena se reconozcan y se enriquezcan mutuamente en el propio proceso de relación, respetando naturalmente la autonomía de cada una y las respectivas áreas de jurisdicción reservada. Es una forma muy compleja de relación, sobre todo porque no se puede realizar por decreto. Presupone una cultura judicial amistosa, que a su vez es compartida por los involucrados en ambas justicias.

Si consideramos la historia de las relaciones entre la justicia indígena y la ordinaria en Ecuador y Bolivia, se puede decir que, en diferentes épocas y lugares, se ha aplicado la negación, la coexistencia y la reconciliación (esta última en el periodo más reciente). La convivencia es la forma de relación prescrita por las respectivas constituciones plurinacionales; pero, como se mencionó anteriormente, esa prescripción resulta de poco valor si no se sustenta en una cultura judicial que ve la convivencia como una nueva forma más realista y efectiva de concebir y aplicar la ley. De lo expuesto anteriormente se desprende que tal cultura judicial no existe entre los involucrados en la

justicia ordinaria. Por el contrario, domina una cultura judicial positivista. Su sustitución por otra cultura judicial antipositivista e intercultural es un proceso que durará décadas. Cabe, por tanto, esperar que la relación entre la justicia ordinaria y la indígena durante el periodo inicial posconstitucional sea azarosa y quede muy lejos de lo que las respectivas constituciones han establecido en sus normas y espíritu. Además, a la luz del análisis propuesto en este texto, habrá fuerzas en la sociedad y el Estado que pretendan asegurar que la nueva cultura judicial nunca se asiente.

En estas condiciones, es importante comenzar destacando que, al margen de la legislación, se han creado a lo largo del tiempo formas muy ricas y diversas de coordinación entre las dos justicias. Es lo que llamamos coordinación desde abajo, desde las prácticas concretas de los operadores o autoridades de ambas en sus tareas cotidianas para resolver disputas. Se trata de una coordinación empírica, intersticial, rutinaria, que no despierta la atención de los medios. En los estudios realizados en Bolivia y Ecuador (Santos y Exeni Rodríguez, 2012; Santos y Grijalva, 2012), hay muchos ejemplos de esta coordinación empírica. De hecho, la construcción de la nueva relación entre la justicia ordinaria y la indígena debe comenzar con el análisis detallado de las prácticas de coordinación que se vienen dando desde la base.

También debe tenerse en cuenta que la coordinación entre las dos justicias no tiene que lograrse por medios legislativos. Esa coordinación puede dejarse en manos de un órgano judicial, por ejemplo, el Tribunal Constitucional, como sucede en Colombia y Sudáfrica.²¹ En el caso de la coordinación judicial, la misión y filosofía con la que se crea el tribunal y su composición son decisivas. Esta solución tiene varios argumentos a su favor. La principal es que, como mandato constitucional, el tema de la coordinación, al ser nuevo para todos los interesados, requiere un periodo de aprendizaje y experimentación. Es un periodo de búsqueda de caminos, no siempre complementarios, de búsqueda de soluciones por prueba y error. En tales condiciones, una solución jurisdiccional es siempre mejor que una legislativa. La solución legislativa es rígida y, al corresponder a una coyuntura política e ideológica determinada, no se adaptará fácilmente a las nuevas condiciones que puedan surgir.

Esta observación es particularmente relevante a la luz de la experiencia en Bolivia, cuando en 2010 se promulgó una ley de coordinación entre la justicia ordinaria y la indígena, la Ley de Deslinde Jurisdiccional.²² Nuestro análisis

²¹ Véanse, en relación con Sudáfrica, [<https://www.gov.za/about-government/judicial-system>] y, en relación con Colombia, [<http://hrlibrary.umn.edu/iachr/indig-col-ch11.html>].

²² Ley de Deslinde Jurisdiccional, n.º 73, del 29 de diciembre de 2010.

(Santos y Exeni Rodríguez, 2012) muestra que las definiciones normativas de la coordinación y demarcación contradicen la afirmación del Estado plurinacional, ya que esta ley no es una verdadera ley de coordinación, sino una ley de subordinación. Si bien en su primera parte se reconoce la igualdad entre la justicia ordinaria y la indígena, en su ámbito de vigencia se degrada la justicia indígena comunal, calificada como “modos alternativos de resolución de conflictos” (Orias, 2015: 17). Se trata, por tanto, de una ley restrictiva del pluralismo jurídico establecido en la Constitución. Más recientemente, el Tribunal Constitucional Plurinacional interpretó el principio de interlegalidad en la resolución SCP 00874/2014, otorgando jurisdicción sobre una mina a una comunidad indígena. Según la sentencia, la interlegalidad se define por “la participación de los pueblos indígenas [...] cuya presencia es fundamental para el replanteamiento y reinterpretación de la ley (de acceso a la justicia)” (*apud* Kennemore *et al.*, 2017: 415). De ahí la relevancia de la presencia de sus representantes —de origen indígena— en el Tribunal Constitucional Plurinacional.²³ Según esa resolución, “los sistemas jurídicos indígena y ordinario se relacionan a través de sus diferencias, ‘generando instituciones, espacios y procesos de interacción e interpenetración’ que permitirán la construcción de un sistema jurídico plural” (*apud* Kennemore *et al.*, 2017: 415). Al proclamar la importancia de la interlegalidad en Bolivia, esa resolución del TCP enfatiza la relevancia de la justicia indígena para mejorar el acceso a la justicia, así como para articular la diversidad de prácticas jurídicas en el país. En Ecuador no existe una ley de coordinación entre jurisdicciones. El Tribunal Constitucional dictó sentencias obligatorias para limitar el ejercicio de la jurisdicción indígena, basadas no sólo en la Constitución y la legislación complementaria sino también en estudios expertos sociológicos y antropológicos, muchos de los cuales entran en el ámbito de los derechos humanos hegemónicos (Llasag Fernández, 2018).

