



Mapas de debate

# JUSTICIA, DEMOCRACIA Y ECONOMÍA COMUNITARIAS

Mapas de debate - Volumen 3

Marcos García-Tornel Calderón  
Pedro Pachaguayá Yujra  
Nico Tassi  
María Elena Canedo



“Mapas de debate”  
Volumen 3

JUSTICIA, DEMOCRACIA  
Y ECONOMÍA COMUNITARIAS

Marcos García-Tornel Calderón  
Pedro Pachaguaya Yujra  
Nico Tassi  
María Elena Canedo



Vicepresidencia del Estado  
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional  
**BOLIVIA**



*Al servicio  
de las personas  
y las naciones*

---

García-Tornel Calderón, Marcos ; Pachaguaya Yujra, Pedro ; Tassi, Nico ; Canedo, María Elena

Justicia, democracia y economía comunitarias ; prólogo de Farit Rojas Tudela – La Paz : Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2019.

262 p. ; 21x14 cm – (Mapas de debate, volumen 3).

ISBN 978-99974-77-94-1 (versión impresa)

ISBN 978-99974-77-95-8 (versión digital)

1. Bolivia – Pluralismo jurídico 2. Bolivia – Sistemas políticos indígenas comunitarios 3. Bolivia – Economías no hegemónicas I. Rojas Tudela, Farit, prolog. II. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, ed. III. Título.

---

Director general del CIS: Eduardo Paz Gonzales

Coordinación académica: Farit Rojas Tudela

Edición académica: Bianca De Marchi Moyano

Gestión editorial, revisión de estilo y de pruebas: Claudia Dorado Sánchez

Edición y cotejo de pruebas: Álvaro Cuéllar Vargas

Mapa de portada: Jacques Callot (1631), "The Siege of the Citadel of Saint Martin on the Isle de Re" (fragmento), David Rumsey Historical Map Collection

Diseño y diagramación: Gabriel Sánchez Castro

Gestión de registros editoriales: Ernesto Flores Ayala y Abigail Carrasco

Gestión administrativa: Betty Márquez Lecoña

Derechos de la presente edición: noviembre de 2019

© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia,

Centro de Investigaciones Sociales (CIS)

Calle Ayacucho esq. Mercado N° 308

La Paz - Bolivia

+591 (2) 2142000

Casilla N° 7056, Correo Central, La Paz

www.cis.gob.bo

ISBN: 978-99974-77-94-1 (versión impresa)

D.L.: 4-1-452-19 P.O

Primera edición

Impreso en Bolivia

500 ejemplares (distribución gratuita)

Las opiniones expresadas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no necesariamente representan la postura de las instituciones que han contribuido a su financiamiento, producción o difusión.

El presente documento ha sido publicado gracias al apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en Bolivia y el financiamiento de la Embajada de Suecia.

Este libro se publica bajo licencia de Creative Commons:

Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

Esta licencia permite a otros crear y distribuir obras derivadas a partir de la presente obra de modo no comercial, siempre y cuando se atribuya la autoría y fuente de manera adecuada, y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones.



# Índice

|  |    |
|--|----|
| Presentación   | 9  |
| Prólogo  | 11 |
| <i>Farit Rojas Tudela</i>  |    |
| 1. Justicia comunitaria  | 13 |
| <i>Marcos García-Tornel Calderón</i>   |    |
| Introducción   | 13 |
| 1.1. Debatir la denominación   | 16 |
| 1.1.1. Derecho consuetudinario   | 18 |
| 1.1.2. Justicia comunitaria  | 19 |
| 1.1.3. Jurisdicción / Justicia indígena  | 21 |
| 1.2. Temporalidad del debate   | 22 |
| 1.3. Textos emblemáticos anteriores al proceso constituyente                             | 28 |
| 1.3.1. “Colección Justicia Comunitaria”, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos       | 28 |
| 1.3.2. <i>La Ley del Ayllu</i>   | 36 |
| 1.3.3. <i>Compilación Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia</i>     | 38 |
| 1.3.4. Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia     | 39 |
| 1.4. Textos emblemáticos durante el proceso constituyente (2006-2009)                    | 42 |
| 1.4.1. Cartillas del Defensor del Pueblo   | 42 |
| 1.4.2. <i>¿Dos racionalidades y una lógica jurídica?</i>                                 | 43 |
| 1.4.3. Colección “Detrás del cristal con que se mira”                                    | 44 |
| 1.4.4. <i>Estudio sociojurídico: práctica del derecho indígena originario en Bolivia</i> | 46 |
| 1.5. Textos emblemáticos publicados después del proceso constituyente (2009)             | 48 |
| 1.5.1. <i>Pensar este tiempo: pluralismo jurídico</i>                                    | 48 |
| 1.5.2. <i>Sistemas jurídicos indígena originario campesinos en Bolivia</i>               | 50 |

|        |  |     |
|--------|--|-----|
| 1.5.3. | Compilación <i>Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia</i>                                     | 51  |
| 1.5.4. | <i>Mapa jurídico indígena y tipologías jurisdiccionales</i>  | 52  |
| 1.6.   | Dimensiones del debate   | 54  |
| 1.6.1. | Dimensión antropológica y etnográfica del debate (descriptivo)   | 55  |
| 1.6.2. | Dimensión jurídica del debate (normativo)  | 58  |
| 1.6.3. | Dimensión epistemológica del debate (teórico)  | 60  |
|        | Conclusión   | 61  |
|        | Bibliografía citada y no consignada en el apéndice bibliográfico   | 63  |
|        | Apéndice bibliográfico   | 65  |
| 2.     | Democracia comunitaria   | 93  |
|        | <i>Pedro Pachaguay Yujra</i>   |     |
|        | Introducción   | 93  |
| 2.1.   | Estudios pioneros sobre sistemas políticos   | 99  |
| 2.1.1. | El <i>ayllu</i> y su estructura en los estudios sobre sistemas políticos   | 99  |
| 2.1.2. | Instituciones políticas en las comunidades andinas: la asamblea ( <i>ulaka</i> ) y las responsabilidades ( <i>thakhi</i> ) | 101 |
| 2.1.3. | Acceso al poder en pareja ( <i>chacha-warmi</i> ), en rotación ( <i>muyu</i> ), en religiosidad y ritualidad               | 103 |
| 2.1.4. | El contrapunto de la etnohistoria  | 106 |
| 2.1.5. | Reconstitución y reconocimiento  | 109 |
| 2.2.   | La política en los movimientos y en las organizaciones sociales  | 114 |
| 2.2.1. | Formas de gobierno en los movimientos sociales   | 114 |
| 2.2.2. | Formas de gobierno comunal en las ciudades   | 117 |
| 2.3.   | De los sistemas políticos a la democracia comunitaria  | 120 |
| 2.3.1. | La democracia étnica y la democracia del <i>ayllu</i>  | 120 |
| 2.3.2. | Aportes sobre la democracia comunitaria  | 123 |
| 2.3.3. | La democracia comunitaria en tierras bajas   | 126 |
| 2.4.   | Incorporación e implementación de la democracia comunitaria  | 129 |

|  |     |
|--|-----|
| 2.4.1. Incorporación de la democracia comunitaria  | 129 |
| 2.4.2. Implementación de la democracia comunitaria   | 131 |
| Conclusiones   | 136 |
| Bibliografía citada y no consignada en el apéndice bibliográfico   | 138 |
| Apéndice bibliográfico   | 139 |
| 3. Economía comunitaria  | 155 |
| <i>Nico Tassi / María Elena Canedo</i>   |     |
| Introducción   | 155 |
| 3.1. De la comunidad al mercado... y vuelta: un recorrido por los debates sobre las economías “no hegemónicas” | 157 |
| 3.2. El archipiélago vertical y el mercado: los estudios etnohistóricos sobre las economías andinas            | 161 |
| 3.3. La economía étnica y el intercambio desigual  | 164 |
| 3.4. La participación indígena en los mercados   | 170 |
| 3.5. La economía informal  | 176 |
| 3.5.1. La informalidad como estrategia de vida: una mirada desde la economía campesina                         | 182 |
| 3.5.2. Formalizar a los informales   | 183 |
| 3.5.3. El capital social   | 185 |
| 3.5.4. La pequeña empresa boliviana y su anclaje indígena  | 187 |
| 3.6. La economía campesina como propuesta sostenible y amenazada   | 189 |
| 3.7. Economía e identidad étnica   | 192 |
| 3.8. Economía comunitaria  | 195 |
| 3.8.1. La economía de la reciprocidad  | 198 |
| 3.9. Comunidad y mercancías  | 203 |
| 3.10. El proceso de cambio y su paradigma económico  | 206 |
| 3.10.1. El modelo económico, social, comunitario y productivo  | 209 |
| 3.10.2. La economía solidaria  | 211 |
| 3.10.3. Vivir bien   | 212 |
| 3.11. La economía popular  | 215 |
| Bibliografía citada y no consignada en el apéndice bibliográfico   | 222 |
| Apéndice bibliográfico   | 227 |
| Sobre los autores  | 251 |





## Presentación

La sociedad contemporánea se encuentra constituida por diversos ámbitos; uno de ellos es el intelectual, que se caracteriza por producir representaciones sobre la realidad. Si bien todos los demás espacios también generan representaciones sobre las prácticas que los definen, la función central del ámbito intelectual radica en que sus producciones circulan y se consumen en espacios que trascienden las fronteras de este. Por eso, consideramos que el estudio de las representaciones que se producen en dicho escenario es una contribución importante para el abordaje de los sentidos que circulan en una sociedad, aquellos mediante los cuales esta significa su pasado, comprende su presente y proyecta su futuro. La colección “Mapas de debate” nace con el objetivo de constituirse en un aporte a tal tarea.

Los diferentes volúmenes que le dan cuerpo se caracterizan, en primer lugar, por la identificación de temas y conceptos que han adquirido importancia en los debates contemporáneos y han suscitado una pluralidad de intentos de significación y resignificación. Una segunda característica tiene que ver con el tipo de abordaje. Lejos de procurar emitir un veredicto sobre la verdad o la falsedad de las distintas producciones intelectuales, pretendemos aproximarnos a la pluralidad de visiones y reactivar las disputas, estudiarlas en su diversidad, cartografiar las posiciones, identificar las estrategias. La idea que guía esta colección consiste en presentar un mapa de los “combates” en torno a un tema o concepto que se transforma, en determinadas circunstancias, en objeto de disputa. La tercera característica consiste en la generación de bibliografías sobre los distintos temas o conceptos que se abordan en la colección. El objetivo es identificar y presentar la producción bibliográfica existente relacionada con cada uno

de los temas y conceptos abordados. De esta forma, la colección “Mapas de debate” pretende constituirse en una herramienta que permita a los investigadores introducirse en los distintos debates que forman parte del ámbito intelectual boliviano.

Esperamos que la colección incentive el estudio de los diversos intentos por otorgar sentido a la realidad social boliviana, que promueva aproximaciones críticas a los modos en que una sociedad busca pensarse. “Mapas de debate” pretende dar un primer paso en el estudio de las disputas por el sentido y las luchas ideológicas que definen parte de nuestra contemporaneidad. Deseamos que este esfuerzo sea un incentivo y una herramienta para que investigadores se sumerjan en el estudio de los distintos debates producidos y la ciudadanía en general en Bolivia, ya sea siguiendo las rutas de la historia intelectual, la sociología del campo intelectual o cualquier programa de investigación que contribuya al conocimiento de las formas y de los contenidos de la producción intelectual en Bolivia. En términos generales, “Mapas de debate” es una invitación al diálogo con todos aquellos que, de una u otra manera, se esfuerzan por ofrecer formas de comprensión de nuestra realidad.

El volumen 3 de la colección “Mapas de debate” compila tres trabajos de indagación temática y presenta el trazo discursivo de cómo se ha entendido, estudiado y deliberado las nociones y/o asuntos de: justicia, democracia y economía comunitarias. Trazo que el CIS de la Vicepresidencia y el PNUD Bolivia entregan para su mayor análisis y reflexión.

## Prólogo

Farit Rojas Tudela\*

Permítanme que este texto obre como un prólogo, es decir una palabra previa. Esta palabra, que no se explica en ninguno de los textos que vienen a continuación, es “comunidad”.

Entonces, podemos decir que los textos que prologo dan cuenta de algo que parece no estar, de algo que parece que alguna vez fue: la comunidad.

Lo que nos queda de la comunidad son rastros, huellas y recuerdos. Lo que nos queda no es otra cosa que la mirada retrospectiva de la pérdida de la comunidad. Una mirada que se entrega a la nostalgia de la comunidad. Nostalgia de la comunidad más arcaica, de la más antigua, de la previa a la sociedad civil y al Estado.

Jean Jacques Rousseau fue el primer pensador moderno de la comunidad, aunque es posible que haya pensado en la comunidad para escapar de la racionalidad ilustrada y moderna. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), Rousseau retrata el origen como el retiro de la comunidad; no hay otra posibilidad más que referir que antes, en el origen, estuvo la comunidad. El “antes” es seguido por un “después” que se presenta como necesaria degradación. “Después” está la sociedad, la técnica y la historia. Toda la obra de Rousseau –no solo sus discursos– justifica una afirmación positiva del origen a través del lamento de su desaparición. Rousseau no pudo describir esta comunidad que estaba en el origen –no podría haberlo hecho–, sin embargo la reivindica como nuestra primera verdad, previa a la sociedad civil, previa a la propiedad. La sociedad civil

---

\* *Magister Scientiarum* en Investigación Social y doctor en Ciencias del Desarrollo. Profesor de Teoría general del derecho y pluralismo jurídico en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz).

no se construyó sobre la base de la comunidad, la sociedad civil precisó de la destrucción de la comunidad, y si de ella algo aún sobrevive lo hace como “fantasma”, como huella de la falta.

Esta huella de la falta depende de su repetición permanente; por ello la huella no puede ser nunca unidad. La pregunta por la comunidad no hace sino añadir matices a su reiteración como huella de algo que alguna vez fue. Entonces, solo encontramos la repetición de la huella como un fantasma, antes que como un regreso definitivo del pasado perdido. Y, como todo fantasma, aparece de vez en vez y escapa en cuanto buscamos aprehenderlo; como el don que no debe ser dicho, como el silencio que no puede ser pronunciado.

Si en “algún lugar” se revela este fantasma es en el “afuera” de la sociedad civil y el Estado. Es decir, en ese “afuera” que tanto la sociedad civil como el Estado tratan de impedir o evitar, y que, sin embargo, cuando excede o invade los límites estatales y societales se lo trata de domesticar, de reconocer a condición de eliminarlo. Paradoja de la representación: la comunidad representada no es la comunidad.

Paradoja también de estos estudios que siguen, porque no podría pensarse en una justicia comunitaria, en una democracia comunitaria o en una economía comunitaria, dado que en todos estos ejemplos surge un exceso: o lo comunitario no podría ser comunitario desde el momento mismo de su roce societal y su reconocimiento estatal, o sería plenamente comunitario y no así justicia ni democracia ni economía. Pero, tal vez por ello, este “Mapa de debate” se hace más interesante, pues estaríamos delante de un conjunto de representaciones de lo comunitario que tendrían en común la huella de esa falta, la extensión de esa paradoja referida.

Entonces, lo que tienen en común estas investigaciones, lo que las une, no es una propiedad en común, sino justamente una falta. Se trata de un conjunto de textos unidos no por un más sino por un menos –parfraseando a Jean Luc Nancy y a Roberto Espósito–, una falta, un límite que se configura como gravamen o incluso como una modalidad carencial. ¿Dónde está la comunidad? Por supuesto que no está aquí, pero justamente por esta falta, por esta ausencia, la misma es conjurada a cada momento.

## 1

# Justicia comunitaria

Marcos García-Tornel Calderón

## INTRODUCCIÓN

La justicia comunitaria en Bolivia es el objeto de un análisis de larga data. Con el transcurso de los años, las perspectivas sobre este han mutado de enfoques y alcanzado un reconocimiento institucional a partir de la reforma a la Constitución Política del Estado (CPE) de 1994, cuyo articulado incluye –por primera vez– un reconocimiento oficial de parte del Estado boliviano al ejercicio de funciones de autoridades indígenas y campesinas para la administración y la aplicación de normas propias. Sin embargo, se lo hace con un rango jerárquico menor al establecerse que estas son equivalentes a soluciones alternativas de conflictos.

Existen aproximaciones antiguas alrededor de las formas en las que las comunidades indígenas y campesinas resuelven sus conflictos desde el régimen colonial. Esto se evidencia en las Leyes de Indias recopiladas y aprobadas en 1680, en las que se reconoce al derecho consuetudinario como fuerza legal. Se afirmaba que los ordenamientos y las pragmáticas –es decir, la legislación de Indias– debían aplicarse, aunque se alegase que no eran utilizados. Ya a principios del siglo XX se afirmaba que durante la Colonia el derecho consuetudinario constituyó “todo un cuerpo de derecho positivo, formado natural y espontáneamente a espaldas de la legislación que se dictaba” (Levane, 1920: 104).

Sin embargo, estas concepciones fueron más bien minoritarias. La “historia oficial”, hasta bien entrado el siglo XX, tendió a disminuir el carácter de lo indígena a lo folclórico o anecdótico. Recién después de la segunda mitad de aquel siglo apareció un interés por mostrar una historia endógena y recuperar luchas

indígenas y campesinas.<sup>1</sup> Estas nuevas concepciones muestran la importancia de lo indio en tanto elemento fundamental, pero ausente, en la historia oficial y tienen la finalidad de exponer el revés de la historiografía formal para presentar una nueva percepción del pasado (Albó y Barnadas, 1990).

Los estudios que portan esa perspectiva impactan en la estructura normativa del país, con la concepción –hoy posiblemente obvia– referida a que las comunidades indígenas y campesinas resuelven conflictos jurídicos. Por eso, estas formas de resolución deben ser reconocidas y se les debe otorgar cierta validez jurídica. Es en ese sentido que en el artículo 171, numeral 3, de la CPE de 1994 se incluye la siguiente disposición:

Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los poderes del Estado.

A partir del reconocimiento oficial de las normas propias de las comunidades indígenas y campesinas<sup>2</sup> se inaugura un nuevo periodo en el debate, aunque más vinculado a estudios

- 
- 1 Sin que estén vinculados entre sí, se puede mencionar como parte de estos procesos los trabajos de recuperación de la historia oral andina realizados por el Taller de Historia Oral Andina (THOA), la actividad académica y política del katarismo, y el impulso de estudios disciplinarios vinculados a la historia, la arqueología, la antropología, etcétera. Sobre la concepción histórica de esta perspectiva, se recomienda la revisión de *La cara india y campesina de nuestra historia* de Xavier Albó y Josep Barnadas (1990); sobre el rol del katarismo puede consultarse *El katarismo* de Javier Hurtado (2016), que en la reciente edición de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia (BBB) contiene un estudio introductorio de Esteban Ticona.
  - 2 En América Latina, en la década de 1990 se presentaron una serie de reformas constitucionales muy de la mano del multiculturalismo liberal y enmarcadas en el Convenio 169 de la Organización Inter-

de antropología jurídica. Su finalidad fue dar operatividad a la aplicación de las normas propias reconocidas oficialmente. En ese marco, en las últimas dos décadas puede observarse un impulso a los estudios relacionados con esta temática, que tiene como punto alto la aprobación de la CPE de 2009. En ella se reconoce la jurisdicción indígena-originario-campesina como parte del Órgano Judicial y de una función única, en la que la jurisdicción indígena-originario-campesina tiene el mismo rango jerárquico que la jurisdicción ordinaria.<sup>3</sup>

Con base en esta perspectiva, *grosso modo* puede identificarse una temporalidad en los estudios de justicia comunitaria en los últimos 20 años. Así, a finales de la década de 1990 es clara una intención por *justificar* estas prácticas de justicia con la finalidad de mostrar su existencia, como órdenes normativos complejos y estructurados con validez sociológica, aun en una estructura normativa de ausencia de reconocimiento o de falta de viabilización del reconocimiento existente. Esos estudios fueron con frecuencia impulsados o auspiciados por la misma institucionalidad estatal y, en el resto de los casos, por entidades no gubernamentales. Puede observarse una segunda etapa, a partir de los primeros años del siglo XXI, en la que se presenta un conjunto de propuestas con el presupuesto de una ampliación del reconocimiento más cercano, ya en el arranque del proceso constituyente. Existe un tercer periodo posterior a la aprobación de la CPE, en el cual el reconocimiento estatal se encuentra generalmente aceptado, y más bien la preocupación gira en torno a estudios más detallados de estructuras de autoridades, por un lado, y a debates más teóricos en el plano jurídico, por otro, y se cuestionan las formas de fomentar y convertir en viables relaciones de cooperación y coordinación para avanzar en una estructura de interlegalidad.