La solución legislativa no prescinde de la existencia de un órgano jurisdiccional; por eso vuelvo a destacar la importancia de la misión, la filosofía y la composición del tribunal constitucional. Para respetar el proyecto constitucional, la misión de ese tribunal debe orientarse a promover paulatinamente lo que llamo la ecología de los saberes judiciales, el modo de pensamiento judicial que corresponde a la forma de relación interjudicial que he designado como convivencia. Por ahora domina la coexistencia, una dualidad de saberes judiciales. Si permanece, tal dualidad acabará empobreciendo tanto la justicia indígena como la ordinaria.

²³ Actualmente el Tribunal Constitucional Plurinacional carece de jurisdicción indígena.

La ecología de los saberes judiciales, tal como se expresa en la resolución SCP 00874/2014, se basa en el aprendizaje recíproco de los dos sistemas y en el enriquecimiento que puede resultar para ambos. A partir de discusiones contemporáneas sobre la administración de justicia en sociedades cada vez más complejas, y teniendo como referente Ecuador, Ramiro Ávila (2012) señaló diversos aspectos en los que la justicia ordinaria puede aprender de la justicia indígena. No es difícil imaginar otros aspectos en los que, recíprocamente, la justicia indígena pueda aprender de la justicia ordinaria. De hecho, a nivel de coordinación de base, nuestro estudio (Santos y Grijalva, 2012) revela que la justicia indígena se ha enriquecido gracias a la orientación de la justicia ordinaria. Estos intercambios de soluciones legales conducen a lo que he denominado interlegalidad e híbridos judiciales.

Esta interlegalidad resulta del mayor conocimiento que los ciudadanos tienen de las dos justicias, lo que les permite elegir, en determinadas circunstancias, entre una y otra. También permite situaciones en las que determinadas relaciones sociales están reguladas simultáneamente por más de un sistema judicial, situaciones en las que es posible distinguir entre esas diferentes dimensiones, por ejemplo, en las relaciones familiares: matrimonio, herencia, relaciones con hijos, divorcio, violencia doméstica. En ciertas circunstancias, los ciudadanos pueden optar por uno u otro sistema judicial a la hora de regular aspectos específicos.

Los híbridos judiciales son conceptos o procedimientos en los que es posible detectar la presencia de diversas culturas judiciales. Por ejemplo, el concepto de derechos de la naturaleza es un híbrido judicial. El concepto de derecho proviene de la cultura eurocéntrica y del derecho moderno, pero su aplicación a la naturaleza, concebida como Madre Tierra o Pachamama, es una aportación de la cultura originaria andina. El uso de formularios y actas en la administración de justicia indígena puede considerarse otro híbrido judicial. Mediante el uso de la palabra escrita, la justicia indígena busca mejorar la memoria, registrar la reincidencia y evitar dobles juicios.

Fomento del respeto por la Constitución y el derecho internacional relativo a los derechos humanos

Dentro de la arquitectura del Estado moderno, el derecho infraconstitucional no puede violar la Constitución debido a la primacía que se le asigna como ley fundamental. Cuando se reconoce oficialmente el pluralismo judicial, todos los sistemas de justicia reconocidos deben someterse igualmente a la Cons-

titudin. Así, el cumplimiento que vincula a la justicia indígena con la Constitución es el mismo que vincula a la justicia ordinaria. Adicionalmente, dada la primacía del derecho internacional relativo a los derechos humanos (Carta Internacional de Derechos Humanos), tanto la justicia indígena como la ordinaria están obligadas a cumplirlo, pero cada vez que se aborda este tema en relación con la justicia indígena, adquiere su propia fuerza dramática, no siempre por buenas razones, que deben distinguirse de sus contrapartidas positivas. Comenzando con las razones negativas, podemos observar lo siguiente.

La cultura jurídica y política dominante, que traté de definir antes en términos generales, tiende a ver la justicia indígena siguiendo una hermenéutica de la sospecha. Como esta cultura es eurocéntrica y monocultural, ve la justicia indígena con desconfianza y como algo extraño, ya que le resulta difícil entender las premisas sobre las que se asienta. El pasado colonial del Estado moderno en el continente refuerza esta actitud: la justicia de un pueblo inferior no puede dejar de ser inferior. De ahí la recurrente referencia a los excesos o deficiencias de la justicia indígena. Además, atribuyen a cada uno de ellos una importancia que no se puede comparar con la atribuida a los excesos y deficiencias de la justicia ordinaria, a pesar de que sean ampliamente reconocidos y frecuentes. Esta actitud de sospecha en relación a la justicia indígena acaba sirviendo a los intereses de quienes quieren demonizarla para facilitar el aislamiento político de los pueblos indígenas y liquidar el proyecto constitucional.

Las razones positivas de la complejidad de la subordinación de la justicia indígena a la Constitución y la CIDH radican en que la justicia indígena se fundamenta en una cultura propia y un universo simbólico muy diferentes a los que presiden la Constitución y la CIDH. Por eso es muy probable que surjan conflictos junto a complejos problemas de interpretación. La experiencia de la jurisprudencia constitucional colombiana es un buen ejemplo de ello (Rodríguez Garavito, 2011).

Para resolver estos problemas con la plena atención que merecen y en cumplimiento del mandato constitucional, son necesarias tres condiciones principales. La primera se refiere a la composición de los tribunales constitucionales, la segunda tiene que ver con la interpretación de la propia Constitución y la tercera reduce la posibilidad de que se eviten cuestiones y problemas difíciles mediante el silencio y la omisión.