---

nacional del Trabajo (OIT). La reforma constitucional de 1994 en Bolivia es tan solo un ejemplo más de ese proceso.

3 CPE vigente, artículo 179.

En esos años se ha producido una extensa bibliografía de estudios vinculados a la temática. Por eso, para exponer el “estado del debate” se optó por mostrar no la totalidad de esa producción —pues tal esfuerzo es imposible en un documento del alcance del actual—, sino que se exponen algunos de los temas más recurrentes y, en cada uno de ellos, se toman los textos que se consideran más significativos de la bibliografía publicada.<sup>4</sup>

### 1.1. DEBATIR LA DENOMINACIÓN

Probablemente uno de los temas que mayor confusión y dificultades genera a la hora de determinar el campo del debate gira en torno a la definición misma del objeto de estudio. Esta discusión se ha visto en muchas ocasiones empantanada por el uso de conceptos de aparente sinonimia, pero por cierto bastante diferentes. El uso de denominaciones múltiples hacia un mismo objeto se debe tanto a diferencias de tipo temporal —en ciertos momentos el uso de algunos términos es prevalente sobre otros—, geográficas —en ciertos lugares se tiende a usar unas denominaciones por sobre otras—, así como teóricas —en ocasiones el uso de una terminología sobre otra depende, claramente, de posiciones teóricas bien determinadas—. Para dilucidar esta situación, en primera instancia se propone discutir brevemente los términos más utilizados, para luego determinar el alcance conceptual de su uso.

Para iniciar este recorrido, vale la pena mencionar que los términos utilizados generalmente para referirse a las prácticas de resolución de conflictos en las comunidades indígenas, originarias o campesinas son: derecho consuetudinario, justicia comunitaria y jurisdicción indígena, en la actual Bolivia

---

4 Se entiende por textos más significativos a los de mayor impacto académico, pero sobre todo a los que han generado un mayor movimiento en cada uno de los ejes del debate. Claramente, existe una multiplicidad de publicaciones al respecto, pero a efectos de este documento se han tomado aquellas que se consideran más emblemáticas para mostrar las diferentes dimensiones que han tomado los trabajos sobre justicia comunitaria en las últimas dos décadas.



indígena-originario-campesina. Cada uno de estos tres conceptos supone una terminología asociada.<sup>5</sup> En ese sentido, la misma denominación del objeto de estudio se convierte en un primer elemento del debate, en tanto se utilizan denominaciones como derecho informal, derecho consuetudinario o *folk law*—en el mundo anglosajón—, que tiende a calificar las normas indígenas como costumbres. En contraste, investigaciones más recientes tienden a referirse a estas como sistemas jurídicos,<sup>6</sup> justicia comunitaria,<sup>7</sup> justicia indígena,<sup>8</sup> derecho indígena<sup>9</sup> o, más recientemente,

- 
- 5 Si bien cada uno de estos términos responde a un marco conceptual diferente, su uso no es del todo “inocente”, pues como indica André Hoekema, muchos términos utilizados para referirse al *folk law* “tienen un carácter ambiguo—hasta peyorativo—, ya que muchas veces se orientan a reafirmar la existencia del derecho dominante, creado y sancionado por el Estado” (2014.: 353).
- 6 Por ejemplo, las publicaciones del Defensor del Pueblo de Bolivia (2008a, 2008b) y, más recientemente, de Ricardo Calla, Marcelo Fernández y Michael Fackler (2012) optan por utilizar la denominación *sistema jurídico*. También se utiliza esta denominación—aunque dentro del sistema se refiere a la jurisdicción— en el *Protocolo de Actuación Intercultural de las juezas y jueces en el marco del pluralismo jurídico igualitario* (Ministerio de Justicia y Transparencia Institucional, 2017).
- 7 En el caso boliviano, esta denominación aparece en la reforma constitucional de 1994. Luego, una diversidad de textos, como en la colección “Justicia comunitaria” del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (varios tomos, 1999); Ramiro Molina y Ana Arteaga (2008), y Herculiano Capusiri (2009) retoman el término.
- 8 La Comisión Andina de Juristas ha optado por la denominación *justicia comunitaria* (véanse Córdor, 2009; Albó, 2012), que lo utiliza como sinónimo de derecho indígena, además de mencionar a los sistemas jurídicos. El *Mapa jurídico indígena*, coordinado por Ramiro Molina (2013), clasifica las jurisdicciones en justicia indígena, justicia originaria y justicia campesina.
- 9 El uso de *derecho indígena* o, a veces, de derecho propio es relativamente común en la bibliografía latinoamericana. Para el caso boliviano, un ejemplo es Fernández (2010). Es curioso que Horacio Andalúz (2009)

jurisdicción indígena.<sup>10</sup> Incluso esas denominaciones suelen ser aplicadas por diferentes corrientes y autores al mismo fenómeno (o incluso, a su manera, crean el fenómeno).

Ahora bien, debe notarse que estos no son sinónimos exactos entre sí, pues más allá de la perspectiva y de los presupuestos que traen, tienen alcances diferentes: por ejemplo, ciertas prácticas sociales, como los linchamientos o algunas prácticas de las zonas periurbanas, pueden ser –y con frecuencia lo son– incluidos en los estudios sobre justicia comunitaria, pero quedan fuera de aproximaciones que se concentran en la jurisdicción.

### 1.1.1. DERECHO CONSUETUDINARIO

El término *derecho consuetudinario* fue durante mucho tiempo el más utilizado en la producción bibliográfica especializada hasta finales del siglo XX y se refiere principalmente a un carácter formal como elemento de definición; es decir, toma como criterio de diferenciación la fuente formal del derecho. En ese sentido, el derecho consuetudinario es aquel conjunto de prácticas jurídicas no escritas basadas en la tradición y la costumbre. Un concepto vinculado al de derecho consuetudinario es el de *usos y costumbres*.

---

haga referencia al derecho indígena originario campesino en el marco de la reforma constitucional boliviana de 2009, pero limitando este al derecho consuetudinario, vinculándolo únicamente al derecho a partir de la costumbre como fuente de producción normativa.

- 10 En el contexto normativo boliviano, el primer reconocimiento constitucional a esta forma de administración de justicia se encuentra en la CPE de 1994. Si bien no utiliza *justicia comunitaria* explícitamente, se refiere a “funciones de administración y aplicación de normas propias” (artículo 171), ya que durante más de dos décadas este ha sido el término más utilizado. A partir de la CPE de 2009 se modifica esta denominación a *jurisdicción indígena originario campesina*, y a partir de entonces este término aparece con cada vez mayor frecuencia. Algo similar sucede en otros contextos, por ejemplo está la *jurisdicción especial indígena* en el sistema jurídico colombiano (Figuera, 2015).

En estudios más recientes este término ha perdido uso, sobre todo a partir de fuertes críticas a su utilización como rasgo negativo y porque, indirectamente, se le atribuye un papel subordinado frente al derecho oficial y escrito (Hoekema, 2014). Esto no significa que la no escritura haya dejado de ser un rasgo central de las prácticas de justicia indígena, sino que la costumbre es considerada como el origen de estas prácticas, como un elemento de diferenciación insuficiente.

Además, comienza a observarse tanto el carácter peyorativo de esta definición como la poca utilidad de un término en exceso amplio, al punto de ser completamente ambiguo. Al concentrarse en una fuente formal principal como elemento definitorio (la costumbre), cualquier sistema jurídico basado en la tradición puede ser calificado como derecho consuetudinario, sin importar su origen, contexto histórico o uso particular. Así, podrían calificarse como derecho consuetudinario prácticas tan disímiles como el derecho quiritaro romano, anterior a la Ley de las XII Tablas, que abarca todo el antiguo derecho romano hasta la mitad del siglo V a. C.; las prácticas indígenas de justicia tanto en la época precolonial como en la poscolonial; e, incluso, la Constitución no escrita de Inglaterra.

Si se toma la costumbre y la tradición como elemento determinante para calificar a un sistema jurídico de derecho consuetudinario, este término es aplicado en vinculación, además, al carácter oral de muchas prácticas. Es el caso del análisis jurídico realizado por Silvina Ramírez y Lorena Ossio (1999) al afirmar que el derecho consuetudinario existe al lado del derecho escrito y debe ser recogido constitucionalmente.

### 1.1.2. JUSTICIA COMUNITARIA

El término *justicia comunitaria* aparece principalmente a finales del siglo XX. En Bolivia se vincula a la reforma constitucional de 1994 sobre la base de un criterio multicultural que define estas prácticas –a veces llamadas, como sinónimo, *derecho comunitario*– como el conjunto de prácticas e instituciones normativas presentes en las comunidades indígenas,

originarias o campesinas. En ese sentido, a diferencia del término *derecho consuetudinario*, no se tiene como elemento diferenciador la fuente formal, sino un criterio de pertenencia. Es parte de la justicia comunitaria el conjunto de prácticas jurídicas de una determinada comunidad, que se sobreentiende diferenciada de la cultura dominante. Este concepto parte de la concepción misma del Derecho como resultado de “valores culturales provenientes de diferentes campos de acción humana, económica, política, social, religiosa, etc.” (Molina, 1999: 34), de forma tal que lo jurídico sería cultural e históricamente definido.

Se debe notar que no existe una contradicción inherente en calificar un sistema normativo como de justicia comunitaria o de derecho consuetudinario, dado que, con mucha frecuencia, ambos términos serían intercambiables o, más bien, se insertarían el uno en el otro. Ramiro Molina (1999) considera que la justicia comunitaria es parte del derecho consuetudinario, pero que en un Estado multiétnico y pluricultural este derecho consuetudinario, derecho de costumbre o derecho de gentes, debería denominarse propiamente *justicia comunitaria* porque “este último término tiene la ventaja de remitir no sólo a las instituciones y prácticas de resolución de conflictos sino también a los contextos socioculturales que los definen, haciendo referencia fundamentalmente a la especificidad de la organización sociopolítica comunitaria” (*ibid.*: 36), aunque estas prácticas serían, a la vez, prácticas consuetudinarias.

Si bien a finales de la década de 1990 se considera que *justicia comunitaria* es un término más adecuado que *derecho consuetudinario*, en los primeros años del nuevo siglo esta precisión se hace más evidente. Aun así, mantiene cierto nivel de ambigüedad al ser posible aplicar esta denominación a otro tipo de comunidades, por ejemplo, comunidades barriales urbanas.<sup>11</sup>

---

11 Esta confusión se debe en gran medida al uso mediático del término asociado a prácticas de ajusticiamiento presentes más bien en zonas periurbanas.

### 1.1.3. JURISDICCIÓN / JUSTICIA INDÍGENA

En los últimos años, para alejarse de ciertos usos en los que ha recaído el término *justicia comunitaria*, los estudios han tendido a delimitar aún más la definición al explicitar directamente el carácter indígena, originario y/o campesino. Así, el elemento de diferenciación no es la pertenencia a una comunidad sino cierto tipo de pertenencia étnica.

Tales denominaciones se encuentran vinculadas fuertemente a las reformas en la normativa, tanto en el ámbito nacional como en el internacional. El carácter indígena de grupos poblacionales se ha convertido en un factor determinante de derechos, concepción que puede encontrarse en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al referirse a la identidad indígena o tribal; en la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, al tomar el carácter indígena como central respecto a la libre determinación; y en la vigente CPE de Bolivia, al definir la pertenencia de los pueblos y las naciones indígena-originario-campesinos.

La noción de jurisdicción indígena originario campesina, por la que opta la CPE, ha impactado en gran parte de la bibliografía de la última década. Ante el reconocimiento explícito de esta categoría a nivel constitucional y normativo, su uso se da de forma cada vez más frecuente.<sup>12</sup> Se debe notar que ahí se utilizan dos términos fuertemente vinculados al criterio étnico, aunque de alcances normativos diferentes: *justicia indígena* y *derecho indígena*. En sus diferentes formas, estas denominaciones se han visto cada vez más utilizadas en los últimos años.

---

12 Esta concepción no está ausente de críticas. Algunos autores consideran que no es adecuado delimitar étnicamente la práctica jurídica. Por ejemplo, Alison Spedding (2016) propone mantener el uso del término *justicia comunitaria*, y en el *Mapa jurídico indígena...* la Fundación Construir (Molina, 2013) ha optado por diferenciar indígena, originario y campesino.

## 1.2. TEMPORALIDAD DEL DEBATE

A efectos de organizar la aproximación a la exposición de los textos, aquellos que consideramos más significativos, en el presente documento se opta por una organización temporal. Su principal finalidad es vincular las publicaciones con el contexto político y normativo en el que se habrían producido. Esta clasificación es útil, pues a partir de acontecimientos históricos determinados –la aprobación de los textos constitucionales de 1994 y de 2009–, puede observarse cambios significativos en la *finalidad* de los textos referidos a justicia comunitaria. Cabe aclarar que no se pretende identificar líneas temáticas ni aunar diferentes propuestas bajo el mismo paraguas, sino que se utiliza el criterio temporal sobre todo como perspectiva de organización de la exposición.

La reforma constitucional de 1994 cambió radicalmente la concepción del Estado al incorporarse en su contenido categorías como *multiétnico* y *pluricultural*, haciendo gran énfasis en la *diversidad* como elemento constitutivo de Bolivia. Adicionalmente, se reconoce la aplicación de normas propias por parte de las autoridades de comunidades indígenas y campesinas, como solución alternativa de conflictos,<sup>13</sup> con la reserva de que la normativa posterior debía compatibilizar esas funciones. Esta reforma constitucional responde a una serie de movimientos y luchas que tuvo el efecto de visibilizar en Bolivia la importancia de la población indígena. Como efecto de ese reconocimiento, se presenta una serie de textos para mostrar cómo son las prácticas de administración de justicia de las comunidades indígenas, con la finalidad de concientizar a la población respecto a sus formas y sus características. En ese sentido, se dispone de un conjunto de investigaciones, de carácter programático. Se busca que, una vez alcanzado el reconocimiento constitucional, se desarrolle uno normativo a nivel legislativo. Este contexto jurídico enmarca, en gran medida, el debate sobre justicia comunitaria durante casi 15 años.

---

13 Numeral 3 del artículo 171 de la CPE reformada en 1994.

Entre los años 2006 y 2009 se llevó adelante el proceso constituyente, que derivó en la aprobación de la CPE mediante referéndum en enero de 2009. La nueva carta constitucional establece, entre muchos de los cambios estructurales, el carácter plurinacional de Bolivia, el fundamento de la pluralidad y el pluralismo, que incluye –entre otros– el jurídico y la libre determinación de las naciones y de los pueblos indígena-originario-campesinos. Como consecuencia de estos profundos cambios, se presenta un ordenamiento. Se reconoce la jurisdicción indígena-originario-campesina de forma conjunta a la jurisdicción ordinaria, y ya no subalternizada como una solución alternativa de conflictos, en el marco de la justicia plural. Y es a través de este reconocimiento que se puede observar un cambio en ciertas aproximaciones a la justicia comunitaria. Además del cambio de denominación, hay un giro en el interés por mostrar estas prácticas de justicia como sistemas jurídicos complejos y de alta profundidad. Estas investigaciones se encuentran respaldadas por un interés tanto gubernamental como no gubernamental de otorgar herramientas para la comprensión de estos sistemas. A este reconocimiento constitucional le siguió un breve debate para discutir las propuestas respecto a la Ley de Deslinde Jurisdiccional o de análisis y crítica a esta luego de su aprobación en diciembre de 2010.

Una primera etapa se presenta poco después del reconocimiento normativo de la justicia comunitaria en Bolivia –originariamente al ratificar el Convenio 169 de la OIT en 1991 y luego explícitamente en el texto constitucional de 1994– e incluye una serie de estudios coordinados tanto en la institucionalidad estatal como en organizaciones no gubernamentales. Estos estudios se fundamentan en la consolidación, en el imaginario del Estado boliviano, no solo del carácter plural como elemento constitutivo de su realidad, sino en la necesidad de “reconocer y declarar la existencia de una pluralidad cultural y jurídica y construir el entramado social de la igualdad respetando la diversidad” (Chahín, 1999: 6), de acuerdo con lo que indicaba el Ministro de Justicia en la presentación de la colección “Justicia comunitaria” en 1997. Esta perspectiva

implicó en gran medida coadyuvar en el reconocimiento legal de la competencia jurídica de los pueblos y de las comunidades indígenas y originarias. Su finalidad fue oficializar el acceso regular a la justicia comunitaria y, una vez alcanzado este reconocimiento, justificar una concepción positiva de estas prácticas. Así, se esperaba permitir el fundamento de un nuevo marco normativo, que históricamente no se dio, pero que pretendía institucionalizar la justicia tradicional o comunitaria.

Esta primera etapa del debate tiene como punto relevante el proyecto del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, auspiciado por el Banco Mundial. El proyecto abarcó tanto las investigaciones en las que se analizó la validez del derecho consuetudinario en las áreas rurales (aymara, guaraní y quechua) y en la zona urbana periférica (en las ciudades de La Paz y Cochabamba), como los estudios específicos vinculados a los derechos humanos y a los derechos indígenas (relaciones intrafamiliares, creencias religiosas, etcétera). El resultado de este proyecto fue una colección de diez libros, correspondientes a investigaciones realizadas entre 1997 y 1999, y publicadas en 1999, que son –sin lugar a dudas– uno de los hitos fundamentales de los estudios sobre justicia comunitaria en Bolivia. No se afirma que esta colección abarque la totalidad de los textos programáticos sobre justicia comunitaria; más bien que cristaliza una serie de perspectivas de esta primera etapa, cuya intención fue mostrar que la justicia comunitaria no era una serie de prácticas sociales descoordinadas y abusivas de *poblaciones atrasadas del campo* sino que, a través de esos estudios, se podía establecer una serie de conclusiones coherentes y continuas, reiteradas en la presentación de cada uno de los tomos de la colección.

Se asegura, en dichos textos, que esta justicia es comprendida, conocida y aceptada por todos los comunarios; que posee un prestigio y una legitimidad muy grandes; que no existen especialistas sino que la responsabilidad recae sobre todos; que existe una tendencia de unificación entre la organización sociopolítica y la administración de justicia; que el acceso a la justicia es fácil y no tiene costo; que los procedimientos y las resoluciones son controlados por las instancias colectivas; que existen criterios



particulares de expresión en cada grupo en lo que concierne al poder y a la autoridad; que no existe dilación entre los hechos y las resoluciones (celeridad procesal); que los conflictos son resueltos teniendo en cuenta el interés colectivo; y que los objetivos de la resolución son la reconciliación, el arrepentimiento y la rehabilitación del autor, la reparación del daño y el retorno de la paz y la armonía entre los miembros de la comunidad (*ibid.*). Estas conclusiones, transversales a todas las investigaciones y los estudios, tuvieron como finalidad fundamentar una propuesta de Ley de Justicia Comunitaria, que fue presentada como anteproyecto<sup>14</sup> en el último volumen de dicha colección (Ramírez y Ossio, 1999).

Fue tal el impacto de estas publicaciones que, varios años después, cuando el Poder Judicial impulsó un seminario con expertos sobre justicia comunitaria para las autoridades del Poder Judicial y del Poder Ejecutivo, la mitad de las exposiciones y de los artículos publicados giró en torno a discutir dicha colección o a profundizar lo presentado en ella, en dos casos incluso con los mismos autores (Instituto de la Judicatura, 2003). Es emblemática la defensa y sistematización que realizó Xavier Albó de cada una de las diez investigaciones, así como el esfuerzo de Juan Antonio Chahín, ya luego de dejar su investidura de ministro de Justicia, de defender el anteproyecto elaborado en su gestión, o de Elba Flores al afirmar (a partir del estudio anterior del Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social - CEJIS, 1999) que la justicia comunitaria es un *verdadero* sistema jurídico y normativo.

Otro texto fundamental en este periodo es *La Ley del Ayllu* de Marcelo Fernández (2004), cuya primera edición es del año 2000. Esta investigación logra descripciones más densas de las comunidades, alejándose de “visitas fugaces a las comunidades, como sucede en los estudios de emergencia” (2004: 330) y enfatiza el carácter de resistencia que tendrían las prácticas indígenas frente a la experiencia colonial, aunque eso no le lleva a negar la imbricación de la justicia indígena con las normas jurídicas coloniales. De hecho, señala que las mismas autoridades indígenas,

---

14 Este anteproyecto no tuvo continuidad en la agenda legislativa, por lo que no se consolidó normativamente.

a través de una concepción amplia de la historia oral, intentan desarrollar, cada vez más, una voz propia.

Concluyendo este periodo, se encuentra el libro auspiciado por la Fundación UNIR y la Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), titulado *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*, cuya autoría corresponde a Vincent Nicolas, Marcelo Fernández y Elba Flores (2007). En él se incluye un intento de sistematización como resultado de estudios de caso, amplios y concretos, expuestos en su parte de anexos (elaborados, concretamente, por Nicolas y Flores). Este texto fue escrito antes del inicio del proceso constituyente y, aunque fue publicado una vez iniciado este, no se refiere a él en sus contenidos.

Luego de esta primera etapa de tipo programática, durante el proceso constituyente se presenta un cambio de perspectiva, escenario en el cual ya no existía la necesidad de mostrar que la justicia comunitaria es un sistema jurídico, sino más bien de consolidar estas proyecciones para fundamentar las propuestas constitucionales de pluralismo jurídico. En este periodo se enmarcan los estudios realizados antes de la aprobación de la CPE y aquellos desarrollados en paralelo al proceso constituyente, y en algunos casos publicados poco después. Existió una serie de propuestas a la Asamblea Constituyente, aun con el proceso en curso –y por lo tanto no abarca necesariamente la totalidad de las propuestas–, sistematizadas por Fernando Aguirre (2007).

En esa etapa contemporánea al proceso constituyente, con la finalidad de mostrar el sistema jurídico de las comunidades indígenas, se presentaron textos auspiciados por las mismas colectividades indígenas. Es el caso de *Práctica del derecho indígena originario en Bolivia*, coordinado por Fernández (2010), obra que contó con el auspicio de las dos mayores organizaciones indígenas de Bolivia, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Contemporánea a este texto es la colección “Detrás del cristal con que se mira” publicada por la Coordinadora de la Mujer en 2009. Se debe mencionar

también en este periodo el texto *¿Dos racionalidades y una lógica jurídica?* de Ramiro Molina y Ana Arteaga (2008), en el que se trabaja el Programa de Justicia Comunitaria, una experiencia del proyecto de extensión universitaria de la Facultad de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).

Por otro lado, existen en este mismo periodo textos producidos por entidades estatales, como las cartillas denominadas *Sistema Jurídico de los Pueblos Indígenas Amazónicos de Bolivia y Sistema Jurídico de los Pueblos Indígena, Originarios y Comunidades Campesinas en Bolivia*, ambas publicadas por el Defensor del Pueblo (2008a y 2008b), y los estudios de caso auspiciados por el Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesina; y los realizados por Elías Caurey y Elio Ortiz (2009) o Chaly Villalta, Juan Carlos García y Eddy Rosendo Trujillo (2010).

A esos esfuerzos de consolidación, luego de la aprobación de la CPE, se suman textos que tienen la finalidad de profundizar los estudios e incentivar el diálogo alrededor de cómo debería formalizarse el pluralismo jurídico y la Ley de Deslinde Jurisdiccional. También están otros documentos de una serie de investigaciones de divulgación o difusión que tienen la finalidad de mostrar de forma sistematizada los sistemas jurídicos de comunidades indígenas originarias, en formatos dirigidos al público en general. Un poco después, en el mismo periodo, alrededor de la aprobación de la Ley de Deslinde Jurisdiccional y del debate que le antecedió, se presentó una serie de textos que discuten cómo debería ser esta y, una vez aprobada, analizar sus alcances. En esas publicaciones se advierte que uno de los temas centrales en los Estados que reconocen pluralismo jurídico con igual jerarquía es construir una cultura jurídica de la convivencia, que permita construir criterios y pautas de coordinación y cooperación (Molina, 2009).

Una vez aprobada la Ley de Deslinde Jurisdiccional, no faltan investigadores que afirman que esta no responde a un esquema plurinacional de pluralismo jurídico; tal es el caso de Eduardo Rodríguez Veltzé y Farit Rojas (2010), que presentan una adenda, incluida luego de la publicación de la ley, para determinar que esta no cumple con los presupuestos de un pluralismo jurídico poscolonial. Sin embargo, los autores advierten que esta es una

“norma de transición, en tanto se ha abierto el debate acerca de la mejor manera de desarrollar la reserva legal” (*ibid.*: 116). Un par de años después, más allá de la reacción inmediata, un texto que se refiere a este tema en concreto es *Coordinación entre justicias, ese desafío* de Agustín Grijalva y José Luis Exeni (2012). En él se afirma que esta situación no necesariamente se ve impulsada por la vía legal. Es decir que la existencia de una ley de deslinde o de cooperación que no respete la jerarquía y cree subordinaciones es más bien un retroceso. De esta forma, la cuestión latente sería cómo regular las estrategias de coordinación intersistémicas sin afianzar la subalternidad de la justicia indígena. En palabras de los autores, “ha quedado claro que una ley de coordinación o de deslinde entre jurisdicciones no es indispensable para una buena coordinación” (*ibid.*: 730).

En esta tercera etapa se presentaron también textos de diversas finalidades, como *Sistemas jurídicos indígena originario campesinos en Bolivia*, publicado por la cooperación alemana y elaborado por Marcelo Fernández, Ricardo Calla y Michael Fackler (2012), y la compilación *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, editada por Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (2012). Con una perspectiva distinta, debe mencionarse la publicación *Mapa jurídico indígena y tipologías jurisdiccionales* de Ramiro Molina (2013), que trata de condensar aún más estos estudios con el fin de presentar herramientas útiles al proceso de transición constitucional en documentos cortos y que muestran, a golpe de vista y en pocas páginas, las generalidades, la organización social, la administración de justicia –normativa, autoridades, procedimiento, sanciones– de una comunidad.

### 1.3. TEXTOS EMBLEMÁTICOS ANTERIORES AL PROCESO CONSTITUYENTE

#### 1.3.1. “COLECCIÓN JUSTICIA COMUNITARIA”, MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS

Entre 1997 y 1999, el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Bolivia realizó un proyecto sobre justicia comunitaria bajo

la premisa de que el sistema ordinario de administración de justicia se encontraría ausente o distante de la población campesina e indígena, que se calcula en 2,5 millones de habitantes agrupados en 10.000 comunidades distribuidas en más de 200 municipios. De acuerdo con este proyecto, “las comunidades han mantenido sus formas tradicionales de gobierno en el marco de su derecho consuetudinario, que les resulta menos oneroso y más inteligible por su cercanía cultural y su carácter oral, participativo, flexible, orientado a la reconciliación y no al castigo” (Chahín, 1999: 5). En su texto de presentación se leen los siguientes tres objetivos principales:

- (1) Reconocer legal y operativamente la competencia jurídica de los diversos pueblos y comunidades indígenas y originarias de Bolivia para la administración y aplicación de sus normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos.
- (2) Fortalecer la democratización del sistema de justicia boliviana en un país multiétnico y pluricultural.
- (3) Asegurar el funcionamiento regular de un sistema menos costoso, más eficiente y más equitativo de administración de la justicia en el interior de las comunidades campesino indígenas (*ibid.*: 6).

Este proyecto se divide en tres fases: en la primera se realizaron investigaciones con la finalidad de analizar la validez del derecho consuetudinario en áreas rurales y en la zona urbana periférica; en la segunda se llevaron a cabo tres estudios temáticos sobre aspectos concretos; y en la tercera se presentaron los fundamentos, el análisis y la propuesta de un Anteproyecto de Ley de Justicia Comunitaria.

La primera fase derivó en cuatro estudios de comunidades realizados por instituciones, todos ellos de carácter principalmente descriptivo, incluidos en los tomos del 1 al 4 de la colección. El primer tomo titula *Los aymaras de Machaca* y fue elaborado por el Centro de Servicios Integrados para el Desarrollo Urbano (PROA) (1999); el segundo tomo, desarrollado por el CEJIS (1999), lleva por título *Los guaraníes del Izozog*; el tercero,

realizado por el Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES) (1999), titula *Los quechuas de Tapacarí*; y el cuarto tomo, elaborado por CASDEL (1999), titula *Las zonas urbano marginales de La Paz y Cochabamba*.

Los tres textos referidos a las comunidades indígenas coinciden en algunas conclusiones: existiría una vigencia social plena de la justicia comunitaria, pues en todos los casos los comunarios acuden a sus autoridades tradicionales para resolver conflictos. En todos ellos se evidencia que el sistema de autoridades se encuentra fuertemente adaptado a la estructura social de la comunidad, en algunos casos yuxtaponiéndose a la organización sindical. La administración de justicia se percibe como rápida, más al compararse a la justicia ordinaria, y tiende a no presentar dilaciones entre los hechos y las resoluciones. El carácter principal de la justicia comunitaria es oral, aunque pueden existir registros escritos. Las sanciones son principalmente morales, aunque también existen sanciones económicas y materiales, pudiendo llegar en casos extremos incluso a la expulsión de la comunidad o, muy raramente, la pena de muerte. Estas sanciones no tienen como objetivo el castigo del afectado sino su rehabilitación y reinsertión en la comunidad, para lograr restablecer el equilibrio y la armonía afectados. Se percibe como una desventaja la falta de institucionalización y de reconocimiento a esta estructura comunitaria por parte de las autoridades formales, aunque el nivel en el que se involucran las autoridades oficiales con la justicia comunitaria varía de región en región; por ejemplo, los corregidores, que no participan en las actividades comunitarias en el altiplano aymara, tienen un rol muy significativo en la zona guaraní. Además de estas conclusiones compartidas, algunos de ellos muestran énfasis en determinados elementos; por ejemplo, en el estudio sobre los quechuas se hace énfasis en el carácter personalizado de la justicia comunitaria de Tapacarí, que la haría más humana y menos fría que la oficial, pero a su vez tiene un carácter menos estandarizado.

A diferencia de estos tres textos, la investigación sobre las zonas marginales urbanas muestra una gran diferenciación entre los casos estudiados a partir de su articulación con sus particularidades étnicas. En el caso de los aymaras en La Paz, “las

formas consuetudinarias del derecho así como la normatividad moral están arraigadas con mayor énfasis” (CASDEL, 1999: 79), lo que chocaría con los momentos de migración de otras zonas, pues se evitaría la inserción de elementos culturalmente extraños. En las zonas periurbanas, sería evidente la coexistencia en paralelo de prácticas tradicionales y aquellas de carácter oficial, intentando mantener una al margen de la otra. Ejemplo de ello sería el evitar nombrar *delitos* sino referirse a *faltas*, que merecen sanciones: llamadas de atención, trabajo comunal o multas. En este estudio, igualmente, pueden identificarse como criterios que “los principales argumentos para que la Justicia Comunitaria o Tradicional que les toca impartir sea aprobada por la generalidad de los habitantes son el bajo costo económico y la desconfianza en las instituciones oficiales” (*ibid.*: 82).

En la segunda fase se cuenta con cuatro estudios de temáticas particulares, realizados por autores independientes, es decir que no representan a institución alguna, y que están incluidos en los tomos del 5 al 7 de la colección. El primero titula *Justicia indígena y derechos humanos: hacia la formulación de una política de la diferencia*, y fue elaborado por Ricardo Calla (1999); en él se desarrollan las asociaciones y las disociaciones entre el derecho consuetudinario indígena y el sistema de derechos humanos. El siguiente de estos volúmenes es *Sobre brujos y lik'ichiris: la creación cultural del horror*, realizado por Gabriel Martínez (1999), en el que se estudian casos específicos que tratan conflictos de origen sobrenatural. El último tomo titula *Violencia intrafamiliar en pueblos indígenas del oriente boliviano: un análisis comparativo* y fue trabajado por Graciela Zolezzi y Carmen Elena Sanabria (1999), que estudiaron las relaciones de estructura familiar y los casos de violencia intrafamiliar en tres diferentes poblaciones. A diferencia de los anteriores tomos de la colección, cada uno de estos textos tiene una dinámica, una aproximación y un método completamente independientes.

En *Justicia indígena y derechos humanos: hacia la formulación de una política de la diferencia*, Calla parte de concebir las prácticas indígenas en el marco de la experiencia del colonialismo y del imperialismo, por el que un retorno al pasado

sería imposible. El autor considera que la historia es algo vivo: “El derecho consuetudinario indígena, siendo como es parte de la cultura viva de los pueblos [...] tampoco se reduce a la tradición ni es simplemente sinónimo de ésta [...] también constituye siempre una realidad oscilante de interacciones, de atributos en movimiento y de rasgos inestables” (*ibid.*: 20). En ese marco, se combina lo viejo y lo nuevo, la tradición y la innovación. Se asume que el reconocimiento de este derecho es una “urgencia perentoria del proceso de modernización del Estado en el país y en América Latina” (*ibid.*: 21).

Respecto a los derechos humanos, Calla evidencia el carácter descolonizador de estos, entendiendo que la colonización no ha concluido con la independencia nacional y que su reversión implica reconocer la diversidad multiétnica, enfatizando la interculturalidad ante el colonialismo interno y el legado colonial. Finalmente, el autor responde a una acusación según la cual el derecho consuetudinario indígena violaría los derechos humanos por el tipo de sanciones que aplica, como el caso –excepcional– de la pena de muerte o el más común de las penas corporales. Aclara que este debate pone en juego la misma noción de derechos humanos y su carácter aparentemente universal. Concluye que el objetivo imprescindible sería “lograr una articulación rigurosa y explícita entre la justicia ordinaria y la justicia indígena que, si no se lo hace [...] se seguirán reproduciendo ámbitos de ausencia de justicia emergentes de una coexistencia conflictiva y ambigua de la justicia ordinaria y el derecho consuetudinario indígena” (*ibid.*: 77). Señala, asimismo, que “hay que pensar en el derecho humano de los pueblos indígenas para contar con sus propios sistemas de justicia de acuerdo a su historia, usos y costumbres y adaptaciones a tiempo de pensar en los derechos humanos de los individuos que hacen a cada pueblo indígena vis a vis los sistemas de justicia indígena de los cuales son, a la vez, sujeto y objeto” (*ibid.*: 82).

Martínez, en su investigación *Sobre brujos y lik'ichiris: la creación cultural del horror*, parte describiendo la naturaleza de los relatos que constituirían el fundamento sobre el que se resuelven los casos de brujería. En segunda instancia analiza lo



referido a los *brujos de verdad*; sostiene que no existe evidencia suficiente “para afirmar que en las comunidades se produzcan, con frecuencia o sin ella, conflictos sociales motivados por la acción supuesta de un brujo” (1999: 35). Es más, los hechos de brujería “se pierden en la maraña de los hechos relatados, o de los hechos contruados en el imaginario cultural” (*ibid.*: 37). Concluye que por la falta de evidencia no se podría afirmar que los ajusticiamientos se den con frecuencia y que, cuando se producen, serían de extrema rareza —lo que no significaría negarlos—, por lo que no se los podría tratar como tradicionales, sino que deberían ser entendidos más como una creación cultural. Advierte, finalmente, que “esta primera investigación que hemos realizado ha sido muy valiosa, pero es sólo una toma de contacto inicial con los problemas de personajes y de problemáticas teóricas aquí implicadas” (*ibid.*: 79).

En el séptimo volumen de la colección, *Violencia intrafamiliar en pueblos indígenas del oriente boliviano: un análisis comparativo*, Zolezzi y Sanabria estudian tres pueblos distintos: izoceño-guaraní, chiquitano de Lomerío y ayoreo, y de cada uno analizan: la familia y la unidad doméstica, el poder social y el género, la violencia intrafamiliar y la regulación y tratamiento de la violencia intrafamiliar. A partir del análisis comparativo de estos tres casos, las autoras concluyen que la condición de las mujeres indígenas es una creación histórica producto de las relaciones internas, específicas de sus pueblos, por lo que no es estática sino que varía en el tiempo. Sin embargo, “tiene su sustrato en una sociedad precolonial, guerrera y conquistadora de otros pueblos, que sometió a sus mujeres, presentando una estructura política estratificada, con un poder centralizado y una rígida división sexual del trabajo” (1999: 144) en cada uno de los pueblos de acuerdo a sus propias características. En los tres pueblos, de acuerdo con las autoras, habría una situación genérica de las mujeres indígenas en la que se “presenta una clara diferenciación en la que el factor unificado es su situación de dominación y subordinación colonial, dentro del contexto de la sociedad nacional en la cual son discriminadas en su condición de mujeres,

indígenas y pobres” (*ibid.*: 145). Respecto a la participación en el esquema de autoridades, Zolezzi y Sanabria abordan las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres: “En el pueblo ayoreo las mujeres manejan un poder informal sin aparecer protagónicamente en los liderazgos públicos [...] las mujeres izoceñas concentran sus esfuerzos en conquistar los espacios públicos” (*ibid.*: 148), mientras que en el caso de las mujeres chiquitanas estos esfuerzos se habrían visto restringidos al nivel de la organización del espacio doméstico.

En lo relacionado a la violencia intrafamiliar, las autoras presentan casos de conflictos y disputas conyugales, pero también problemas en la convivencia entre mujeres unidas por parentesco de afinidad. Llamam la atención también ciertos tipos de violencia psicológica dirigida contra los hombres. Estos casos se dan en circunstancias particulares, pues el discurso de los hombres y de las mujeres en los tres pueblos tiende a rechazar la violencia, además de que las nociones de igualdad estarían socializándose a través de instituciones asistenciales y de desarrollo social, tanto de la Iglesia como del Estado.

De la tercera etapa se cuenta con tres estudios vinculados directamente a la propuesta del Anteproyecto de Ley de Justicia Comunitaria, incluidos en los tomos del 8 al 10 de la colección. El primero es *Análisis jurídico*, realizado por Lorena Ossio y Silvina Ramírez (1999), en el que se procede con un análisis jurídico de la aplicación del derecho consuetudinario indígena, las bases y los fundamentos de una Ley de Justicia Comunitaria, y se anexa el anteproyecto. El segundo, de Ramiro Molina (1999), titula *El derecho consuetudinario en Bolivia: una propuesta de Ley de Reconocimiento de la Justicia Comunitaria*; en él se analiza el proyecto en el marco de las reformas que le anteceden, su marco teórico conceptual y las prácticas y las perspectivas del derecho consuetudinario, con un análisis breve, este último en el marco de los derechos humanos. El último tomo titula *Propuesta normativa para el reconocimiento de la justicia comunitaria*, y fue elaborado también por Silvina Ramírez y Lorena Ossio (1999); contiene específicamente el anteproyecto, incluyendo

su exposición de motivos, el texto en sí y un análisis exegético del mismo.