En cuanto a la *composición de los tribunales constitucionales*, lo ideal es que refleje el pluralismo judicial real que se supone que existe en el nivel infraconstitucional. En otras palabras, es importante que su composición acoja expertos de ambas justicias. En el caso de la justicia indígena, los me-

jores expertos serán, en principio, autoridades indígenas con experiencia en la administración de justicia. Ésta fue la solución que adoptó la primera versión de la Constitución boliviana, aunque no prevaleció. En caso de que esto no sea posible por razones políticas o de otro tipo, es fundamental que los miembros del Tribunal Constitucional cumplan el objetivo constitucional de construir, con el tiempo, una justicia intercultural basada en la ecología de los saberes judiciales. En el caso de Bolivia, es fundamental que las autoridades del Tribunal Constitucional Plurinacional, elegidas mediante un proceso inédito y complejo de votación popular, asuman la plurinacionalidad en la justicia y se comprometan a implementar activamente el mandato constitucional. En el caso de Ecuador, el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social (CPCCS) eligió al nuevo Tribunal Constitucional el 5 de febrero de 2019 tras un concurso documentado. El CPCCS es el quinto poder del Estado, encargado de nombrar varias autoridades estatales. El nuevo Tribunal Constitucional fue elegido de acuerdo con los principios de igualdad y participación de los pueblos y nacionalidades, y generó muchas expectativas en la opinión pública sobre la calidad e independencia de sus futuras sentencias.

La segunda condición se refiere a la *traducción intercultural*. Esta condición se relaciona con la anterior y establece que es necesario desarrollar mecanismos de traducción intercultural que faciliten la interpretación de la Constitución y la CIDH en términos interculturales. En otras palabras, los propios derechos fundamentales deben ser sometidos a una interpretación intercultural. Los valores encarnados en esos derechos deben ser respetados, pero las acciones concretas que los violan o respetan, al no ser éticamente neutrales, pueden ser objeto de interpretaciones contrarias de acuerdo con las normas culturales en las que se basan. Así puede suceder, por ejemplo, en el caso del azote con ortigas o los baños en agua fría, considerados como castigos físicos. ¿En qué contexto y en qué condiciones se pueden entender como tortura? ¿No existen otras sanciones que aplica la justicia ordinaria y que, desde el punto de vista de la justicia indígena, se consideran aún más violentas, como la prisión por muchos años?

Un tema muy controvertido es la igualdad entre hombres y mujeres que se defiende en la Constitución y la CIDH. ¿Las concepciones indígenas de complementariedad entre hombres y mujeres, *chacha-warmi*, contradicen el principio de igualdad o, por el contrario, lo implementan de un modo diferente pero igualmente válido? En este ámbito conviene distinguir dos cuestiones. La primera es la equivalencia problemática entre dos principios que se originan en culturas diferentes. ¿Son inconmensurables o es posible realizar una

traducción intercultural entre ellos y aceptar que, en principio, apuntan a dos caminos igualmente válidos para asegurar la paridad entre hombres y mujeres en todos los ámbitos de la vida pública y privada?

La otra cuestión se relaciona con la discrepancia entre lo que los principios proclaman en abstracto y las prácticas concretas que tienen lugar en su nombre. Este problema no es exclusivo de las culturas y comunidades indígenas. Por el contrario, es un problema universal. Actualmente, en Europa, el continente de la supuesta igualdad de género, los estudios sociológicos muestran que las mujeres todavía reciben en promedio entre el 75 y el 80 por ciento del salario de los hombres por el mismo trabajo; en otras palabras, igualdad en teoría, desigualdad en la práctica. Nuestros estudios (Santos y Rodríguez Exeni, 2012; Santos y Grijalva, 2012) también revelan que el concepto indígena de complementariedad, *chacha-warmi*, a menudo esconde la subordinación de las mujeres (Burman, 2011; Choque Aldana *et al.*, 2013). Esto es particularmente cierto en tres aspectos: participación política, violencia familiar y acceso a la tierra.

Esto sugiere que el enfoque más correcto es promover la traducción intercultural entre, por un lado, los conceptos de igualdad de género propios del feminismo eurocéntrico y, por otro, las formas de complementariedad inherentes a la cosmovisión indígena, para ver qué prácticas los promueven y cuáles los violan. Esto es lo que sugieren incluso muchos de los involucrados en las luchas de las mujeres indígenas. Si, por un lado, se mantienen alejadas del feminismo eurocéntrico (por ejemplo, su renuencia a argumentar que su lucha es contra los hombres), por otro, luchan por los derechos de las mujeres y la igualdad de género dentro de sus comunidades, sin abandonar su propia cultura, sin abandonar sus cosmovisiones (Espinosa Miñoso *et al.*, 2014).

Así pues, las culturas deben ser vistas como dinámicas, generadoras de conflictos que sirven para transformarlas. Ésta es la riqueza de todas las culturas indígenas y no indígenas. Por eso, en este caso, hay formas particularmente interesantes de híbridos culturales en los que hay elementos de un feminismo eurocéntrico que luego son tratados de manera muy diferente dentro de la cosmovisión indígena. Por esta razón, en esos países se considera a menudo a las mujeres como agentes de la interlegalidad.

Otro posible ejemplo de traducción intercultural es el concepto de “juicio justo”. Desde una perspectiva intercultural, hay que admitir que cada sistema de justicia tiene diferentes formas —sus propias formas— de asegurar el valor constitucional del juicio justo. Para dar un ejemplo entre muchos, la Corte Constitucional de Colombia dictaminó que el concepto de “juicio justo”

debe entenderse interculturalmente.²⁴ Por ejemplo, la ausencia de un abogado que represente a una de las partes puede no ser una violación del proceso de juicio justo si esa parte está acompañada por familiares o amigos cercanos, es decir, por personas que, actuando como abogado, apoyan, ayudan y hablan en su nombre.

Como tal, se necesitan formas de traducción intercultural para definir qué es la tortura, qué es la igualdad de género y cuál es el concepto de un juicio justo. Claramente hay excesos que se reconocen comúnmente. La cuestión es que ambas justicias, la ordinaria o estatal y la indígena, tienen sus propios medios para prevenir tales excesos. Las mismas autoridades originarias son conscientes de que los excesos desacreditan la justicia y debilitan a las comunidades y sus autoridades.