En *Análisis Jurídico*, Ossio y Ramírez (1999) presentan, por un lado, un análisis de la aplicación del derecho consuetudinario indígena y discuten, por otro, las bases para una Ley de Justicia Comunitaria, además de anexar el texto de la propuesta de proyecto de ley. Al analizar la aplicación del derecho consuetudinario indígena, las autoras analizan la relación histórico-conceptual con los derechos humanos en los instrumentos legales internacionales, el derecho constitucional y el derecho consuetudinario indígena. Concluyen señalando la necesidad de compatibilizar las modalidades de incorporación del derecho consuetudinario dentro de una estructura jurídica formal. Al presentar las bases del proyecto de ley, describen los fundamentos históricos y legales, sus alcances, el carácter de la justicia comunitaria (coercitiva o voluntaria) y los niveles de coordinación esperados. Las autoras aclaran específicamente que este proyecto de ley no debería normativizar el derecho consuetudinario a partir del derecho oficial, sino “posibilitar instancias de coordinación, partiendo siempre del presupuesto de que ambos gozan de la misma jerarquía y por tanto ambos tienen como único y común límite los mandatos constitucionales” (*ibid.*: 42).

En *El derecho consuetudinario en Bolivia: una propuesta de ley de reconocimiento de la justicia comunitaria*, Molina introduce el derecho consuetudinario en el marco de las reformas del Estado, lo revisa como dato y experiencia empírica, analiza casos considerados críticos por su aparente violación de derechos humanos y establece como conclusiones las implicaciones políticas del reconocimiento del derecho consuetudinario. En gran medida, su trabajo toma los aportes de los anteriores tomos de la colección para establecer un listado de 18 atributos comunes de la justicia comunitaria, que —más allá de las especificidades de cada caso— el autor considera vigentes, al retomar este tema diez años después (Molina y Arteaga, 2008).

En *Propuesta normativa para el reconocimiento de la justicia comunitaria*, Ramírez y Ossio (1999) presentan la propuesta

del Anteproyecto de Ley, incluyendo la exposición de motivos, el texto del anteproyecto y el análisis exegético del mismo. Las autoras advierten que el anteproyecto tiene como fuentes la normativa nacional e internacional y de derecho comparado, así como los estudios particulares que hacen al cuerpo de la colección. En la exposición de motivos se advierte que “conceptos como los de libre determinación, autonomía, derecho consuetudinario, derechos humanos y su relación con los pueblos indígenas y los derechos colectivos merecen una especial atención” (*ibid.*: 19). Ramírez y Ossio afirman también que el anteproyecto es el resultado de un amplio trabajo interdisciplinario construido a partir de consensos y consultas realizados a los mismos pueblos indígenas estudiados. El análisis exegético presenta un breve comentario explicativo a cada uno de los 17 artículos del anteproyecto, y un comentario general a las cuatro disposiciones adicionales, entre las que se encuentra el deber de consulta.

### 1.3.2. LA LEY DEL AYLLU

La *Ley del Ayllu*, de Marcelo Fernández (2004), es uno de los libros más citados sobre justicia comunitaria en Bolivia; fue publicado originalmente en 2000. En este texto, el autor analiza las prácticas de justicia en tres comunidades aymaras, concluyendo que la justicia indígena goza de gran vitalidad. Este trabajo tiene un fuerte énfasis en la perspectiva decolonial; su autor afirma que es inadecuado realizar un estudio de estas comunidades sin tener una perspectiva de la historia indígena. Fernández presenta una visión crítica de la historia legislativa boliviana, de la normativa vigente en ese momento e, incluso, del anteproyecto de ley presentado por el Ministerio de Justicia, al que considera “muy lejos del auténtico pluralismo jurídico, dejando en papel mojado la figura del ‘reconocimiento’” (2004: 27), enmarcándose aún en un carácter monopolizador del Estado sobre la norma jurídica:

Una observación de fondo que hacemos tanto al Anteproyecto [...] es que, por su contenido, forma y la manera de su tratamiento,

centrado en las normas adjetivas o procesales y no en las normas sustantivas, son eminentemente derechos declarativos de segundo orden, ya que, en última instancia, son simplemente un apéndice del entramado jurídico estatal y de su burocracia. En el fondo, es por demás evidente la intención de transformar a las autoridades indígenas en terminales del Estado, canalizando una forma sutil de colonización jurídica hacia un terreno al que nunca antes se había ingresado, esta vez, con el impulso de la modernidad del derecho internacional (*ibid.*: 27-28).

Este texto presenta varias innovaciones a la perspectiva de los estudios de justicia comunitaria anteriores. La primera es proponer un abordaje teórico que parte de analizar el mismo paradigma del derecho sobre lo *indio*. El autor afirma que existe una *negación del indio*. Para evitar este paradigma negatorio, la propuesta giraría en torno a la búsqueda de la construcción de una historia propia, descentrada de la historia oficial y basada, sobre todo, en la historia oral. Ese registro mostraría el conjunto de las luchas reivindicativas: “Las huellas de un sistema jurídico y de poder más antiguo, así como la continuidad de la confrontación entre las repúblicas de indios y de españoles y la búsqueda de autonomía organizativa y de derechos políticos” (*ibid.*: 37).

Respecto a los estudios de casos, Fernández es igualmente crítico al considerar que parten de un error de inicio: estudiar el derecho indígena desde los márgenes del derecho positivo y con sus conceptos, pero sin los intereses de la comunidad. Esta perspectiva únicamente reproduciría la estructura del derecho occidental. Su consecuencia es estudiar conflictos y sanciones clasificándolos en los ámbitos familiar, privado y público. El autor considera, por el contrario, que sus estudios tienen una ventaja cualitativa, ya que él pertenece a la cultura estudiada, lo que implicaría contar con una serie de herramientas, entre ellas el idioma, para la comprensión de las prácticas comunales. Tales aspectos le permitieron dirigir el estudio por la misma voz y experiencia de las personas mayores en quienes se depositaría la cultura legal, buscando los conceptos propios y evitando aplicar el marco conceptual del derecho occidental.

De los tres estudios de campo, advierte que –a pesar de pertenecer los tres a comunidades aymaras– cada uno tiene sus propias particularidades y construcciones culturales (por ejemplo, la mayor o menor presencia de la tradición sindical campesina). Sin embargo, se puede evidenciar que “la ley estatal y la ley indígena se hallan estructuradas en base a distintos principios, también diferentes en su aplicación” (*ibid.*: 336). En la segunda, los delitos son penados de forma independiente a su dimensión cuantitativa, pues la vulneración iría en contra de los derechos de la colectividad. Fernández concluye que “el Estado boliviano no está preparado para llevar un programa de coexistencia y pluralismo social, político y –menos– jurídico” (*ibid.*: 337).

Uno de los principales aportes de este texto es mostrar que el sistema jurídico indígena sí tiene clasificaciones y divisiones, pero que estas responden a sus propios principios y formas, “categorías que han sido estructuradas con arreglo a la jerarquía de la memoria histórica, en las que cobra todo su sentido aquello de que cuanto más antiguo, mayor el valor jurídico” (*ibid.*: 338). Estas jerarquías implicarían una organización dual entre la *jach'a* justicia, o justicia mayor, y la *jisk'a* justicia, o justicia menor. La primera sería la representación jurídica del tiempo prehispánico, mientras que la segunda sería la manifestación sincrética y reinterpretada de la justicia colonial y republicana. Cada una de ellas tendría sus particularidades en los procedimientos, las sanciones y los tipos de conflictos que conocen.

### 1.3.3. COMPILACIÓN JUSTICIA COMUNITARIA EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE BOLIVIA

La compilación *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*, auspiciada por el Instituto de la Judicatura de Bolivia (2003), se publicó en el marco de un seminario sobre justicia comunitaria, a partir de las ponencias de expertos dirigidas a las autoridades del Poder Judicial y del Poder Ejecutivo. Este texto tiene la particularidad de enmarcarse en un proceso que evidencia las dificultades de las instituciones públicas por consolidar las reformas estatales de 1994, a diez años de su promulgación.

La compilación contiene seis textos producto de la exposición de los expertos en el seminario. René Orellana describe las prácticas judiciales en comunidades indígenas quechuas. Juan Antonio Chahín defiende el Anteproyecto de Ley que fue promovido cuando era Ministro de Justicia cinco años antes. Enrique Mier discute las prácticas jurídicas aymaras desde una perspectiva cultural. Xavier Albó se pregunta sobre la forma en la que debería trabajarse la interculturalidad jurídica en un país que se identifica como intercultural. Elba Flores afirma que la justicia comunitaria es un verdadero sistema jurídico. Finalmente, Elva Terceros describe la vigencia del sistema jurídico de los pueblos indígenas amazónicos.

Estas exposiciones tuvieron la finalidad de introducir a las altas autoridades del Estado en la temática de la justicia comunitaria. Si bien sus diferentes textos no tienen ningún hilo argumental común o compartido, todos ratifican la vigencia de formas jurídicas comunitarias. En los casos de Albó y Flores, se discuten temáticas estructurales de la organización del Estado y su relación con la justicia comunitaria, elementos que marcarán en cierta medida los debates posteriores.

#### *1.3.4. MODOS ORIGINARIOS DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS EN PUEBLOS INDÍGENAS DE BOLIVIA*

Más de diez años después de la reforma constitucional de 1994, y ya en los albores del proceso constituyente, en una publicación auspiciada por la Fundación UNIR y el PIEB se consideraba que “el Estado boliviano reconoce en su Constitución Política [de 1994] el derecho de las mismas [poblaciones indígenas] a aplicar sus propios modos, [pero] en la práctica los desconoce y no los emplea” (Nicolas, Fernández y Flores, 2007: 10). Bajo ese criterio, se afirmaba que era necesario alentar investigaciones sobre los modos originarios de resolución de conflictos, con la finalidad de ahondar los esfuerzos para mejorar la comunicación y la actuación efectiva de los actores del Estado en la sociedad multicultural. En este texto se incluyen tres investigaciones:

la primera, coordinada por Marcelo Fernández, trata sobre resolución de conflictos en temáticas de tierras en la zona andina; la segunda, coordinada por Vincent Nicolas, aborda conflictos de linderos y saneamiento de tierras en los *ayllus*; y la tercera, coordinada por Elba Flores, se refiere a la resolución de conflictos por el uso y el acceso a los recursos naturales en la Tierra Comunitaria de Origen Guaraya.

El estudio coordinado por Fernández es una revisión principalmente de tipo histórica, en la que se analizan la violencia colonial, la violencia oligárquica en la República y la doctrina del colonialismo interno, que habrían marcado la reforma agraria pos 1953. Este texto concluye que si se estudia a partir de fuentes directas, se puede encontrar una “cara oscura de las reformas agrarias, que se expresa en diferentes hechos de violencia” (Fernández y Gutiérrez, 2007: 84), así como una continuidad del *ethos* de la colonialidad. Ante esta situación, se señala que tierra y territorio son entendidos como un ente vivo en la cosmovisión aymara: la Pachamama. Respecto a las instancias y a los mecanismos internos de resolución de conflictos, advierte que estos se mantienen en las comunidades, basados en la lógica de la ética de la vida y del buen vivir.

El texto coordinado por Nicolas contrapone los mecanismos de resolución de conflictos sobre linderos planteados por el Estado –Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), leyes de límites, Instituto Geográfico Militar (IGM), etcétera– basados en la propiedad afirmada por un título y los procesos judiciales de resolución con los modos originarios de resolución; estos últimos implicarían formas particulares de manejo del conflicto –declaración, pelea, acuerdos– que son acompañados por prácticas y ritualidades para materializar el acuerdo. En esta investigación se concluye que la pelea, que a veces es ritual y a veces no, es “un elemento importante de la definición de los linderos” (Nicolas, Arismendu y Zegada, 2007: 137). La pelea física se transmuta a una *pelea a través de documentos*, con la aclaración de que estas no buscan vencer al otro, sino el



establecimiento de un *status quo*, ya sea manteniendo el anterior o creando uno nuevo.

En la investigación coordinada por Flores se considera que por “la complejidad de las características históricas y culturales y las particularidades internas del pueblo guarayo” (Flores y Maldonado, 2007: 151), únicamente se puede realizar una aproximación a sus modos de resolución de conflictos. Este estudio inicia describiendo las características geográficas y ecológicas del pueblo guarayo. Luego, hace referencia al proceso histórico de la población guaraya desde sus orígenes, el impacto de la experiencia misional y los cambios con la época republicana. Posteriormente, identifica los conflictos internos que tiene el pueblo guarayo y desarrolla sus diferentes instancias de organización territorial. Finalmente, analiza el rol de los conflictos en la comunidad y luego su resolución. Concluye que, para el pueblo guarayo, la lógica misional es recordada como algo valioso, mientras que la Reforma Agraria (1953) habría sido un factor de desestructuración territorial, con un impacto negativo en la zona. Por eso, el Estado fue un factor de invasión y habría permitido el ingreso de ganaderos, empresarios madereros y colonos. Esta investigación evidencia que las formas tradicionales “se están perdiendo por la incorporación de prácticas ajenas a la lógica del pueblo guarayo” (*ibid.*: 249). Aun así, pueden encontrarse normas y prácticas que distinguen y caracterizan al pueblo guarayo. Por último, advierte que los mecanismos de resolución de conflictos no son homogéneos y que se presentan diferencias de una central a otra, según factores históricos y la cercanía con las carreteras de interconexión, del mismo modo que las sanciones serían dinámicas y flexibles.

Además de estas tres investigaciones, se incluyen dos anexos, muy interesantes, que intentan sistematizar la resolución de conflictos en la zona andina y en los pueblos indígenas y originarios de tierras bajas, elaborados por Nicolas y Flores, respectivamente. Estos anexos presentan la novedad de sistematizar y realizar un balance de la investigación en tierras altas y en tierras bajas de forma genérica, a partir de investigaciones previas.

## 1.4. TEXTOS EMBLEMÁTICOS DURANTE EL PROCESO CONSTITUYENTE (2006-2009)

### 1.4.1. CARTILLAS DEL DEFENSOR DEL PUEBLO

En el marco de las funciones del Defensor del Pueblo, de preservar los derechos humanos de la población, en esa institución se realizaron importantes esfuerzos por la observación, la defensa y el desarrollo de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Bajo esta línea, se auspició una serie de publicaciones en diferentes modalidades sobre este tema, que en algunos casos hicieron énfasis en los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas de Bolivia, particularmente en el marco de los debates alrededor de la Asamblea Constituyente.

Entre esos documentos pueden observarse algunos relativamente breves que si bien no presentan un desarrollo teórico específico o experiencias de caso con gran profundidad, son importantes por su alto nivel de difusión, en el marco del activismo en derechos humanos y para su aplicación en talleres de capacitación en el territorio nacional (Defensor del Pueblo, 2008a, 2008b).

En la cartilla *Sistema jurídico de los pueblos indígenas amazónicos de Bolivia* (2008a) se describen brevemente las situaciones comunes y las situaciones particulares de cuatro pueblos indígenas de la Amazonía boliviana –chácobo, cavineño, tacana y ese ejja–, además de sistematizar propuestas emergentes de cada uno de estos pueblos para comprender su manejo de la conflictividad, las resoluciones de controversias y las sanciones. También se presentan de manera breve los problemas de estos pueblos ante situaciones específicas del derecho, como jurisdicción y competencia, desconocimiento, discriminación y dificultades en la coordinación y en la cooperación con la jurisdicción ordinaria, entre otros.

En la cartilla *Sistema jurídico de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas de Bolivia* (2008b) se presenta brevemente una descripción de qué es el sistema jurídico de los pueblos indígenas y su historia, se describe el vínculo de este sistema con la normativa –nacional e internacional– y se avanza hacia algunas definiciones de los principios de un sistema

jurídico plural: pluralismo jurídico, interculturalidad, acceso a la justicia y plurilingüismo. También se desarrolla lo referido a la jurisdicción y a la competencia del sistema jurídico indígena, utilizando como marco de análisis la legislación comparada, además de los avances de la Asamblea Constituyente boliviana para determinar la competencia territorial, personal y material, así como del posible surgimiento de conflictos de competencia. Finalmente, se hace referencia a la relación y a la aplicabilidad de los derechos humanos en el sistema jurídico indígena. El texto avanza en cómo debería actuarse en casos de violaciones a los derechos humanos que se originen en este sistema, considerando que la justicia ordinaria no debería tener la facultad de revisar las resoluciones del sistema jurídico indígena. Sin embargo, se insiste en que “existe uniformidad de criterios respecto a que el Tribunal Constitucional solo debe ‘intervenir’ el sistema jurídico indígena cuando existe violación de lo que la Corte Constitucional Colombiana denomina los derechos ‘mínimos fundamentales’” (*ibid.*: 29). Asimismo, se afirma que la intervención estatal debería limitarse a buscar un equilibrio entre el conjunto de los derechos colectivos y los derechos individuales.

#### 1.4.2. ¿DOS RACIONALIDADES Y UNA LÓGICA JURÍDICA?

El texto de Ramiro Molina y Ana Arteaga (2008) *¿Dos racionalidades y una lógica jurídica? La justicia en el altiplano boliviano* tiene la particularidad de que, si bien fue escrito y publicado en el periodo posterior a 2006 y al proceso constituyente, recoge la amplia experiencia del Programa de Justicia Comunitaria de la Facultad de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Este programa, que se inició en junio de 2001, fue un proyecto de extensión universitaria dirigido a sectores indígenas en el departamento de La Paz para que pudieran realizar estudios universitarios.

Molina y Arteaga presentan una aproximación teórica acerca del derecho consuetudinario y describen la metodología utilizada por el programa para realizar una síntesis descriptiva y analítica de los diferentes campos jurídicos sistematizados por

los equipos de investigación. Los autores consideran que el derecho consuetudinario es el soporte intrínseco del pluralismo jurídico reconocido por la CPE.

En el marco teórico, los autores recogen varios de los elementos planteados por Molina en la colección “Justicia Comunitaria” (1999), como las características comunes y la relación con los derechos humanos y de violencia intrafamiliar que identificaba en ese momento. Metodológicamente, explican cómo se recogieron los datos en diferentes jurisdicciones indígenas localizadas en cuatro municipios, en los que se describen sistemas de autoridades, normas principales, tipos de conflictos, procedimientos, relación con la justicia ordinaria, sanciones y derechos humanos. En el estudio se concluye que “en la región [...] la justicia comunitaria no sólo está en vigencia, sino que representa el mecanismo más importante por el cual se resuelven los conflictos cotidianos” (Molina y Arteaga, 2008: 75), además de desplegar los controles sociales y las formas de articulación con el Estado. Se evidencia que la razón fundamental para el relacionamiento con la justicia ordinaria se da porque tiene un criterio de racionalidad distinto, basado en la reconciliación, y, en consecuencia, “aquello que no es reconciliable escapa el control de la justicia comunitaria y es transferida a la justicia ordinaria” (*ibid.*: 78).

Finalmente, los autores afirman que existen dos visiones respecto a cómo se ven estas relaciones entre sistemas. Por un lado, se resalta una imagen de dos sistemas contrapuestos y distintos; por otro, se observa a la justicia comunitaria y a la justicia ordinaria como una secuencia coherente y única en la que ambas se complementan y se rigen por dos racionalidades diferentes bajo una misma lógica, lo que permitiría la búsqueda de mejores resultados.

#### 1.4.3. COLECCIÓN “DETRÁS DEL CRISTAL CON QUE SE MIRA”

La colección “Detrás del cristal con que se mira” es el resultado de una extensa investigación auspiciada por la Coordinadora de la Mujer y publicada en 2009. Las investigaciones tenían como finalidad contribuir al avance de los derechos de las mujeres al

interior de la construcción de un orden estatal intercultural, plural y con equidad de género. El propósito adicional del proyecto era exponer datos que aportasen tanto al debate teórico como al técnico sobre los derechos de las mujeres y su ejercicio en contextos pluriculturales.

La colección se caracteriza principalmente por el análisis de los órdenes normativos y de interlegalidad en varias comunidades –quechuas, aymaras, sirionó, trinitarias, chimane, chiquitanas y ayoreodes– desde una perspectiva de género. Incluye diversos volúmenes, cada uno dedicado a estas comunidades, además de un documento de síntesis elaborado por Mercedes Nostas y Carmen Elena Sanabria (2009c). Este último tiene dos partes. La primera se inicia con las construcciones de género “desde una perspectiva antropológica y los mecanismos de aplicación del pluralismo jurídico” (*ibid.*: 5), y presenta la metodología. En la segunda parte se exponen la síntesis y el análisis de los siete estudios realizados a partir de tres ejes: las mujeres en el contexto de sus culturas; las pautas sociales, las normatividades y las regulaciones que orientan sus vidas en los ámbitos de estudio; y los elementos respecto al ejercicio de los derechos en el marco de sus órdenes normativos en articulación a situaciones de interlegalidad.

Esta colección tiene la particularidad adicional de no considerar el pluralismo jurídico como una visión dualista. En cambio, recoge lo que se denomina una concepción posmoderna del derecho a partir de la noción de interlegalidad. Así, se hace énfasis en la permeabilidad y en los puntos de contacto entre diferentes visiones de juridicidad, como parte de un proceso dinámico, distanciándose de la noción de *mestizaje jurídico*. Estas investigaciones también se enmarcan en la necesidad de construir un debate teórico sobre la categoría de género, en particular en la construcción de las identidades como formación de subjetividades. En ese sentido, se entiende que el género es una dimensión construida hegemónicamente, que incluye valores, regulaciones, roles y estereotipos.

Metodológicamente, el conjunto de estudios tuvo como objetivo general: “Conocer la visión y [el] ejercicio de los

derechos de las mujeres indígenas, campesinas y originarias en las comunidades y pueblos identificados, en el marco de órdenes normativos y de relaciones de género” (*ibid.*: 19). Esta tarea fue realizada de forma principalmente cualitativa, combinando fuentes secundarias y datos de campo. En general, cada uno de los estudios tiene una misma estructura, a partir de lo que identifican como ámbitos *fundamentales*: identidad cultural e identidad de género, relaciones familiares y aspectos reproductivos, integridad personal y violencia de género, manejo y control de los recursos, organización y participación política; esos ámbitos se cruzarían transversalmente con la identidad cultural y la identidad de género. En la sistematización, se analizan diferentes ejes, vinculando las poblaciones en tres grupos: pueblos agricultores, pueblos cazadores y pueblos pescadores (chiquitano y trinitario); pueblos de origen cazador / recolector, pueblos de origen agricultor/horticultor, pueblos de origen nómada (ayoreode, chimane y sirionó); y pueblos agricultores campesinos (comunidades quechua y aymara).

Como conclusiones, no se proponen medidas programáticas, sino propuestas de carácter conceptual y político, pues se considera relevante que:

[...] las mujeres indígenas, campesinas y originarias puedan contar con mayores elementos para encarar el proceso de discusión y diseño de la legislación y la política pública que tendrá que desarrollar los principios sobre la justicia indígena originario campesina (*ibid.*: 148).

#### 1.4.4. ESTUDIO SOCIOJURÍDICO: PRÁCTICA DEL DERECHO INDÍGENA ORIGINARIO EN BOLIVIA

Entre los textos realizados durante el proceso constituyente se incluye *Estudio sociojurídico: práctica del derecho indígena originario en Bolivia*, coordinado y compilado por Marcelo Fernández (2010). En él su autor mantiene la misma línea de sus anteriores investigaciones, sobre todo respecto a su marco de análisis en las tierras altas. Sin embargo, el documento tiene dos

particularidades: la primera es una perspectiva diferente respecto al *alcance* de la publicación, pues ya no se refiere a estudios de caso en comunidades concretas sino a una propuesta de descripción y explicación más general de las prácticas jurídicas en dos grandes grupos: *ayllus* y comunidades de tierras altas, y pueblos del Oriente y la Amazonía; la segunda gira en torno a la forma de elaboración del documento, pues cuenta con el auspicio y la colaboración de las dos agrupaciones indígenas más grandes de Bolivia: el CONAMAQ en tierras altas y la CIDOB en tierras bajas, aunque la publicación fue financiada por la cooperación internacional italiana.

En la investigación se presenta una sistematización<sup>15</sup> a partir de información obtenida en 18 regionales que “participaron permanentemente en el proceso de la investigación, tanto en la elaboración de los instrumentos como en la recolección, validación e interpretación de la información” (*ibid.*: 13). El coordinador propone comprender la propuesta de la Asamblea Constituyente, en tanto formaría parte de una geopolítica estratégica de los procesos de demandas de los movimientos sociales indígenas, tanto en tierras altas como en tierras bajas. No son nuevos; se enmarcan en un largo tiempo que deriva en las actuales luchas por la reconstitución de sus sistemas jurídicos. El estudio se concentra en desarrollar las generalidades y las particularidades de las formas jurídicas en las tierras altas y en las tierras bajas, marcando las diferencias que tienen entre ellas tanto a nivel de la comprensión conceptual de la realidad como en sus estructuras de poder. El texto prosigue con una descripción en cada una de las divisiones territoriales, además de entrecruzar los resultados generales de sus sistematizaciones con las particularidades de todas las regionales estudiadas.

Fernández concluye que la colonialidad y el colonialismo no son únicamente elementos discursivos, sino “dispositivos

---

15 El texto de Fernández fue publicado después de la aprobación de la CPE y, por tanto, se refiere a ella como ya aprobada, pero el marco temporal de la investigación, tanto de fuentes orales como documentales, gira en torno a los años 2007 y 2008.

que estructuran patrones de conducta, prácticas políticas, instituciones, identidades, organizaciones y prácticas jurídicas estatales” (*ibid.*: 179), e insiste enfáticamente en que la serie de movimientos, luchas y marchas de los pueblos indígenas originarios son una reivindicación de la reconstitución de su sistema jurídico. Afirma, asimismo, que los “sistemas jurídicos indígenas originarios deben entenderse a partir de sus propios conceptos y su propio léxico referido a la justicia, la ley, la norma o la juridicidad” (*ibid.*: 180). Así, la justicia comunitaria se trataría de sistemas jurídicos particulares que son ejercidos desde tiempos ancestrales de modo autónomo, aunque en paralelo se acude a los operadores estatales.

Una conclusión que toma fuerza en la construcción de un sistema plural de justicia indica que estos son *permeables*. De ahí que se caracterizan por ser sistemas de múltiples conexiones, que derivan en espacios de interlegalidad, aunque esta se establezca en términos de desigualdad. En las tierras bajas —donde la percepción de la rigidez de la justicia estatal sería mayor— esto es más evidente, mientras que en las tierras altas el autor encuentra un proceso más avanzado donde se busca el reconocimiento de los valores ancestrales por parte del Estado. Por ende, la justicia comunitaria tendría dimensiones diferentes en cada uno de estos casos. La conclusión final es que tanto en tierras altas como en tierras bajas “lo importante son las estrategias de las autoridades indígenas originarias para apropiarse del espacio legal estatal, y activar su sistema jurídico desde los propios marcos del Estado” (*ibid.*: 187). De hecho, la justicia indígena habría alcanzado en la práctica cierta autonomía jurídica, limitada mediante la búsqueda de legitimación de autoridades y procedimientos propios.

## 1.5. TEXTOS EMBLEMÁTICOS PUBLICADOS DESPUÉS DEL PROCESO CONSTITUYENTE (2009)

### 1.5.1. PENSAR ESTE TIEMPO: PLURALISMO JURÍDICO

En el texto *Pensar este tiempo: pluralismo jurídico*, coordinado por Eduardo Rodríguez Veltzé y Farit Rojas (2010), se realiza



un análisis principalmente de tipo teórico del pluralismo jurídico en Bolivia, se presenta una descripción del sustrato ideológico en el país, se propone teóricamente la construcción de un pluralismo jurídico poscolonial y deconstructivo, se analiza el pluralismo en el constitucionalismo boliviano, se hace un recorrido breve por las principales propuestas para la Ley de Deslinde Jurisdiccional y se sistematizan 16 casos de justicia indígena presentes en la bibliografía. Se incluye además una adenda en la que se comenta la Ley de Deslinde Jurisdiccional.<sup>16</sup>

Este texto parte del reconocimiento del pluralismo jurídico en la CPE como uno de los principios que funda el nuevo modelo de Estado y se concentra en las consecuencias de adoptar ese modelo tanto a efectos de orden teórico como de orden práctico. Los autores proponen que su investigación no debe ser comprendida como definitiva, sino como un ensayo investigativo que pretende “dar cuenta de las condiciones políticas, jurídicas y sociales que permitan pensar el devenir del pluralismo” (*ibid.*: 14).

El análisis que realizan Rodríguez Veltz y Rojas sobre la conformación del Estado Plurinacional de Bolivia les permite sugerir una forma alternativa de configuración del pluralismo jurídico respecto a otras propuestas y sugerencias, elaboradas para una Ley de Deslinde Jurisdiccional y de algunas investigaciones empíricas sobre justicia comunitaria. Los autores afirman que debe debatirse la forma en la que el pluralismo jurídico y la misma noción de deslinde pueden articularse para renovar una administración de justicia plural. En el texto se asume que la propuesta de desarrollo es la de un pluralismo jurídico decolonial y deconstructivo.

El documento tiene la particularidad de concentrarse en el análisis teórico y discursivo, lo que permite a los autores afirmar que “el pluralismo jurídico constituye también un cambio de temporalidad y, a la vez, de gestión de lo territorial [...] la

---

16 El análisis fue realizado en una adenda, pues dicha ley fue publicada luego de que el texto fuese terminado, pero antes de su impresión, por lo que los autores decidieron incluir dicho acápite.

temporalidad jurídica es distinta a la temporalidad política o a la agraria o a la académica y universitaria [...]. Pensar un pluralismo jurídico es, en consecuencia, pensar en temporalidades distintas en las que se desarrolle la solución de conflictos” (*ibid.*: 96). Esta reflexión sobre los pluralismos temporales quedaría todavía pendiente en tanto la mayoría de las investigaciones que abordan esta temática se concentran en la territorialidad únicamente. En ese sentido, el reto estaría en pensar el pluralismo jurídico multidimensionalmente.

### 1.5.2. SISTEMAS JURÍDICOS INDÍGENA ORIGINARIO CAMPESINOS EN BOLIVIA

El libro *Sistemas jurídicos indígena originario campesinos en Bolivia* presenta tres aproximaciones realizadas por Marcelo Fernández, Ricardo Calla y Michael Fackler (2012), cada una concentrada en una región del país: Curahuara de Carangas en Oruro, Sacaca en Potosí y Charagua Norte en Santa Cruz, respectivamente. En cada estudio se describe cierta información general (ubicación, clima, población, idioma, características socioeconómicas, etcétera), así como información específica (institucional y normativa).

Este texto tiene la virtud de incluir descripciones relativamente detalladas del marco institucional y normativo de las regiones estudiadas, además de casos resueltos en cada región. Se caracteriza principalmente por incorporar 12 ejemplos concretos —en los que se incluye una relación de los hechos y del procedimiento, así como un análisis jurídico del mismo— resueltos en cada región, descritos y analizados de forma tal que permiten fácilmente observar estas prácticas de justicia en su ejercicio cotidiano. También incluye una metodología de exposición de cada zona de una forma muy estructurada y similar, a pesar de que se trata de tres autores diferentes, lo cual ha generado mucha homogeneidad en la forma y en los alcances de las descripciones. Sin embargo, no establece un diálogo entre las tres partes que lo componen, e incluso las conclusiones generales podrían ser consideradas relativamente superficiales. Los autores concluyen simplemente que la institucionalidad y la normatividad son centrales en los sistemas jurídicos indígena

originario campesinos y que cada zona de estudio tiene un sistema jurídico propio que pone en movimiento valores y principios aplicados a sus propias normas.

Finalmente, los autores afirman que “Bolivia se encuentra frente al desafío histórico de poner en práctica el principio del pluralismo jurídico igualitario, de acuerdo al mandato constitucional” (*ibid.*: 174), por lo que el texto tiene la pretensión única de contribuir al debate “sobre la construcción y aplicación del ordenamiento jurídico intercultural boliviano para que éste contribuya, significativamente, a la vigencia de un Estado de Derecho Democrático Plurinacional” (*ibid.*: 174).

### 1.5.3. COMPILACIÓN JUSTICIA INDÍGENA, PLURINACIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD EN BOLIVIA

La compilación *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, auspiciada por la fundación Rosa Luxemburgo y a cargo de Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.) (2012), es parte de un proyecto realizado tanto en Ecuador como en Bolivia. Su finalidad fue analizar la justicia indígena en el marco de las transformaciones al Estado en estos dos países, en el marco de la construcción de un Estado Plurinacional. La compilación incluye más de una docena de textos, organizados según tres ejes temáticos: contexto histórico y político, análisis de casos concretos y coordinación entre justicias.

El libro contiene dos textos introductorios: el primero es la propuesta de análisis realizada por Santos a partir de los resultados del proyecto entrecruzando Bolivia y Ecuador, y el segundo es una descripción general de la justicia indígena en Bolivia. Ambos funcionan como introducción, presentación y sistematización de los resultados de los demás textos.

En la parte denominada “Contexto histórico y político de la justicia indígena y el difícil diálogo entre justicia indígena y justicia ordinaria” se incluyen seis textos; tres de ellos discuten la historia y la situación de la justicia indígena y se preocupan por tres elementos concretos: la autonomía indígena, la consulta previa y el Estado Plurinacional. Estos textos, en general, afirman que, por

un lado, el reconocimiento de la jurisdicción indígena es el resultado de amplios, largos y tortuosos procesos de reivindicaciones sociales y, por otro lado, que la implementación de esta implica una larga serie de dificultades, pero también de posibilidades.

En la parte titulada “El caleidoscopio de las justicias indígenas” se incluyen cuatro documentos que presentan cuatro estudios de caso de diferentes comunidades. Estos complementan la exploración empírica con información documental. Las investigaciones incluyen tanto estudios sobre comunidades indígenas en tierras altas –Jesús de Machaca en un estudio y Patacamaya, Sullcata Colchani y Umala en otro–, como en tierras bajas –comunidades guaraníes de Charagua– y en zonas periurbanas –El Alto–, con una perspectiva principalmente descriptiva.

En la parte nombrada “Para una ecología de saberes jurídicos” se incluye únicamente un texto, que se concentra en los desafíos que implica la coordinación entre justicias, que “responde a la necesidad de asumir una posición crítica respecto a los actuales procesos de regulación legislativa en esta materia” (*ibid.*: 697). A partir de los casos boliviano y ecuatoriano, los autores concluyen que no necesariamente la existencia de leyes que desarrollen el pluralismo jurídico es algo positivo y, de hecho, podría tratarse de medidas insuficientes e, incluso, negativas. Toman el ejemplo de Colombia, país donde sin la existencia de leyes de este tipo se habría construido la coordinación por vía jurisprudencial. En ese caso, “se ha verificado que una ley de coordinación jurisdiccional no tiene efectos unívocos, si no que puede, si es mal concebida, ser regresiva y, por tanto, desconstitucionalizadora” (*ibid.*: 730).

#### 1.5.4. MAPA JURÍDICO INDÍGENA Y TIPOLOGÍAS JURISDICCIONALES

El libro *Mapa jurídico indígena y tipologías jurisdiccionales*, coordinado por Ramiro Molina (2013), se constituye en un aporte en la implementación de una agenda de justicia para hacer efectiva una gestión intercultural de la justicia plural. Se caracteriza por estar dirigido principalmente a decisores, gestores y operadores de justicia que tienen en sus manos la implementación del

diseño constitucional. Molina explica que ellos deben tomar en cuenta las diferentes jurisdicciones que se originan en matrices civilizatorias diversas, para lograr adecuarlas a procesos de coordinación y cooperación. Este texto sigue una metodología cualitativa y, principalmente, participativa. Contiene un mapeo de jurisdicciones indígenas originarias campesinas en nueve zonas, tanto de tierras altas como de tierras bajas.

Este mapa se fundamenta en “un trabajo de campo intensivo que hizo posible la recopilación de información cualitativa sobre las diferentes prácticas jurídicas, para elaborar una base de datos geo-referenciales” (*ibid.*: 9). El mapeo tendría la finalidad de visualizar geográficamente las distintas jurisdicciones indígenas, pero también de proporcionar información básica relativamente precisa sobre el funcionamiento de cada una de ellas.

El texto tiene el propósito de presentar la información de forma útil y condensada. Muestra en un desarrollo relativamente corto —entre 12 y 15 páginas, aunque uno de ellos se extiende a 24— elementos como la identificación de la jurisdicción, las autoridades, las normas, los procedimientos y las sanciones, así como la información vinculada a la relación entre el sistema jurídico indígena con el estatal desde los tipos de casos remitidos a la justicia ordinaria, los procedimientos aplicados, el tratamiento de casos ilustrativos y la frecuencia mínima de fallos realizados respecto a casos de justicia indígena. Posteriormente, se presentan los mapas jurídicos en sí, que muestran información general de la administración de justicia, la organización, las autoridades (incluso requisitos y formas de elección), las faltas, los procedimientos y las sanciones de forma georreferenciada y para cada una de las jurisdicciones estudiadas.

En el documento se concluye indicando que, pese a los grandes esfuerzos realizados, no existe un conocimiento de fondo de cómo funcionan los sistemas jurídicos indígenas, las causas serían: su gran heterogeneidad y su vinculación con el tema territorial, poco analizado en el país. Finalmente, se afirma que el reconocimiento del pluralismo jurídico como modelo del nuevo Poder Judicial “hace imperioso que se elaboren nuevos instrumentos técnico-jurídicos que permitan el adecuado

desempeño de las nuevas instituciones y autoridades encargadas de garantizar el funcionamiento de la justicia en todos los niveles” (*ibid.*: 229). Se advierte además que, debido al carácter cambiante de la justicia indígena, este mapeo únicamente expresa la representación en un momento dado, por lo que debería tratarse de una reflexión continua y con actualización periódica. Además, la metodología de trabajo podría ser replicada en otras poblaciones, pues presentaría una tipología inicial aproximada “que permite visualizar tanto la diferenciación como la agregación de prácticas jurisdiccionales indígenas” (*ibid.*: 233), la misma que podría tomarse como base para generar un modelo de sistematización sobre la pluralidad de realidades jurisdiccionales, lo cual iluminaría en la toma de decisiones judiciales de constitucionalidad.

## 1.6. DIMENSIONES DEL DEBATE

Las investigaciones que estudian la justicia comunitaria, en tanto práctica social, lo hacen desde la diversidad disciplinaria de las ciencias sociales y desde los ángulos teóricos y metodológicos que ellas aportan a la comprensión de las prácticas socioculturales.

En ese sentido, el objeto (la justicia comunitaria) es estudiado multidimensionalmente, aunque las aproximaciones privilegian una dimensión. Los estudios varían de acuerdo a sus propias perspectivas y, en un sentido muy general, tienden a combinar diferentes abordajes. En esos acercamientos pueden identificarse tres dimensiones de análisis principales. La primera gira alrededor de descripciones de los sistemas jurídicos en las comunidades y desde aproximaciones que suelen estar vinculadas a disciplinas antropológicas. La segunda es normativa y explora temas jurídicos para identificar las estructuras de vinculación entre diferentes órdenes normativos. La tercera implica discutir presupuestos teóricos en la construcción misma de la investigación y al interior de cada una de las disciplinas. Esta aproximación de tipo epistemológico no es siempre explícita, pero suele estar presente en todas las investigaciones.

Como se mencionó, es fundamental comprender que el debate no se da únicamente en una de estas dimensiones, sino que

cada propuesta suele combinar diferentes enfoques, dando mayor o menor énfasis según el tipo de estudio en concreto.