La tercera condición es *evitar que la omisión y el silencio se conviertan en una forma insidiosa de resolución de conflictos constitucionales*. Esta condición fue puesta en peligro por el Tribunal Constitucional de Ecuador en relación con el caso *La Cocha 2* de 2010, cuando los presuntos autores de la muerte del joven Marcus Olivo fueron sancionados tanto por la justicia indígena como por la ordinaria. Al cabo de cuatro años, el Tribunal Constitucional cerró el caso.²⁵ Su resolución sienta un precedente importante para los casos relacionados con la justicia indígena (Guamán Anilema, 2015). Los jueces afirmaron que no hubo doble sentencia en este caso. Los asesinos de Marco Olivo fueron sancionados por su comunidad indígena mediante azotes y baños de agua fría, pero la fiscalía y los jueces también los sancionaron de acuerdo con la ley ordinaria; en segundo lugar, el tribunal dictaminó que, a partir de aquel momento, los delitos contra la vida serían ser juzgados únicamente por la justicia ordinaria y no por la indígena, independientemente de que el hecho hubiera ocurrido en una comunidad indígena o de que la víctima o el perpetrador fuera indígena. Un tercer punto planteado fue la regulación de los medios de comunicación cuando se trata de hechos relacionados con la justicia indígena. Según Patricio Pazmiño, ex presidente del Tribunal Constitucional,

es obligación de todos los medios públicos, privados o comunitarios dar a conocer los casos de justicia indígena, obtener autorización previa de las auto-

²⁴ Véase, por ejemplo, la resolución C-054-13, consultada en mayo de 2019, en [<http://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2013/C-054-13.htm>].

²⁵ La sentencia fue publicada el 30 de julio de 2014 (Tribunal Constitucional del Ecuador, Sentencia n.º 113-14-SEP-CC, Caso No. 0731-10-EP).

ridades indígenas involucradas y comunicar los hechos asegurando su veracidad y contextualización, informando plenamente sobre los procesos de resolución de conflictos internos y no sólo las sentencias.

El Tribunal Constitucional ordenó al Ministerio de Justicia y al Consejo de la Judicatura velar por la amplia difusión de esta resolución, siendo particularmente relevante que el conflicto que subyace a este caso no es muy diferente de otros casos del pasado, entre ellos *La Cocha 1* en 2002, que, sin embargo, se resolvieron sin mayores problemas y con el fortalecimiento de las comunidades y el respeto de los derechos de las comunidades.

Lo peculiar del caso *La Cocha 2* es que se presentó como pretexto para un intenso enfrentamiento político entre el gobierno y las comunidades indígenas, y sirvió para profundizar la división dentro de estas últimas. La demora en la decisión del Tribunal Constitucional generó una situación extraña y sumamente inquietante. Al final no fueron la comunidad ni la justicia indígena las que quedaron desacreditadas, sino la justicia ordinaria y el propio Tribunal Constitucional.

Se requiere articular una situación de beneficio mutuo entre la justicia ordinaria y la indígena. El caso *La Cocha 2* muestra que las decisiones judiciales deben ser adecuadas y ejecutadas en un plazo razonable, pero, más específicamente, que también deben ser decisiones que respeten y fortalezcan tanto la justicia estatal como la indígena. Este “empate catastrófico” de ambas justicias —término utilizado por el vicepresidente boliviano Álvaro García Linera (2008) en referencia al contexto político general— podría conducir a un deterioro perverso de los mecanismos de coordinación ya practicados entre magistrados como los de las comunidades de La Cocha, donde, a nivel de base, ha habido hasta ahora un diálogo muy rico y una coordinación generalizada entre la justicia indígena y la justicia ordinaria que involucra a las autoridades policiales y los funcionarios de la justicia ordinaria.

La defensa de la justicia indígena mediante el derecho internacional

Es cierto que, en el marco constitucional aquí analizado, la justicia indígena debe reconocer la primacía de la CIDH, algo que hay que defender en la medida en que este ámbito normativo se interpreta en términos interculturales y no sólo en términos de la filosofía liberal de la que proviene. La CIDH contiene en sí misma estándares que protegen la justicia indígena, como el

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989) y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007). Este derecho internacional ha ido configurando, para bien o para mal, las actividades de las instituciones de los diferentes sistemas regionales de derechos humanos. Éste es el caso del sistema interamericano de derechos humanos y sus dos principales instituciones, la Convención Americana sobre Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Especialmente durante la última década, la Convención y la Corte han tomado importantes decisiones a favor del reconocimiento de posiciones indígenas sobre el principio de autodeterminación, que tienen un efecto directo en la justicia indígena como componente esencial de la autonomía interna de los pueblos indígenas y el control de sus territorios. El 27 de junio de 2012, el tribunal emitió un fallo sobre una disputa que se había prolongado durante una década y media entre el pueblo kichwa sarayaku y el gobierno ecuatoriano (*Pueblo Indígena Kichwade Sarayaku versus Ecuador*).²⁶ Esa sentencia destaca por el análisis detallado de los hechos y por el atento tratamiento legal del marco regulador que pudo servir de base para la resolución de la controversia. Condenó al Estado ecuatoriano por no haber salvaguardado los derechos del pueblo sarayaku, en concreto el derecho a la consulta.

Esta sentencia fue celebrada como una victoria por el pueblo sarayaku. En el contexto sociopolítico en el que surge, es una sentencia verdaderamente significativa; pero el fallo del tribunal no llega a reconocer plenamente el derecho indígena a la autodeterminación. Las limitaciones están arraigadas en muchas otras áreas de controversia dentro de la jurisdicción internacional sobre los pueblos indígenas: el reconocimiento del principio de autonomía interna de los pueblos indígenas como un principio del que emanan todos los demás; el impacto de la plurinacionalidad en la comprensión y extensión del principio de autonomía; el momento, la naturaleza, el proceso y los objetivos de la consulta (¿consulta o aquiescencia?); el subsuelo (es decir, los recursos naturales) como parte intrínseca de los territorios; la posible contradicción entre la relacionalidad que preside las cosmovisiones indígenas y la explotación de recursos con fines comerciales; la identificación de transgresores (¿restringida al Estado o incluye a las empresas multinacionales?); los criterios para una distribución equitativa de los beneficios; etcétera.