### 1.6.1. DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA Y ETNOGRÁFICA DEL DEBATE (DESCRIPTIVO)

Sin lugar a dudas, la gran mayoría de los estudios sobre justicia comunitaria se concentran en acercamientos de tipo descriptivo a partir de disciplinas como la antropología y la etnografía, intentando construir una *descripción densa* de las prácticas comunitarias. Muchos de los textos considerados fundantes de los estudios de justicia comunitaria suelen partir de descripciones de las estructuras y las prácticas comunitarias para, a partir de ellas, reconstruir los sistemas normativos, justificados en marcos teóricos determinados.

Al referirse a los estudios de tipo descriptivo, es fundamental notar que en estos se tiende a evitar realizar generalizaciones y se pretende construir descripciones verosímiles de contextos culturales concretos. El nivel de condensación puede ser variable; en algunos casos se describen contextos tan concretos, como las formas de justicia de una microcomunidad en particular, mientras que en otros se estudian pueblos indígenas que abarcan varias comunidades. Por ejemplo, Elías Caurey y Elio Ortiz (2009) estudian la justicia comunitaria guaraní<sup>17</sup> sin concentrarse en poblaciones particulares, mientras que diez años antes el CEJIS (1999) se concentraba en los guaraníes del Izozog,<sup>18</sup> una región determinada dentro de la provincia Gran Chaco en el departamento de Tarija. Por oposición, existen algunos estudios aún más genéricos que realizan sistematizaciones de la zona andina (Nicolas, 2007) o en tierras bajas (Flores, 2007), pero estos se fundamentan en métodos inductivos a raíz de la acumulación de estudios más concretos.

---

17 Se debe notar que el grupo lingüístico guaraní incluye un conjunto de etnias: chiriguano, guarayo, yukis, sirionós y otros (CEJIS, 1999).

18 Al momento del cambio de siglo, se consideraba que de 30.000 chiriguano, solo aproximadamente 8.000 eran izoceños, y estos tendrían diferencias idiomáticas y culturales muy marcadas.

Ese tipo de estudios suele introducir una delineación del contexto de la comunidad a estudiar en la que se identifican la ubicación geográfica, el tamaño poblacional, la estructura cultural y lingüística y los antecedentes históricos. En ocasiones se incluye información más detallada, como por ejemplo características socioeconómicas, con la finalidad de contar con las referencias suficientes del contexto sobre el que se desarrolla el caso de estudio.

Una vez realizada la presentación de la comunidad, se procede con la descripción de las prácticas de justicia, que muchas veces se apoya en cuatro elementos (aunque no siempre se encuentran explícitamente diferenciados): el sistema de autoridades, los tipos de conflictos, los procedimientos de resolución de conflictos y las sanciones aplicadas.

En el *sistema de autoridades* se describe la organización sociopolítica de la comunidad, identificando cuáles son las jerarquías y las competencias para la resolución de los conflictos, vinculadas a la estructura política de la comunidad. En esas descripciones muchas veces se incluyen las articulaciones con otras autoridades, por ejemplo los responsables estatales locales que tienen incidencia en la resolución de los conflictos. Un punto importante en la descripción de los sistemas de autoridades es la definición de los marcos normativos que sustentan el ejercicio de la autoridad, definiendo sus principios, valores y criterios fundamentales. Este tipo de descripciones se convierte en fundamental si se toma en cuenta el carácter oral, vivo y mutable de las prácticas socioculturales.

En los *tipos de conflictos* se presentan las situaciones sociales que motivan la puesta en función de la resolución de controversias, ya sea a través de comparaciones con los *delitos* del derecho estatal o a partir de la explicación de prácticas sociales que son consideradas conflictivas y, por tanto, castigadas en una comunidad –por ejemplo, casos de brujería,<sup>19</sup> así como la determinación de

---

19 En la colección “Justicia Comunitaria”, publicada por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, se encuentra un tomo dedicado específicamente a este tema, titulado *Sobre brujos y lik'ichiris*, elaborado por Gabriel Martínez (1999).



la gravedad de los conflictos o las faltas. Este tipo de descripciones suele incluir no solo el análisis de la conducta o del conflicto resuelto, sino también una serie de narraciones respecto a la misma concepción del conflicto, vinculadas a las características que tiene el derecho propio de cada comunidad, así como el rol de diferentes agentes dentro del conflicto.

En los *procedimientos de resolución de conflictos* se describen las prácticas y los procesos que se siguen en la comunidad para determinar los hechos, mostrándolos desde prácticas jurídicas y morales hasta prácticas míticas y religiosas. En esas descripciones toman un rol fundamental las justificaciones de las prácticas desde la propia cosmovisión y el lugar que ocupan los agentes en el proceso –por ejemplo, la familia y los vecinos–, y se suele insistir en realizar comparaciones con el sistema ordinario –gratuidad, celeridad, etcétera– y en la descripción de los principios que fundamentan los procesos.

En las *sanciones* se exponen principalmente las consecuencias de los procesos, determinando el tipo de castigos que se aplican. Pero, sobre todo, se muestra la finalidad moral y cultural que tiene como elemento de restauración del orden social y de la convivencia comunitaria. En este tipo de descripciones se incluyen las clases de castigos y la explicación del porqué se aplican de acuerdo con las prácticas sociales de la comunidad y su valor simbólico.

Se debe notar que este tipo de estudios han sido criticados, como lo hace Alison Spedding (2016), por incorporar “contrastes fantasiosos” en los que no se realizan más que descripciones idealizadas y que solo serían superables a partir de una transparencia mayor en “la descripción y análisis de casos reales” (*ibid.*: 218). En gran parte de los documentos, según la autora, se debería prestar “más atención a describir los sistemas de autoridades comunales, autoridades que atienden todos los aspectos de la vida pública en la comunidad, entre los cuales los ‘problemas’ o ‘demandas’ representan solo una pequeña parte” (*ibid.*: 218). Por eso, se derivaría en inconvenientes abstracciones, de forma tal que las normas, los valores o los principios se deducirían del estudio de los casos reales y no de simples encuestas o averiguaciones generales, que derivan en respuestas moralistas y autojustificativas.

### 1.6.2. DIMENSIÓN JURÍDICA DEL DEBATE (NORMATIVO)

El componente jurídico como dimensión principal de los estudios de justicia comunitaria es menos común –en un sentido cuantitativo– que el componente descriptivo. Es decir, se suele prestar menor atención a este acercamiento, aunque, de una forma u otra, es transversal a casi la totalidad de los casos.

Los estudios de tipo jurídico-normativo parten de las descripciones más o menos densas de la dimensión antropológica y etnográfica para realizar el tratamiento analítico de los componentes propiamente jurídicos de la comunidad, pero también, y sobre todo, de su vinculación con el sistema jurídico estatal oficial. En este tipo de estudios se incluyen los debates respecto a la forma de vinculación entre diferentes sistemas jurídicos, el nivel de reconocimiento y la validez oficial de la justicia comunitaria, los conflictos de las jurisdicciones y otros elementos vinculados a estos.

A diferencia de las aproximaciones principalmente descriptivas, típicas de la antropología y la etnografía –que intentan ser lo más concretas posibles–, las aproximaciones de tipo normativo se caracterizan más bien por buscar generalidades y por su carácter abstracto. Se debe notar que no es común encontrar investigaciones de dimensión principalmente normativa, sino que es más común encontrar elementos o momentos de esta aproximación al interior de investigaciones que son principalmente descriptivas. Sin embargo, existen algunos ejemplos de publicaciones en las que el análisis normativo ocupa un lugar central.<sup>20</sup>

Al interior de los análisis normativos presentes en los estudios de justicia comunitaria, los temas más comunes al respecto son la descripción de la normatividad propia, la relación entre la comunidad y la normatividad ordinaria, las relaciones intersistémicas entre el derecho estatal y la justicia comunitaria,

---

20 Por citar algunos ejemplos de esto, en Ricardo Calla (1999) el tema central del debate es el vínculo entre derechos humanos y derecho consuetudinario indígena; y en Silvina Ramírez y Lorena Ossio (1999), es la justificación y la exposición de una propuesta normativa.

los conflictos de las jurisdicciones, la relación entre derecho indígena y derecho internacional y la elaboración o el análisis de propuestas normativas.

En la *normatividad propia*, con frecuencia se presentan elementos asociados a las descripciones antropológicas, como sistemas de autoridades, tipos de conflictos, procedimientos y sanciones, pero estas se analizan desde una perspectiva jurídica. En ese sentido, son aproximaciones normativas aquellas que estudian la justicia comunitaria con un carácter de *derecho propio*, comparable al derecho oficial, no solo describiendo su estructura sino su alcance jurídico y su validez normativa. En los estudios es común encontrar acápite dedicados a la presentación de la estructura normativa que reconoce —o deja de reconocer— la justicia comunitaria, a nivel constitucional o legal, con la finalidad de demarcar su posición dentro de una totalidad del ordenamiento jurídico normativo.

La *relación entre la comunidad y la normatividad ordinaria* implica un conjunto de análisis vinculados a cómo se articula la comunidad con el Estado. Esta labor no se realiza desde el punto de vista del lugar que ocupa su derecho propio en el ordenamiento jurídico, sino a partir de cómo se insertan las instituciones comunitarias en la institucionalidad estatal. Son parte de esos estudios, por ejemplo, la presentación de la estructura territorial de la comunidad —si es parte de un municipio, cantón, provincia, etcétera— y, por lo tanto, las autoridades públicas con las que se vinculan —alcalde, corregidor, subgobernador, etcétera—, así como la determinación de las autoridades que ejercen su jurisdicción sobre la comunidad.

Los estudios sobre a las *relaciones intersistémicas con el derecho oficial* se preocupan por determinar, analizar y discutir los vínculos existentes entre las autoridades comunitarias y las estatales. Este tipo de acercamiento incluye tanto las situaciones concretas de reconocimiento o de desconfianza mutua entre ambos esquemas de autoridades como las prácticas de transferencia de conflictos o de delegación de competencias.

La *relación entre derecho indígena y derecho internacional* ha devenido en un conjunto de observaciones que han tomado

cada vez mayor relevancia. Desde la década de 1990 se profundizó en un esquema internacional de protección de los derechos indígenas<sup>21</sup> que ha dado lugar a una mayor validez de la justicia comunitaria desde el reconocimiento internacional, por ejemplo por vía de los derechos humanos.

Las *propuestas normativas* se vinculan principalmente a estudios que tienen la finalidad de fundamentar o presentar propuestas de ley específicas para temas concretos. También es posible incluir en esta temática investigaciones que no incorporan propuestas, sino que sistematizan aquellas realizadas en otros contextos, y también estudios que analizan o critican normas propuestas o, incluso, normas ya aprobadas.

### 1.6.3. DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL DEBATE (TEÓRICO)

El componente teórico del debate respecto a la justicia comunitaria se encuentra presente en la mayoría de las investigaciones sobre el tema, tanto en las que tienen un énfasis antropológico y etnográfico como en aquellas con una perspectiva más normativa. De hecho, con cierta frecuencia se presenta con un marco teórico breve que guía el proceso de investigación en cuestión. En otras ocasiones, el componente teórico es usualmente el *trasfondo* de las dimensiones descriptivas y analíticas, en tanto establece un marco conceptual relevante para la realización de cada propuesta.

No es común encontrar estudios principalmente de tipo teórico o epistemológico, pero sí es un componente que en algunas investigaciones se asume con mayor relevancia. Por ejemplo, Marcelo Fernández (2004) dedica la totalidad de uno

---

21 Esta perspectiva internacionalista que vincula a los pueblos indígenas con los *derechos* es prevalente en el contexto jurídico actual, aunque no es carente de críticas. Por ejemplo, recientemente Jennifer Hendry y Melissa Tatum (2016) han intentado mostrar que existe una serie de fracasos en la perspectiva basada en los derechos, en lo vinculado a pueblos indígenas, en la construcción de un pluralismo jurídico, porque este entraría en tensión necesariamente con el esquema de derechos humanos.

de los cuatro capítulos que componen la publicación a describir el enfoque teórico; Ramiro Molina y Ana Arteaga (2008) presentan un primer capítulo de aproximaciones teóricas; y Elías Caurey y Elio Ortiz (2009) discuten brevemente cierta escasez de perspectiva teórica sobre la justicia comunitaria para justificar “la actitud poco teoricista del trabajo” (*ibid.*: 13).

En varios de los textos de la colección “Justicia Comunitaria”, publicada por el Ministerio de Justicia, sí se presenta un marco teórico (Molina, 1999; Zolezzi y Sanabria, 1999). Es curioso el caso de Gabriel Martínez (1999), que contiene un acápite de consideraciones teóricas, pero al final del documento. En esa colección se debe mencionar el caso de Ricardo Calla (1999), que no diferencia un marco teórico en su redacción, pero en conjunto tiene una amplia carga de debate teórico. Este no es el único caso en el que documentos de una misma colección varían en su relación con la cuestión teórica. Por ejemplo, en la colección “Detrás del cristal con que se mire”, elaborada por la Coordinadora de la Mujer, pese a mantener un esquema similar en cada volumen, en algunos (Nostas y Sanabria, 2009a, 2009b; Nina, 2009a; Zabala, 2009) se presenta un subtítulo dedicado a instrumentos teóricos, mientras que en tres de ellos (Melgar, 2009a, 2009b, 2009c) este subtítulo está ausente.

En otros casos esta dimensión es implícita al desarrollo del estudio, por lo que no se evidencia en el texto la construcción de un marco teórico diferenciado, como es el caso de *Sistemas jurídicos indígena originario campesinos en Bolivia* (Fernández, Calla y Fackler, 2012). Lo mismo sucede en textos como los producidos por el Defensor del Pueblo de Bolivia (2008a, 2008b) y en varios de los textos de la colección “Justicia Comunitaria” publicada por el Ministerio de Justicia (PROA, 1999; CEJIS, 1999; CERES, 1999; CASDEL, 1999; Ossio y Ramírez, 1999; Ramírez y Ossio, 1999).

## CONCLUSIÓN

Con base en lo desarrollado, es posible encontrar en los debates respecto a la justicia comunitaria —o las diferentes denominaciones

con las que se conoce este fenómeno—, producidos en Bolivia en las últimas dos décadas, una amplia bibliografía con ciertas continuidades, tanto temporales como temáticas.

En la continuidad temporal se pueden identificar las siguientes etapas:

- A finales de la década de 1990 se inicia una etapa en la que los textos tienen la finalidad de justificar las prácticas de justicia comunitaria como órdenes normativos, incluso en un contexto de ausencia de reconocimiento oficial.
- En los primeros años del siglo XXI aparece un conjunto de textos que tiene como finalidad realizar propuestas en el marco de un reconocimiento institucional y con el horizonte cercano de la reforma constitucional.
- Con posterioridad a la reforma constitucional, se identifican textos en los que la preocupación no es justificar la existencia de la justicia comunitaria —pues esta ya estaría institucionalmente aceptada—, sino que esta giraría en torno a estudios detallados de las estructuras de autoridades, por un lado, o de debates teóricos en el plano jurídico, por otro.

De forma adicional a esta organización temporal-temática, es posible analizar transversalmente las diferentes dimensiones alrededor de las que giran los debates sobre la justicia comunitaria. Si bien se suelen presentar de forma conjunta, es posible sistematizar las más comunes:

- Una dimensión descriptiva, aplicada —sobre todo— en las aproximaciones antropológicas y etnográficas.
- Una dimensión normativa, aplicada —sobre todo— en las aproximaciones jurídicas.
- Una dimensión teórica, aplicada —sobre todo— en las aproximaciones de tipo epistemológicas.

Finalmente, a pesar de que estos acercamientos han sido denominados como “debates”, llama poderosamente la atención

la falta de intertextualidad que se presenta en la bibliografía sobre el tema. Es decir, los textos analizados tienden a no referirse unos a los otros, como si en gran medida cada uno de ellos se presentase en el vacío. Bajo esta circunstancia, la misma denominación de “mapa de debate” es –cuanto menos– irónica, pero nos invita a fomentar esa discusión pendiente.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA Y NO CONSIGNADA EN EL APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Albó, Xavier y Josep Barnadas

1990 *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: UNITAS / CIPCA.

Andaluz, Horacio

2009 “La estructura del sistema jurídico boliviano y las relaciones entre las fuentes de su derecho según la ‘Constitución’ vigente”. En: *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, número 33 (segundo semestre de 2009). 455-496.

Hoekema, André

2014 “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”. En: Armando Guevara Gil y Aníbal Gálvez Rivas (comps.), *Pluralismo jurídico e interlegalidad: textos esenciales*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú. 349-386.

Hurtado, Javier

2016 *El katarismo*. Obra número 157 de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia (BBB), “Sociedades”. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Levane, Ricardo

1920 “El Derecho Consuetudinario y la doctrina de los juristas en la formación del Derecho Indiano”. En: *The Hispanic American Historical Review*, volumen 3, número 2 (mayo, 1920). Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos de América: Duke University Press. 144-151.

Ministerio de Justicia y Transparencia Institucional

2017 *Protocolo de actuación intercultural de las juezas y jueces, en el marco del pluralismo jurídico igualitario*. Aprobado por el Tribunal Supremo de Justicia mediante Acuerdo de Sala Plena N.º 216 de 30 de noviembre de 2017.

Ticona, Esteban

2016 “Estudio introductorio: tiempos de *katarización* del movimiento popular sindical”. En: Javier Hurtado, *El katarismo*. Obra número 157 de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia (BBB), “Sociedades”. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. 15-31.



## Apéndice bibliográfico<sup>22</sup>

### LIBROS

Alba, Oscar y Sergio Castro (coords.)

2008 *Pluralismo jurídico e interculturalidad*. Sucre: IDEI /  
Comisión de Justicia de la Asamblea Constituyente.

Albó, Xavier

2003 *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA.

---

22 La identificación de la bibliografía sobre “justicia comunitaria” referida a Bolivia se ha realizado a partir de la revisión de repositorios generales y especializados, tanto para libros y secciones de libros como para artículos en revistas académicas y documentos de titulación (tesis, trabajos de grado y trabajos dirigidos). Con la finalidad de ampliar al máximo posible la búsqueda sobre “justicia comunitaria”, se han añadido los términos “justicia indígena” y “jurisdicción indígena”, por la cercanía de los temas, y no se han buscado únicamente textos publicados en Bolivia, sino también fuera del país. Respecto a los trabajos de titulación, se ha optado por marcar una línea divisoria en trabajos de grado de licenciatura o superiores de La Paz, omitiendo documentos para optar a grados inferiores a la licenciatura (como tesinas de técnico superior o similares). Se han explorado, como repositorios generales, las bibliotecas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y de la Universidad Católica Boliviana (UCB), por ser las universidades de mayor importancia y por cantidad de graduados en la ciudad de La Paz en disciplinas vinculadas a la temática: Derecho, Ciencias Políticas (en el caso de ambas universidades) y Antropología y Sociología (en el caso de la UMSA). Como repositorios especializados, se ha revisado la biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la UMSA (la UCB no tiene una biblioteca especializada en estas áreas) y la biblioteca de la Fundación Xavier Albó.

Apostamos por Bolivia

- 2005 *Una Constitución Política para todos: el tratamiento de los derechos campesinos e indígenas en la nueva Constitución.* La Paz: Apostamos por Bolivia.

Aranda, Mirva

- 2010 *Experiencias de coordinación y cooperación entre sistemas jurídicos en la región.* Lima: Comisión Andina de Juristas.

Ariza, Rosembert

- 2010 *Coordinación entre sistemas jurídicos y administrativos de justicia indígena en Colombia.* San José, Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- 2007 *Justicia ordinaria y justicia consuetudinaria: ¿un matrimonio imposible?* Sistematización de propuestas de complementación en Sudamérica y Bolivia en el marco de la Asamblea Constituyente. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Bacigalupo, Mariano

- 1995 *La justicia comunitaria: estudio sistemático y textos normativos básicos.* Madrid: Marcial Pons.

Calla, Pamela; Teresa Arteaga y Ana Arteaga

- 2008 *Concepciones sobre los derechos humanos en el ámbito rural por parte de los pueblos indígenas, originarios y campesinos: aproximación diagnóstica.* La Paz: Defensor del Pueblo.

Calla, Ricardo

- 1999 *Justicia indígena y derechos humanos: hacia la formulación de una política estatal de la diferencia.* La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

Capusiri, Herculiano

- 2009 *Justicia comunitaria.* Cochabamba: Grupo Editorial Kipus.

CASDEL

- 1999 *Zonas urbanas marginales de La Paz [El Alto] y Cochabamba.* La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

Caurey, Elías y Elio Ortiz

2009 *Justicia comunitaria guaraní*. La Paz: Ministerio de Justicia.

Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA)

2006 *Autonomía jurídica de la otra justicia*. Oruro: CEPA.

Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES)

1999 *Los quechuas de Tapacari [Cochabamba]*. La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS)

2006 *Justicia comunitaria en pueblos indígenas amazónicos de Bolivia*. Memoria del Taller realizado en Riberalta, del 25 al 28 de septiembre de 2006. Riberalta: CEJIS.

2003 *Sistema Jurídico Indígena: diagnóstico en comunidades de los pueblos chiquitano, mojeño-ignaciano y tacana*. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS.

1999 *Los guaraníes del Izozog [provincia Cordillera, Santa Cruz]*. La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

Centro de Servicios Integrados para el Desarrollo Urbano (PROA)

1999 *Los aymaras de Jesús de Machaca [La Paz]*. La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

Chivi, Idón

2010 *Bolivia, nueva Constitución Política del Estado: conceptos elementales para su desarrollo normativo*. La Paz: Asamblea Legislativa Plurinacional.

2008 *Los desafíos de la justicia comunitaria (y bases para una "Ley de Deslinde Jurisdiccional")*. La Paz: IDEA.

2007 *Justicia comunitaria: propuestas para su tratamiento con equidad de género*. Sucre: Centro Juana Azurduy.

2006 *Justicia indígena: los temas pendientes*. La Paz: Azul Editores.

Choque Gutiérrez, Roxana

2011 *Análisis y propuesta para el pluralismo jurídico en Bolivia: estudio de casos del Suyu Charka. Norte de Potosí*. Potosí: IBIS.

Comisión Andina de Juristas

- 2010 *El Estado y el sistema de justicia en los países andinos: módulo informativo para líderes indígenas*. Lima: Comisión Andina de Juristas.

Cóndor, Eddie

- 2009 *Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos*. Lima: Comisión Andina de Juristas.

Defensor del Pueblo de Bolivia

- 2008a *Sistema jurídico de los pueblos indígenas amazónicos de Bolivia*. La Paz: Defensor del Pueblo.
- 2008b *Sistema jurídico de los pueblos indígenas, originarios y comunidades campesinas en Bolivia*. La Paz: Defensor del Pueblo.
- 2008c *El derecho de los Derechos Humanos: balance crítico del estado de los derechos humanos en Bolivia*. La Paz: Defensor del Pueblo.
- 2007 *Agenda Defensorial N° 7. Pensar desde la diferencia. Memoria de jornadas de reflexión y análisis en el Defensor del Pueblo, octubre a diciembre de 2006*. La Paz: Defensor del Pueblo.

Fernández, Marcelo

- 2010 *Estudio sociojurídico: práctica del derecho indígena originario en Bolivia*. La Paz: CONAMAQ / CIDOB / COOPI.
- 2008 *Desatando invisibilidades, promoviendo pluriversidades: pluralismo, derechos humanos e interculturalidad*. La Paz: Defensor del Pueblo.
- 2004 *La Ley del Ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.

Fernández, Marcelo; Ricardo Calla y Michael Fackler

- 2012 *Sistemas jurídicos indígena originario campesinos en Bolivia*. La Paz: GIZ.

Figuera, Soroly Carolina

- 2015 *Jurisdicción especial indígena en Latinoamérica*. Bogotá: Universidad del Norte / Grupo Editorial Ibáñez.

Flores, Elba

- 2005 *Justicia Comunitaria Pueblo Indígena Tacana*. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS / OITA / CIRABO.
- 2003 *Justicia Comunitaria del Pueblo Indígena Chiquitano TCO: Monte Verde y Lomerío. Justisixi imo bama oposapa nipobama manonrrora (Chiquitano). TCO: Nobi Tai Niunxi. Monte Verde Takana Intyo Lomerio*. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS.

Freitas, Jimena

- 2014 *Cómo no voy a querer ser (defensora comunitaria) si yo también sufrí violencia*. La Paz: Fundación Construir.
- 2013 *Mujeres organizadas por una vida libre de violencia: defensoras comunitarias contra la violencia a la mujer*. Guía de trabajo. La Paz: Fundación Construir.

Fundación Construir

- 2015 *Justicia plural de la norma a la práctica: fortalecimiento de los Pueblos Indígenas Originarios de Bolivia en la administración de la justicia plural y mecanismos de solución de conflictos: balance de la experiencia*. La Paz: Fundación Construir.
- 2014 *Nuestras justicias: experiencias de resolución de conflictos en el Estado Plurinacional*. La Paz: Fundación Construir.

Fundación de Apoyo al Parlamento y a la Participación Ciudadana (FUNDAPPAC)

- 2007 *Justicia de los pueblos indígenas y originarios: estudios de caso*. La Paz: FUNDAPPAC.

Fundación Konrad Adenauer Stiftung

- 2009 *Reflexión crítica a la nueva Constitución*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Fundación UNIR Bolivia

- 2009 *Memoria IV Congreso Mundial de Mediación*. La Paz: Nuevo Periodismo Editores.

Gotkowitz, Laura

- 2011 *La revolución antes de la Revolución: luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952*. La Paz: PIEB / Plural editores.
- 2008 *A revolution for our rights: Indigenous struggles for land and justice in Bolivia 1880-1952*. Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos de América: Duke University Press.

Hinojosa, Eric

- 2004 *Linchamientos y justicia comunitaria: de la indefensión a la violencia suburbana*. Cochabamba: CEDIB.

Huber, Rudolf; Juan Caros Martínez, Cécile Lachenal y Rosember Ariza (coords.)

- 2008 *Hacia sistemas jurídicos plurales: reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. Bogotá: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Instituto de la Judicatura de Bolivia

- 2003 *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia / AEI.

Käss, Susanne y Franco Gamboa (eds.)

- 2009 *Reflexión crítica a la nueva Constitución Política del Estado*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Lang, Miriam y Anna Kucia (comps.)

- 2009 *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Quito: UNIFEM.

Mamani, Lino; David Quiroz, Martín Ramos y Juan Carlos Apaza

- 2010 *Concepción y práctica de la "justicia comunitaria". Jesús de Machaca, provincia Ingavi*. La Paz: Universidad Pública de El Alto.

Martínez, Gabriel

- 1999 *Sobre brujos y lik'ichiris*. La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

Melgar, Tania

- 2009a *Detrás del cristal con que se mira: mujeres trinitarias*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.

- 2009b *Detrás del cristal con que se mira: mujeres sirionó*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.
- 2009c *Detrás del cristal con que se mira: mujeres chimane*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.
- Mendoza, Marco Antonio; Minda Bustamante, Santo Sajbochol, Marcos del Rosario y Mirva Aranda  
 2015 *Sistemas legales y pluralismo jurídico en América Latina*. La Paz: Fundación Construir.
- Ministerio de Justicia  
 2010a *Naciones Indígenas Chácobo y Cavineño: administración de justicia indígena originario campesina*. La Paz: Ministerio de Justicia.
- 2010b *Pluralismo jurídico en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Ministerio de Justicia.
- Molina, Ramiro  
 1999 *El derecho consuetudinario*. La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.
- Molina, Ramiro (coord.)  
 2013 *Mapa jurídico indígena y tipologías jurisdiccionales*. La Paz: Fundación Construir.
- Molina, Ramiro y Ana Arteaga  
 2008 *¿Dos racionalidades y una lógica jurídica? La justicia en el altiplano boliviano*. La Paz: Red Participación y Diálogo / Fundación Diálogo / UMSA.
- Montecinos, Filiberto  
 2011 *Justicia Comunitaria (justicia de masas) y Justicia Ordinaria (justicia occidental)*. La Paz: Producciones CIMA.
- Nicolas, Vincent; Marcelo Fernández y Elba Flores  
 2007 *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB / Fundación UNIR.
- Nina, Filomena  
 2009a *Detrás del cristal con que se mira: mujeres del Altiplano*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.

Nostas, Mercedes y Carmen Elena Sanabria

- 2009a *Detrás del cristal con que se mira: mujeres chiquitanas*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.
- 2009b *Detrás del cristal con que se mira: mujeres ayoreas-ayoreode*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.
- 2009c *Detrás del cristal con que se mira: órdenes normativos e interlegalidad. Mujeres quechuas, aymaras, sirionó, trinitarias, chimane, chiquitanas y ayoreas*. La Paz: Presencia / Coordinadora de la Mujer.

Orellana, René

- 2004 *Interlegalidad y campos jurídicos: discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomas en comunidades quechuas de Bolivia*. Ámsterdam, Holanda: Universitet van Amsterdam.

Orías, Ramiro (coord.)

- 2014 *Construyendo diálogo para la justicia plural: coordinación y cooperación interjurisdiccional en Bolivia*. La Paz: Fundación Construir.

Ossio, Lorena y Silvina Ramírez

- 1999 *Análisis jurídico*. La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

Paz, Mariel

- 2013 *Relatos de la frontera: mujeres guaraní, violencia y búsqueda de justicia*. La Paz: Conexión.

Programa de Derechos de las Naciones Originarias, Universidad Mayor de San Andrés (UMSA)

- 2013 *La importancia de la mujer en la justicia indígena originaria campesina y su actual rol dentro de la comunidad*. La Paz: UMSA.

Programa de Justicia Comunitaria, Universidad Mayor de San Andrés (UMSA)

- 2007 *Jucha Taqawi: administración de justicia*. La Paz: UMSA.



Ramírez, Silvina y Lorena Ossio

1999 *Propuesta normativa para el reconocimiento de la justicia comunitaria*. La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

Red Participación y Justicia

2008 *Justicia comunitaria y género en zonas rurales de Bolivia*. La Paz: Red Participación y Justicia.

2007 *Justicia de los Pueblos Indígenas y Originarios*. La Paz: Red Participación y Justicia.

2006a *Propuesta a la Asamblea Constituyente: sistemas de justicia de los pueblos indígenas y originarios*. La Paz: Red Participación y Justicia.

2006b *La justicia que queremos: hacia la Asamblea Constituyente*. La Paz: Red Participación y Justicia.

2006c *Sistema de justicia de los pueblos indígenas y originarios: Asamblea Constituyente*. La Paz: Red Participación y Justicia.

Rodríguez Veltzé, Eduardo y Farit Rojas (coords.)

2010 *Pensar este tiempo: pluralismo jurídico*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Rojas, Farit; Horst Schönbohm, Fernando García, Ramiro Molina, Waldo Albarracín, Lourdes Tibán, Guillermo Padilla, Mirva Aranda y Eduardo Rodríguez Veltzé

2011 *Los derechos individuales y derechos colectivos en la construcción del pluralismo jurídico en América Latina*. Coordinador, Eddie Córdor. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Salgado, Judith (comp.)

2002 *Justicia indígena. Aportes para un debate*. Quito: Abya Yala.

Salman, Ton y Annelies Zoomers (eds.)

2003 *Imaging the Andes: Shifting Margins of a Marginal World*. Amsterdam, Holanda: CEDLA.

Sánchez Botero, Esther y Hernaldy Gómez

2008 *El peritaje antropológico como prueba judicial*. Bogotá: RELAJU.

Sánchez, Gonzalo y Eric Lair (eds.)

2004 *Violencias y estrategias colectivas en la región andina: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*. Bogotá: IFEA.

Sánchez, Pamela y Roxana Choque

2011 *Análisis y propuesta para el pluralismo jurídico en Bolivia: estudio de caso del suyu Charka. Norte de Potosí*. Potosí: ISALP / IBIS.

2010 *Reconstitución y autonomías indígenas originarias en el departamento de Potosí: casos Chaquí, Tolapampa, Toropalca, Yura y Chayanta*. La Paz: ISALP / IBIS.

Santos, Boaventura de Sousa y José Luis Exeni (eds.)

2012 *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo.

Sepúlveda, Álvaro

2005a *La justicia de paz, un escenario de construcción de convivencia*. Bogotá: Red de Justicia Comunitaria.

2005b *Escuela ciudadana: un escenario de producción, reflexión y articulación de experiencias en Justicia Comunitaria*. Bogotá: Red de Justicia Comunitaria.

Sieder, Rachel (ed.)

2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke, Inglaterra: Palgrave Macmillan.

Sieder, Rachel y María Teresa Sierra

2010 *Indigenous Women's Access to Justice in Latin America*. Documento de trabajo. Bergen, Noruega: Michelsen Institute.

Steiner, Christian

2012 *Elementos y técnicas de pluralismo jurídico: manual para operadores de justicia*. México D. F.: PRÚJULA / Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Tengana, Martín

2005 *Justicia Comunitaria Indígena: una mirada desde la reivindicación del pueblo indígena de los Pastos*. Bogotá: Red de Justicia Comunitaria.

Tiban, Lourdes y Raúl Ilaquiche (comps.)

2004 *Manual de administración de justicia indígena en el Ecuador*. Quito: IWGIA.

Torre, Jesús Antonio de la

2007 *Pluralismo jurídico: teoría y experiencias*. México D. F.: Universidad Autónoma San Luis de Potosí.

Van Cott, Donna Lee

2003 *Pluralismo legal y administración de justicia comunitaria informal en América Latina*. Nueva Orleans, Estados Unidos de América: Tulane University.

Villalta, Chaly Weymar; Juan Carlos García y Eddy Rosendo Trujillo

2010 *Naciones Indígenas Chácobo y Cavineño: administración de justicia indígena originario campesina*. La Paz: Ministerio de Justicia.

Zabala, María Lourdes

2009 *Detrás del cristal con que se mira: mujeres de Cochabamba*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.

Zolezzi, Gabriela y Carmen Elena Sanabria

1999 *Violencia intrafamiliar en pueblos indígenas del oriente boliviano*. La Paz: Ministerio de Justicia / Banco Mundial.

#### SECCIONES DE LIBROS

Aguirre, Fernando

2007 “Pluralismo Jurídico”. En: Horst Grebe (coord.), *Contrapuntos al debate constituyente*. La Paz: Plural editores. 45-68.

Alarcón, Carlos

- 2009 “Pluralismo jurídico en Bolivia: contenidos básicos de la Ley de Deslinde Jurisdiccional”. En: Idón Chivi, Ramiro Molina, Carlos Alarcón, Martha Rojas, Álvaro Infante y Miguel Ángel Aragón, *Propuestas para la Ley de Deslinde Jurisdiccional*. La Paz: Fundación Construir / Compañeros de las Américas. 117-141.

Albó, Xavier

- 2012 “Justicia indígena en la Bolivia plurinacional”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 201-248.
- 2003 “¿Cómo manejar la interculturalidad jurídica en un país intercultural?”. En: Instituto de la Judicatura de Bolivia, *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia. 85-113.

Aragón, Miguel Ángel

- 2009 “La coordinación y cooperación entre la justicia indígena originaria campesina y las otras jurisdicciones en Bolivia”. En: Idón Chivi, Ramiro Molina, Carlos Alarcón, Martha Rojas, Álvaro Infante y Miguel Ángel Aragón, *Propuestas para la Ley de Deslinde Jurisdiccional*. La Paz: Fundación Construir / Compañeros de las Américas. 213-257.

Ardilla, Edgar

- 2006 “Justicia comunitaria y justicia en equidad”. En: Edgar Ardilla (coord.), *¿A dónde va la justicia en equidad en Colombia?* Medellín: Corporación Región. 75-100.
- 2002 “Pluralismo jurídico: apuntes para el debate”. En: *El Otro Derecho*, números 26-27. Colombia: Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos.

Assies, Willem

- 2011 “Anteproyecto de Ley de Justicia de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas”. En: Willem

Assizes (ed.), *Autonomías indígenas originarias. Procesos políticos del movimiento indígena en América Latina y Bolivia*. La Paz: CEDLA. 351-357.

Barzucó, Martín

2012 “Bordeando la ciudad: comunidades periurbanas de El Alto”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 605-754.

Barzucó, Martín y José Luis Exeni

2012 “Bolivia: justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 49-144.

Bascopé, Iván

2012 “Consulta previa: reto de democracia comunitaria”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 381-406.

Cabrera, Justa

2009 “La administración de la justicia ancestral por parte de una mujer Capitana, autoridad máxima de su región”. En: Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Quito: UNIFEM. 152-154.

Chaín, Juan Antonio

2003 “Ley de Hermandad Jurídica para fortalecer el Estado de Derecho”. En: Instituto de la Judicatura de Bolivia, *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia. 40-59.

Chivi, Idón

2012 “El largo camino de la jurisdicción indígena”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.),

*Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 275-379.

- 2009 “Los caminos de la descolonización por América Latina: jurisdicción indígena originaria campesina y el igualitarismo plurinacional comunitario”. En: Idón Chivi, Ramiro Molina, Carlos Alarcón, Martha Rojas, Álvaro Infante y Miguel Ángel Aragón, *Propuestas para la Ley de Deslinde Jurisdiccional*. La Paz: Fundación Construir / Compañeros de las Américas. 19-90.

Choque, María Eugenia

- 2012 “La marca rebelde: comunidades de Jesús de Machaca”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 455-522.

Chuquimia, René Guery

- 2012a “Historia, Colonia y derecho de los pueblos indígenas”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 151-200.
- 2012b “Justicia originaria en tierras altas: comunidades de Patacamaya, Sullcata Colchani y Umala”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 523-604.

Domínguez, Isabel

- 2009 “Justicia comunitaria y género en los ayllus aymaras del departamento de la Paz”. En: Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Quito: UNIFEM. 148-151.

Jiménez, Paola

- 2006 “Experiencias de justicia comunitaria desde una perspectiva de género. Realidades y potencialidades”. En: Edgar Ardilla

(coord.), *¿A dónde va la justicia en equidad en Colombia?*  
Medellín: Corporación Región. 293-306.

Fernández, Marcelo y Yamila Gutiérrez

2007 “Modos originarios de resolución de conflictos en torno al tema tierra en la zona andina”. En: Vincent Nicolas, Marcelo Fernández y Elba Flores, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB / Fundación UNIR. 25-99.

Flores, Elba

2007 “Anexo II: Estado de la investigación de los modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas y originarios de las tierras bajas”. En: Vincent Nicolas, Marcelo Fernández y Elba Flores, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB / Fundación UNIR. 295-330.

2003 “La justicia comunitaria, un verdadero sistema”. En: Instituto de la Judicatura de Bolivia, *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia. 115-130.

Flores, Elba y María Renee Maldonado

2007 “Modos de resolución de conflictos por el uso y acceso a los recursos naturales en la TCO Guarayos”. En: Vincent Nicolas, Marcelo Fernández y Elba Flores, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB / Fundación UNIR. 149-258.

Grijalva, Agustín y José Luis Exeni

2012 “Coordinación entre justicias, ese desafío”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo. 699-738.

Infante, Álvaro

2009 “La jurisdicción indígena originaria campesina en la nueva Constitución Política del Estado”. En: Idón Chivi, Ramiro Molina, Carlos Alarcón, Martha Rojas, Álvaro Infante y Miguel Ángel Aragón, *Propuestas para la Ley de Deslinde*

*Jurisdiccional*. La Paz: Fundación Construir / Compañeros de las Américas. 183-211.