²⁶ El texto de la resolución está disponible en: [http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf].

Conclusión

La investigación realizada en torno a la justicia indígena en Bolivia y Ecuador (Santos y Rodríguez Exeni, 2012; Santos y Grijalva, 2012) muestra que el estudio de las relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria o estatal no es un estudio entre lo tradicional y lo moderno, sino entre dos modernidades rivales, una indigenocéntrica y otra eurocéntrica. Ambas son dinámicas y cada una tiene sus propias reglas para adaptarse a lo nuevo y responder a las amenazas, en definitiva, para reinventarse.

También muestra que el colonialismo y el patriarcado coexisten con el capitalismo y se alimentan mutuamente. Como consecuencia, no todas las personas son libres e iguales, ni siquiera en abstracto. Los sometidos a la dominación colonial o patriarcal son considerados ontológicamente inferiores por razones de raza o género, y, por lo tanto, no son plenamente humanos. Existe, por tanto, una línea abismal que separa a los considerados libres e iguales de los que son considerados inferiores por razones ontológicas. Esto es tan cierto hoy como lo fue durante el largo periodo del colonialismo histórico.

A pesar del intenso debate constitucional que dio forma al panorama socio-judicial de Ecuador y Bolivia a principios del siglo XXI, las nuevas constituciones no subvirtieron radicalmente el proyecto político y jurídico dominante. Cierto es que esas nuevas constituciones hicieron un gran esfuerzo para incorporar demandas previamente ignoradas e integrar grupos sociales que durante siglos habían sido desatendidos. Sin embargo, si bien estos proyectos constitucionales siguieron proclamando su carácter democrático e inclusivo en el apartado de derechos, muchas de las reivindicaciones de los movimientos indígenas, relativas a una refundación efectiva del Estado para acomodar los distintos campos sociojurídicos, no fueron tenidas en cuenta. De hecho, la estructura estatal mantuvo las características jerárquicas, de arriba abajo, relativas a la organización del poder (Gargarella, 2013: 200). La línea abismal puede haberse dislocado como consecuencia del periodo político más reciente —expandiendo la zona de socialidad metropolitana y contrayendo la zona de socialidad colonial—, pero no ha sido reemplazada.

La vía hacia la democratización de la democracia (Santos y Mendes, 2017) se basa en la idea de que la justicia social no se puede lograr sin justicia cognitiva. Como he dicho en otro lugar, tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos degrada, y tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos distorsiona. De ahí la necesidad de una igualdad que reconozca las diferencias, y una diferencia que no produzca, reproduzca ni alimente desigualdades (Santos, 2008: 316). Un constitucionalismo igualitario intercultu-

ral debe impugnar, por tanto, las injusticias cognitivas, económicas, sociales y políticas que están en el centro del Estado-nación moderno y su marco de referencia, la Constitución, aspecto clave para promover un modelo institucional diferente, dirigido a reconocer sistemas de justicia diferenciados y sistemas semiautónomos, un sistema jurídico plural que integre distintas instituciones y proyectos normativos de manera más fluida e interconectada.

Si se quiere cumplir el mandato constitucional de coordinación de justicias en un Estado plurinacional, se debe transitar con lentitud un camino que se aleje de las dualidades de los saberes judiciales y se acerque a sus ecologías. En términos políticos será un camino muy difícil, con mucho sufrimiento humano, mucha lucha política, mucha incompreensión y mucha polarización. Bien puede ser una utopía, pero es una utopía realista. El proyecto constitucional avanzará en la medida en que las dualidades actuales en conflicto —saberes, temporalidades, identidades reconocidas, escalas y productividades duales— se conviertan en ecologías, sistemas de convivencia entre distintas concepciones de la cultura, la justicia, el poder y la economía.

En pocas palabras, las ecologías de saberes jurídicos y la interlegalidad que surgen de las recientes experiencias políticas y legales en Bolivia y Ecuador sugerirían los siguientes indicadores como guía para el tránsito:

1. La especificidad de la justicia indígena consiste en que los pueblos indígenas no son sólo personas que tienen derechos consagrados en el derecho común, sino que son comunidades que tienen sus propias leyes.
2. Al tomar en serio la justicia indígena, también se toma en serio el proyecto de transformación pluralista, descolonizadora y democratizadora de la sociedad y el Estado.
3. El tratamiento que se da a la justicia indígena no es una cuestión de pericia jurídica, aunque tiene una fuerte dimensión técnica. Se trata sobre todo de una cuestión política.
4. En los dos países estudiados, el futuro de la justicia ordinaria está indisolublemente ligado al futuro de la justicia indígena y viceversa.
5. Una sana igualdad entre las dos justicias implica, al menos temporalmente, una discriminación positiva en favor de la justicia indígena.
6. La unidad plurijudicial y plurinacional del Estado está garantizada por la subordinación de ambas justicias, y no sólo de la indígena, a la Constitución y al derecho internacional relativo a los derechos humanos (CIDH).
7. La articulación entre los dos sistemas de justicia debe realizarse según la lógica de la ecología de los saberes judiciales y no según la lógica de la dualidad de los saberes judiciales.

Referencias bibliográficas

- ACOSTA, Alberto, y MARTÍNEZ, Esperanza (eds.) (2009), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala.
- ALBÓ, Xavier (2002), “Bolivia: from Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies”, en Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 74-102.
- ALBÓ, Xavier, y BARRIOS, Franz (2006), *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*, La Paz, PNUD.
- ALMARAZ, Alejandro (2015), “Luchas políticas y legales por la tierra en Bolivia: las luchas indígenas y campesinas en los dos ciclos de la Reforma Agraria», en Fundación Tierra (ed.), *Recientes Transformaciones Agrarias en Bolivia*, La Paz, Fundación Tierra, pp. 49-54. Disponible en: [http://www.ftierra.org/index.php?option=com_mtree&task=att_download&link_id=141&cf_id=77].
- ARICÓ, José (2017), *Dilemas del marxismo en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.
- ASSIES, Willem (2006), “La ‘Media Luna’ sobre Bolivia: nación, región, etnia y clase social», *América Latina Hoy* 43, pp. 87-105. Disponible en: [<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/147862>].
- ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro (2011), *El Neoconstitucionalismo Transformador. El Estado y el Derecho en la Constitución de 2008*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.
- (2012), “¿Debe aprender el Derecho Penal Estatal de la Justicia Indígena?”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva (eds.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, pp. 279-304. Disponible en: [<https://www.rosalux.org.ec/producto/justicia-indigena-plurinacionalidad-e-interculturalidad-en-ecuador>], consultado en mayo de 2018.
- AYALA MORA, Enrique, et al. (eds.) (1992), *Pueblos Indios, Estado y Derecho*, Quito, Corporación Editora Nacional.
- BARRERA, Anna (2011), “Turning Legal Pluralism into State-Sanctioned Law: Assessing the Implications of the New Constitutions and Laws in Bolivia and Ecuador”, *GIGA Working Papers* No. 176. DOI: <https://doi.org/10.2139/ssrn.1920297>
- BAUTISTA, Rafael (2010), “¿Qué significa el Estado Plurinacional?”, en Gonzalo Gosálvez y Jorge Dulon (eds.), *Descolonización en Bolivia: cuatro ejes para comprender el cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, pp. 169-206.

- BAZURCO OSORIO, Martín, y EXENI RODRÍGUEZ, José Luis (2012), “Bolivia: Justicia Indígena en tiempos de plurinacionalidad”, en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez (eds.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala, pp. 49-144. Disponible en: [<https://www.rosalux.org.ec/producto/justicia-indigena-plurinacionalidad-e-interculturalidad-en-ecuador>], consultado en mayo de 2018.
- BECKER, Marc 20(11), “Correa, Indigenous Movements, and the Writing of a New Constitution in Ecuador”, *Latin American Perspectives* 38, 1, pp. 47-62. Doi: [10.2307/29779306].
- BELINDA FONTANA, Lorenza (2014), “Indigenous Peoples vs Peasant Unions: Land Conflicts and Rural Movements in Plurinacional Bolivia”, *Journal of Peasant Studies* 41, 3, pp. 297-319. Doi: [<https://doi.org/10.1080/03066150.2014.906404>].
- BENGOA, José (2007), *La Emergencia Indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- BENTON, Laura (2005), *Law and Colonial Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BHANDAR, Brenna (2018), *Colonial Lives of Property. Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press.
- BONILLA MALDONADO, Daniel (ed.) (2013), *Constitutionalism of the Global South: The Activist Tribunals of India, South Africa, and Colombia*, Cambridge, Cambridge University Press. Doi: [10.1017/CBO9781139567114].
- BURMAN, Anders (2011), “Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia”, *Journal of Latin American Studies* 43, 1, pp. 65-91. Doi: [<https://doi.org/10.1017/S0022216X10001793>].
- CENTELLAS, Miguel (2016), “The Santa Cruz *Autonomía* Movement in Bolivia: A Case of Non-indigenous Ethnic Popular Mobilization?”, *Ethnopolitics* 15, 2, pp. 245-264. Doi: [<https://doi.org/10.1080/17449057.2015.1018710>].
- CEVALLOS VIVAR, Fabián A. (2019), *Travesías dentro y fuera del Estado. Contribuciones de las Waorani del Yasuní frente al desarrollismo neo-extractivo en Ecuador*, tesis doctoral presentada en la Universidad de Coimbra, Doctoral program in Postcolonialisms and Global Citizenship.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- CHOQUE ALDANA, Marlene, TORRES GARCÍA, Isabel, y GOYES QUELAL, Solanda (2013), *La apuesta por la paridad: democratizando el sistema político en América Latina. Los casos de Ecuador, Bolivia y Costa Rica*, Estocolmo, International IDEA.

- CHUQUIMIA ESCOBAR, René Guery (2012), “Historia, colonia y derecho de los pueblos indígenas”, en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez (eds.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, pp. 151-200. Disponible en: [<https://www.rosalux.org.ec/producto/justicia-indigena-plurinacionalidad-e-interculturalidad-en-ecuador>], consultado en mayo de 2018.
- CLAVERO, Bartolomé (2016), *Constitucionalismo colonial. Oeconomía de Europa, Constitución de Cádiz y más acá*, Madrid, UAM Ediciones. Doi: [<https://doi.org/10.15366/const.colonial2016>].
- CONAIE – CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (1989), *Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo*, Quito, Ediciones Tincui/Abya Yala.
- DANGL, Benjamin (2010), *Dancing with Dynamite: States and Social Movements in Latin America*, Edimburgo, AK Press.
- (2019), *The Five Hundred Year Rebellion: Indigenous Movements and the Decolonization of History in Bolivia*, Edimburgo, AK Press.
- DÁVALOS, Pablo (2005) (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO.
- EICHLER, Jessika (2019), “Neo-extractivist Controversies in Bolivia: Indigenous perspectives on global norms”, *International Journal of Law in Context* 15, 1, pp. 88-102. Doi: [<https://doi.org/10.1017/S1744552318000150>].
- ENCALADA, Karla (2012), “Racismo en la Justicia Ordinaria”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva (eds.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, pp. 185-205. Disponible en: [<https://www.rosalux.org.ec/producto/justicia-indigena-plurinacionalidad-e-interculturalidad-en-ecuador>], consultado en mayo de 2018.
- (2016), *Rusticidad, indígenas en la cárcel y racismo legal. Una etnografía del Sistema de Justicia Estatal y las élites en Riobamba, Ecuador*, Buenos Aires, Antropofagia.
- ESCOBAR, Arturo (2016), “Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur”, *aibr. Revista de Antropología Iberoamericana* 11, 1, pp. 11-32. Doi: [<https://doi.org/10.11156/aibr.110102>].
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys, GÓMEZ CORREAL, Diana, y OCHOA MUÑOZ, Karina (eds.) (2014), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca. Disponible en: [<http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/>]

con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\$FILE/Tejendo.pdf].

- EXENI RODRÍGUEZ, José Luis (2017), “A Longa Caminhada das Autonomias Indígenas na Bolívia: Demodiversidade plurinacional em exercício”, en Boaventura de Sousa Santos y José Manuel Mendes (eds.), *Demodiversidade: Imaginar Novas Possibilidades Democráticas*, Lisboa, Edições 70, pp. 545-570 [ed. cast.: “La larga marcha de las autonomías indígenas en Bolivia: demodiversidad plurinacional en ejercicio”, en Boaventura de Sousa Santos y José Manuel Mendes (eds.), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, México, Akal, 2017].
- FITZPATRICK, Peter (1992), *The Mythology of Modern Law*, Londres, Routledge.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2008), “Empate Catastrófico y Punto de Bifurcación”, *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 1, 1, pp. 23-33. Disponible en: [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE>].
- GARGARELLA, Roberto (2013), *Constitutionalism, 1810-2010. The Engine Room of the Constitution*, Oxford, Oxford University Press.
- GARGARELLA, Roberto, y COURTIS, Christian (2009), *El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: promesas e interrogantes*, Santiago de Chile, CEPAL.
- GODOY, Scarlett O’Phelan (2012), *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783*, Lima, Institut français d’études andines/Instituto de Estudios Peruanos.
- GONZÁLEZ, Miguel, BURGUETE CAL y MAYOR, Araceli, y ORTIZ-T., Pablo (eds.) (2003), *La Autonomía a Debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, FLACSO/GTX/IWGIA/CIESAS/UNICH. Disponible en: [https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=122516&tab=opac].
- GOTKOWITZ, Laura (2012), *La Revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia, 1880-1952*, La Paz, Plural.
- GRIJALVA, Agustín (2012), *Constitucionalismo en Ecuador*, Quito, Corte Constitucional del Ecuador.
- GUAMÁN ANILEMA, María Nelly (2015), *Caso La Cocha II análisis de la problemática de la justicia indígena y justicia ordinaria en el contexto ecuatoriano, a partir de la sentencia de La Corte Constitucional en la que establece límites a la justicia ancestral*, tesis doctoral, Universidad San Francisco de Quito, Colegio de Jurisprudencia.
- GUDYNAS, Eduardo (2011), “Buen Vivir: Today’s tomorrow”, *Development* 54, 4, 441-447. Doi: [<https://doi.org/10.1057/dev.2011.86>].
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aída (2002), “Indigenous Law and Identity Politics in Mexico: Indigenous Men’s and Women’s Struggles for a Multicul-

- tural Nation”, *Political and Legal Anthropology Review*, *polar* 25, 1, pp. 90-109. Doi: [<https://doi.org/10.1525/pol.2002.25.1.90>].
- HUMAN RIGHTS WATCH (2018), *Amazonians on Trial. Judicial Harassment of Indigenous Leaders and Environmentalists in Ecuador*. Disponible en: [https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/ecuador0318_web.pdf], consultado en mayo de 2019.
- ILO – INTERNATIONAL LABOUR ORGANISATION (1989), *Convention concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*, Ginebra, ILO. Disponible en: [https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169], consultado en mayo de 2018.
- JACKSON, Jean E., y WARREN, Kay B. (2005), “Indigenous Movements in Latin America, 1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions”, *Annual Review of Anthropology* 34, pp. 549-573. Doi: [<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>].
- KEAL, Paul (2003), *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KENNEMORE, Amy, PACHAGUAYA YURJA, Pedro Celestino, SALAZAR Nieves, Cynthia Berenice, ALMEIDA, Marina Correa, MARCANI Yapura, Juan Carlos, y TELÉSFORO, João (2017), “El derecho de acceso a la Justicia a partir de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009: el pluralismo jurídico como nuevo escenario”, en Juan José Martínez Layuno (ed.), *Derecho de Acceso a la justicia: Aportes para la construcción de un acervo latinoamericano*, Santiago de Chile, CEJA – Centro de Estudios de Justicia de las Américas, pp. 403-448. Disponible en: [<http://biblioteca.cejamericas.org/handle/2015/5551>], consultado en junio de 2019.
- KOENIG, Kevin (2017), “Indigenous Mobilization Results in Steps to End Criminalization in Ecuador”, *Amazonwatch*, 31 de mayo de 2017. Disponible en: [<https://amazonwatch.org/news/2017/0531-indigenous-mobilization-results-in-steps-to-end-criminalization-in-ecuador>], consultado en mayo de 2019.
- LISS, Sheldon B. (1984), *Marxist Thought in Latin America*, Berkeley, Cal., University of California Press.
- LLASAG FERNÁNDEZ, Raúl (2012), “Justicia Indígena ¿Delito o Construcción de la Plurinacionalidad? La Cocha”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva (eds.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, pp. 321-372. Disponible en: [<https://www.rosalux.org.ec/producto/justicia-indi>

- gena-plurinacionalidad-e-interculturalidad-en-ecuador], consultado en mayo de 2018.
- (2014) “Constitucionalismo Plurinacional e Intercultural de Transición: Ecuador y Bolivia”, *Revista Meritum de Direito da Universidade fumec* 9, 1, pp. 295-319. Disponible en: [<http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/view/2498>].
- (2018), *Constitucionalismo Plurinacional desde los Sumak Kawsay y sus Saberes. Plurinacionalidad desde abajo y plurinacionalidad desde arriba*, Quito, Huaponi Ediciones/INIGED.
- LUHMANN, Niklas (1995), *Social Systems*, Stanford, Cal., Stanford University Press.
- MARIATÉGUI, José (2008 [1928]), *Sete Ensaio de Interpretação da Realidade Peruana*, São Paulo, Expressão Popular y CLACSO. Disponible en castellano en: [https://es.wikisource.org/wiki/7_ensayos_de_interpretación_de_la_realidad_peruana].
- MAYBURY-LEWIS, David (2002), “Conclusion”, en David Maybury-Lewis (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 347-361.
- NOLTE, Detlef, y SCHILLING-VACAFLOR, Almut (ed.) (2012), *New Constitutionalism in Latin America: Promises and Practices*, Burlington, VT, Ashgate.
- ORIAS ARREDONDO, Ramiro (2015), *Reforma Judicial en Bolivia. Elementos para el diagnóstico y desafíos*, La Paz, Friedrich Ebert Stiftung-Bolivia. Disponible en: [<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/11647.pdf>].
- PALLARES, Amalia (2002), *From Peasant Struggles to Indian Resistance: The Ecuadorian Andes in the late Twentieth Century*, Norman, Okl., University of Oklahoma Press.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter, y BETANCOUR, Milson (2013), *Encrucijada Latinoamericana en Bolivia: el conflicto del tipnis y sus implicaciones civilizatorias*, La Paz, Autodeterminación.
- POSTERO, Nancy (2017), *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*, Oakland, Cal., California University Press.
- PREMO, Bianca (2017), *The Enlightenment on Trial. Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*, Nueva York, Oxford University Press.
- RAMÍREZ-CENDRERO, Juan M., GARCÍA, Santiago, y SANTILLÁN, Alejandro (2017), “Sumak kawsay in Ecuador: The Role of Communitarian Economy and the Experience of the Rural Communities in Sarayaku (Ecuadorian Amazonia)”, *Journal of Rural Studies* 53, pp. 111-121. Doi: [<https://doi.org/10.1016/j.rurstud.2017.05.018>].

- RAMÍREZ GALLEGOS, René (2014), *La Vida (Buena) como riqueza de los pueblos: hacia una sociología política del tiempo*, Madrid, Viejo Topo.
- REINAGA, Fausto (2013), *La Revolución India*, La Paz, WA-GUI.
- RESTREPO BOTERO, Darío I., y PEÑA GALEANO, Camilo Andrés (2017), “Territories in Dispute: Tensions between ‘Extractivism’, Ethnic Rights, Local Governments and the Environment in Bolivia, Colombia, Ecuador and Peru”, en Gilles Carbonnier, Humberto Campodónico y Sergio Tezanos Vázquez (eds.), *Alternative Pathways to Sustainable Development: Lessons from Latin America*, Leiden, Brill, pp. 269-290. Doi: [https://doi.org/10.1163/9789004351677_013].
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1987), *Oppressed but not Defeated: Peasant Struggles among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900-1980*, Ginebra, United Nations Research Institute for Social Development.
- RODRÍGUEZ GARAVITO, César (ed.) (2011), *El Derecho en América Latina, un mapa para el pensamiento jurídico del siglo xxi*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge.
- (2002), *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation*, Londres, Butterworths.
- (2006), “The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique”, *Law & Society Review* 40, 1, pp. 39-76. Doi: [https://doi.org/10.1111/j.1540-5893.2006.00258.x].
- (2007), *Para uma Revolução Democrática da Justiça*, São Paulo, Cortez.
- (2008), *A Gramática do Tempo: para uma Nova Cultura Política*, São Paulo, Cortez.
- (2009a), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho*, Madrid, Trotta.
- (2009b), *Una epistemología del Sur*, México, SigloXXI.
- (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*, La Paz, Plural Editores.
- (2014a), *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Boulder, Col., Paradigm [ed. cast.: *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, trad. Roc Filella, Madrid, Morata, 2019].
- (2014b), *A Justiça Popular em Cabo Verde*, Coimbra, Almedina.
- (2015), *O Direito dos Oprimidos*, Coimbra, Almedina.
- (2018), *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press [ed. cast.: *El fin del imperio cognitivo La afirmación de las Epistemologías del Sur*, trad. Àlex Tarradellas, Madrid, Trotta, 2019].

- SANTOS, Boaventura de Sousa, y EXENI RODRÍGUEZ, José Luis (eds.) (2012), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala. Disponible en: [<https://www.rosalux.org.ec/producto/justicia-indigena-plurinacionalidad-e-interculturalidad-en-bolivia>].
- SANTOS, Boaventura de Sousa, y GOMES, Conceição (1998), *Macau: O Pequeníssimo Dragão*, Oporto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, y GRIJALVA, Agustín (eds.) (2012), *Justicia indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Ecuador*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala. Disponible en: [<https://www.rosalux.org.ec/producto/justicia-indigena-plurinacionalidad-e-interculturalidad-en-ecuador>].
- SANTOS, Boaventura de Sousa, y MENDES, José Manuel (eds.) (2017), *Demodiversidade: Imaginar Novas Possibilidades Democráticas*. Lisboa: Edições 70 [ed. cast.: *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, México, Akal, 2017].
- SANTOS, Boaventura de Sousa, y TRINDADE, João Carlos (eds.) (2003), *Conflicto e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, Oporto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, y VAN DÚNEN, José Octávio Serra (eds.) (2012), *Sociedade e Estado em Construção: Desafios do Direito e da Democracia em Angola*, Coimbra, Almedina.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, y VILLEGAS, Mauricio García (2001), *El caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes-Siglo del Hombre.
- SELVERSTON-SCHER, Melina (2001), *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*, Coral Gables, Flor., North-South Center Press.
- THOMAS, Marc Simon (2017), *The Challenge of Legal Pluralism: Local Dispute Settlement and the Indian-State Relationship in Ecuador*, Abingdon, Oxon, Routledge.
- TICONA, Esteban (2000), *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996*, La Paz, Universidad de la Cordillera/AGRUCO.
- TWINING, William (2012), "Legal Pluralism 101", en Brian Z. Tamanaha, Carol Sage y Michael Woolcock (eds.), *Legal Pluralism and Development: Scholars and Practitioners in Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 112-128.
- TZUL TZUL, Gladys (2018), *Gobierno Comunal Indígena y Estado Guatemalteco: algunas claves críticas para comprender su tensa relación*, Ciudad de Guatemala, Instituto Amaq'/Ediciones Bizarrras.