Mendoza, Marco Antonio

2009 “Estado del relacionamiento en Bolivia”. En: Eddie Córdor (coord.), *Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos*. Lima: Comisión Andina de Juristas. 171-230

Mier, Enrique

2003 “Las prácticas jurídicas aymaras desde una perspectiva cultural”. En: Instituto de la Judicatura de Bolivia, *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia. 61-83.

Molina, Ramiro

2011 “Pluralismo jurídico en Bolivia: derecho indígena e interlegalidades”. En: Fernanda Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: CIDES-UMSA. 351-377.

2009 “La articulación de dos sistemas jurídicos: propuesta para una Ley de Deslinde Jurisdiccional”. En: Idón Chivi, Ramiro Molina, Carlos Alarcón, Martha Rojas, Álvaro Infante y Miguel Ángel Aragón, *Propuestas para la Ley de Deslinde Jurisdiccional*. La Paz: Fundación Construir / Compañeros de las Américas. 91-116.

Nicolas, Vincent

2007 “Anexo I: Modos originarios de resolución de conflictos en la zona andina de Bolivia. Un balance de la investigación”. En: Vincent Nicolas, Marcelo Fernández y Elba Flores, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB / Fundación UNIR. 261-293.

Nicolas, Vincent; Waldo Arismendu y Sandra Zegada

2007 “Conflictos de linderos y saneamiento de tierras en los ayllus. Modos originarios de resolución de conflictos e intervención de los agentes externos”. En: Vincent Nicolas, Marcelo Fernández y Elba Flores, *Modos*



*originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB / Fundación UNIR. 101-147.

Nina, Filomena

2009 “Justicia comunitaria y género en los ayllus aymaras del departamento de La Paz”. En: Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Quito: UNIFEM. 103-122.

Peeler, John

2003 “Social justice and the new indigenous politics”. En: Susana Eva Eckstein y Timothy Wichman-Crowley (eds.), *What Justice*. Berkeley, California, Estados Unidos de América: University of California Press. 257-284.

Orellana, René

2003 “Prácticas judiciales en comunidades indígenas quechuas”. En: Instituto de la Judicatura de Bolivia, *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia. 11-39.

Peña, Antonio

2002 “Justicia intercomunal en las comunidades aimaras del sur andino”. En: *Allpanchis. Justicia comunitaria en los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina. 157-191.

Prada, Raúl

2012 “Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 407-444.

Quelca, Marcelo y Santiago Puerta

2012 “Justicia indígena en tierras bajas: comunidades guaraníes de Charagua”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 523-604.

Rojas, Farit

2011 “Del monismo al pluralismo jurídico: interculturalidad en el Estado constitucional”. En: Eddie Córdor (coord.) *et al.*, *Los derechos individuales y derechos colectivos en la construcción del pluralismo jurídico en América Latina*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung. 21-34.

Rojas, Marta

2009 “Hacia una ley de deslinde jurisdiccional: desafíos y propuestas”. En: Idón Chivi, Ramiro Molina, Carlos Alarcón, Martha Rojas, Álvaro Infante y Miguel Ángel Aragón, *Propuestas para la Ley de Deslinde Jurisdiccional*. La Paz: Fundación Construir / Compañeros de las Américas. 143-181.

Santos, Boaventura de Sousa

2012 “Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 11-48.

Schönbohm, Horst

2011 “El Pluralismo Jurídico - Una comparación a nivel de América Latina”. En: Eddie Córdor (coord.) *et al.*, *Los derechos individuales y derechos colectivos en la construcción del pluralismo jurídico en América Latina*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung. 53-42.

Sierra, María Teresa

2008 “Género, diversidad cultural y derechos: las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria”. En: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) y Universidad Andina Simón Bolívar, *Memoria del Encuentro Internacional Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*. Quito: UNIFEM. 16-26.

Tamburini, Leonardo

2012 “La jurisdicción indígena y las autonomías indígenas”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.),

*Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 249-274.

Terceros, Elva

- 2003 “Pueblos indígenas amazónicos y la vigencia de su sistema jurídico”. En: Instituto de la Judicatura de Bolivia, *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia. 131-141.

Ticona, Valentín

- 2009 “Políticas públicas del Gobierno boliviano acerca de la justicia comunitaria”. En: Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Quito: UNIFEM. 51-56.

Van Cott, Donna

- 2006 “Dispensing Justice at the margins of formality: The informal Rule of Law in Latina America”. En: Gretchen Helmke y Steven Levitsky (eds.), *Informal Institutions and Democracy*. Baltimore, Maryland, Estados Unidos de América: The Johns Hopkins University Press. 249-273.
- 2003 “Pluralismo legal y administración de justicia comunitaria informal en América Latina”. En: V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica en honor a Jane Collier, *Antología: Grandes temas de la antropología jurídica*. México: RELAJU. 209-238.
- 2002 “Constitutional reform in the Andes: redefining indigenous-state relations”. En: Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America*. Londres, Reino Unido: Palgrave Macmillan. 45-73.

Zolezzi, Graciela

- 2009 “El ejercicio de los derechos de las mujeres indígenas en pueblos de tierras bajas de Bolivia”. En: Miriam Lang y Ana Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Quito: UNIFEM. 90-101

## ARTÍCULOS EN REVISTAS

Albó, Xavier

- 1999 “Principales características del derecho consuetudinario”.  
En: *Artículo Primero*, revista de debate jurídico y social,  
número 7. 11-24.

Borja Jiménez, Emiliano

- 2009 “Derecho indígena, sistema penal y derechos humanos”.  
En: *Nuevo Foro Penal*, volumen 5, número 73. 11-46.

Butrón, Juan Carlos

- 2011 “Justicia ordinaria y justicia indígena originario campesina  
en el marco del pluralismo jurídico”. En: *Anales de la  
Reunión Anual de Etnología*, tomo III. 197-209.

De Alarcón, Silvy

- 2009 “La justicia comunitaria como sustento de la ética  
aymara”. En: *Integra Educativa*, números 2 y 3. 253-278.

Fernández, Marcelo

- 2001 “La ley del ayllu: justicia de los acuerdos”. En: *Tinkazos*,  
número 9. 11-28.  
1998 “Neocolonialismo: justicia indígena inasimilable,  
concepciones del castigo”. En: *Reunión Anual de Etnología*,  
tomo XII. 297-304.

Goldstein, Daniel

- 2003 “In Our Own Hands: Lynching, Justice and the Law  
in Bolivia”. En: *American Ethnologist*, volumen 30,  
número 1. 22-43.

Hammond, John

- 2011 “Indigenous Community Justice in the Bolivian  
Constitution of 2009”. En: *Human Rights Quarterly*,  
volumen 33. Baltimore, Maryland, Estados Unidos de  
América: The Johns Hopkins University Press. 649-681.

- Hendry, Jennifer y Melissa Tatum  
 2016 “Human Rights, Indigenous Peoples, and the Pursuit of Justice”. En: *Yale Law & Policy Review*, número 34. 351-386.
- Inksater, Kimberly  
 2010 “Transformative Juricultural Pluralism: Indigenous Justice Systems in Latin America and International Human Rights”. En: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, volumen 42, número 60. 105-142.
- Orellana, René  
 1999 “Repensando proposiciones y conceptos sobre el derecho consuetudinario”. En: *Artículo Primero*, revista de debate jurídico y social, número 7. 1-15.  
 1998 “Escenarios locales de resolución de conflictos: derecho consuetudinario y recursos naturales”. En: *América Indígena*, volumen LVIII, números 1-2 (enero-junio). 223-235.
- Román, William  
 2016 “Pluralismo jurídico y deslinde jurisdiccional”. En: *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, año XXII. 661-675.
- Rosas, Óscar  
 1998 “Léxico jurídico del aymara en el contexto de la administración de justicia en el ayllu”. En: *XII Reunión Anual de Etnología*. 195-215.
- Salman, Tom  
 1999 “Culturas en su laberinto”. En: *Cuarto Intermedio*, número 51. 62-89.
- Spedding, Alison  
 2016 “¿Cosmopraxis, conciliación o cobardía? Análisis de unos libros de justicia en los Yungas”. En: *Temas Sociales*, número 36. La Paz: Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés. 215-268.

Uriona, Pilar

2010 “Mujeres indígenas, órdenes normativos e interlegalidad”.  
En: *Tinkazos*, número 28. 55-63.

Van Cott, Donna Lee

2000 “A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and  
Colombia”. En: *Journal of Latin America Studies*, número  
32. 207-234.

Velasco, Pedro

2009 “Corregimiento, historia local y administración de justicia  
en el norte de Potosí”. En: *XXI Reunión Anual de Etnología*.  
501-512.

Villanueva, Rocío

2014 “Constitucionalismo, pluralismo jurídico y derechos de  
las mujeres”. En: *Revista de Derecho Público*, número 32  
(enero-junio). 4-28.

Yrigoyen, Raquel

2004 “Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción  
especial en los países andinos”. En: *El Otro Derecho*,  
número 30 (junio). 171-195.

#### DOCUMENTOS DE GRADO

Aguilar, Daniel

2003 “El derecho consuetudinario y la prevención del delito en  
las comunidades rurales del departamental de La Paz”. Tesis  
de grado de licenciatura. Tutor: Arturo Vargas. La Paz,  
Universidad Mayor de San Andrés.

Alvarado, Holles Samuel

2010 “El debido proceso en la aplicación de la justicia  
comunitaria, desde una perspectiva constitucional”.  
Trabajo dirigido de licenciatura. Tutora: Nancy Tufiño.  
La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Ayala, René

2011 “El ejercicio de la justicia comunitaria sujeto a la función social en las comunidades originarias de la Marka Viacha”. Trabajo dirigido de licenciatura. Tutor: Liborio Uño. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Ballivián, Carla Sofía

2008 “Derechos Humanos, Justicia Comunitaria”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Oscar Bonifaz. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Benavente, Andrea Carolina

2006 “La realización de la justicia comunitaria como un conjunto de sistemas jurídicos independientes”. Tesis de grado de licenciatura. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Cachicatari, Bertha Mary

2014 “Aplicación de la sanción de expulsión en la administración de justicia indígena originario campesina en las tierras altas de Bolivia”. Trabajo dirigido de licenciatura. Tutor: Félix Cirilo Paz. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Calderón, Esther Eunice

2011 “Análisis de la justicia comunitaria en el altiplano boliviano contemporáneo: el caso de Ayo Ayo como estrategia política de impunidad”. Trabajo de grado de licenciatura. Tutor: Blithz Lozada. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Callisaya, Juan

2008 “El rol de la mujer en la aplicación de la justicia comunitaria”. Proyecto de grado de licenciatura. Tutora: Nancy Tufiño. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Caritas, Ramiro

2011 “Análisis de la jurisdicción indígena originaria campesina en la central agraria Marka Viacha”. Trabajo dirigido de licenciatura. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Chacón, Ingrid Jhasmila

2007 “Reconocimiento de la jurisdicción de las autoridades de justicia comunitaria en la Ley de Organización Judicial”. Tesis de grado de licenciatura. Tutora: Nancy Tufiño. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Choque, Fredy

2009 “La justicia comunitaria en la Isla del Sol: la resolución de conflictos en la comunidad Ch’alla”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Julio Adelio Mallea. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Chui, Raúl

2013 “Mejoramiento técnico y actualización en la justicia indígena originaria de los contenidos y formatos en los libros de actas del ayllu Yaru de la marka San Andrés de Machaca”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Liborio Uño. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Coyani Febrero, Mary Yoselín

2015 “Presentación y resolución del caso planteado”. Trabajo de grado de licenciatura. Tutora: Rosaly Ledezma. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Cruz, Ubaldo

2014 “Sistemas jurídicos de derecho consuetudinario, para una política de seguridad ciudadana en la provincia Manco Kapac”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Luis Fernando Torrico. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Cusi, Pedro Ronaldo

2005 “La justicia comunitaria como eximente de la responsabilidad penal”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Arturo Vargas. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Garnica, Edwin

2010 “Derecho formal o derecho consuetudinario: relaciones de poder entre las prácticas y percepciones del Jilakata



y del Juez como causa del conflicto intercultural en el juzgamiento del robo en Achacachi, La Paz (2002-2003)”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Ramiro Barrenechea. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Guarachi, Arnold

2011 “Necesidad de aplicar las bases de la jurisdicción indígena originaria campesina en los conflictos sobre la propiedad agraria en Sud Yungas”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Iván Morales. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Huanca, Neil

2008 “La aplicación de la Justicia Comunitaria y su eficiencia en la resolución de conflictos intercomunales en el cantón Machacamarca Sud”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Julio Adelio Mallea. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Huanca, Silverio

2007 “El uso de símbolos e instrumentos en la aplicación de la justicia comunitaria en las provincias Omasuyos, Pacajes y Los Andes”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Arturo Vargas. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Illanes, Alison

2009 “Diagnóstico sobre el acceso de los indígenas a la justicia en el área urbana”. Trabajo de grado de licenciatura. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Lara, Iván

2009 “Presentación y solución de caso planteado”. Trabajo de grado de licenciatura. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Luna, Pamela

2005 “Implementación de los jueces de paz ante el problema de la inaccesibilidad a la justicia”. Tesis de grado de licenciatura. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Maldonado, Edgar Rolando

2014 “Prácticas de la justicia comunitaria en el municipio de San Andrés de Machaca y su compatibilidad con los derechos humanos y la Constitución Política del Estado”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Liborio Uño. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Mamani, Alfredo

2009 “Conflictos de competencias: el ejercicio del derecho penal y procesal penal como limitante del ejercicio del derecho consuetudinario en materia de justicia comunitaria”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Arturo Vargas. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Medrano, Alejandra Soledad

2014 “Estudio de caso ‘Justicia por mano propia’”. Trabajo de grado de licenciatura. Tutora: Roxana Valverde Salazar. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Mendoza, Narda Gloria

2015 “La responsabilidad penal en la justicia comunitaria”. Trabajo de grado de licenciatura. Tutora: Beatriz Pillco. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Morales, Edwin Hugo

1994 “La inviabilidad del Artículo 28 Justicia Comunitaria del nuevo Código del Procedimiento Penal boliviano”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: José María Rivera. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Orellana, René

2004 “Interlegality and Legal Fields. Case Studies on Community Justice”. Tesis de grado de doctorado. Tutor: André Hoekema. Ámsterdam, Holanda, Universidad de Ámsterdam.

Paz, Tania

2011 “El cabildo indígena como órgano administrador de justicia en San Francisco de Moxos y la aplicabilidad de la nueva normativa indígena constitucional”. Tesis

de grado de licenciatura. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Quiroga, Joan Priscilla

2005 “Las prácticas de castigo en las comunidades de Villa Tintuma Qurpa”. Tesis de grado de licenciatura. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Quisbert, María Isabel

1994 “Incorporación de una norma en la LOJ compatibilizando el funcionamiento de la justicia comunitaria”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Manuel Rada. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Ramos, Pedro

2008 “Protección al adulto mayor en la comunidad originaria Pujrata”. Tesis de grado de licenciatura. Tutora: Nancy Tufiño. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Rodríguez, Pamela Pilar

2013 “Proceso de consulta y anteproyecto de Ley 73 de Deslinde Jurisdiccional”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Carlos Derpic. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Sandoval, Sergio Rolando

2011 “Los castigos impuestos por la justicia indígena originaria campesina desde la perspectiva de los derechos humanos”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Liborio Uño. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Tapia, Delia

2013 “La eficacia jurídica de la resolución de los conflictos familiares en la justicia indígena originaria campesina”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Félix Paz. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Tapia, Paola

2008 “Principios y valores de la justicia comunitaria aymara”. Tesis de grado de licenciatura. Tutora: María Cecilia Rocabado. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Tarqui, Christian Cristóbal

2009 “La trascendencia social, cultural y jurídica de las sanciones impuestas en la justicia comunitaria”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Arturo Flores. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Toro, Reyza Natalia

2012 “Derecho Civil, Justicia Comunitaria”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Marcelo Fernández. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Salinas, Deborah Marcia

2014 “La justicia indígena y los derechos de la mujer en la comunidad Curahuara de Carangas”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Ramiro Molina. La Paz, Universidad Católica Boliviana.

Villegas, Mario

2014 “La justicia restaurativa y reparadora, como modelo de administración de justicia en las naciones y pueblos indígena originario campesino”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Carlos Conde Calle. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Zea, Beatriz del Carmen

2014 “Las normas morales dentro de la justicia originaria campesina en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional”. Tesis de grado de licenciatura. Tutor: Luis Fernando Torrico. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Zuleta, Isela

2011 “La conciliación como medio alternativo de resolución de conflictos efectivo en las comunidades indígenas del municipio de Coroico del departamento de La Paz”. Trabajo dirigido de licenciatura. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

## 2

## Democracia comunitaria

Pedro Pachaguay Yujra

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la idea de ‘comunidad’ en Bolivia cobra vigencia como una alternativa a la forma de gobierno estatal, impactada por el neoliberalismo multicultural.<sup>1</sup> Esta idea se materializa en lo que podríamos llamar “democracia comunitaria”. Considero que esta categoría teórica es tributaria de los estudios –históricos, sociológicos y antropológicos, entre otras disciplinas– sobre los sistemas políticos de los pueblos andinos, investigaciones que dieron forma a una visión institucional y normativista de lo que es la actual democracia comunitaria. Toda esta visión confluyó en una serie de modelos, como el que nos presenta José Luis Exeni cuando identifica seis características de la democracia comunitaria:<sup>2</sup>

- Asamblea: característica esencial de este tipo de democracia, en la que las decisiones asumidas de forma colectiva son de cumplimiento obligatorio.

---

1 Cuando hablamos de neoliberalismo cultural utilizamos la idea de Charly Hale quien afirma que “los gobiernos que han desarrollado las políticas más extensas de derechos indígenas y reconocimiento cultural en Latinoamérica, son los mismos que han promovido las reformas económicas neoliberales” (2004: 2). De dicha convergencia derivan resultados contradictorios.

2 Estas seis características fueron trabajadas por José Luis Exeni y nombradas en un conversatorio realizado el 12 de junio de 2019, oportunidad en la que se socializó el presente documento en el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- Autoridad: el desempeño de un cargo como autoridad es de carácter obligatorio y es entendido como un servicio a la comunidad.
- Representación: la persona que es elegida como representante está en la obligación de expresar la decisión colectiva asumida en la asamblea; no toma las decisiones de manera personal.
- Decisión: es asumida de forma colectiva y/o de manera consensuada.
- Prescendencia de los partidos políticos: los cargos y las decisiones no pasan por el filtro de pertenencia o no a un partido político.
- *Chacha-warmi*: el cumplimiento de un cargo se hace en pareja. Se debe aclarar que esta característica pertenece a prácticas comunitarias del Occidente boliviano, ya que en el Oriente no es indispensable estar casado o casada para asumir altos cargo en la comunidad.

Al respecto, varias investigaciones comenzaron a criticar la forma en que se construyó este modelo. El enfoque histórico puso en cuestión la ancestralidad y la forma ahistórica en la que se presentan las características de lo comunal, como si fuera una cualidad inherente a los pueblos “indígenas” (inclusive se debe considerar que la categoría indígena apareció en la década de 1970). Sinclair Thomson (2007), como también Vincent Nicolas, Sandra Zegarra y Miguel Pozo (2005), sitúan geográfica e históricamente las prácticas comunales asumiendo que su origen se puede rastrear durante las rebeliones de Tupac Katari en 1781. Por su parte, Isabelle Combès y Diego Villar (2004) describen el riesgo que existe cuando se quiere implementar un modelo comunal en el pueblo guaraní, que según sus investigaciones tiene un sistema político similar a una monarquía. José Blanes, Rodolfo Arias y Rolando Sánchez (2000), en tanto, muestran cómo la implementación de la Ley de Participación Popular (1994) ocasionó que las familias de las comunidades de Oruro mostraran gran interés por participar masivamente en las asambleas y en asumir cargos, debido a la llegada de fondos

económicos destinados al desarrollo, dando lugar a que las autoridades indígenas entraran a la modernidad a partir de esta ley.

Enfoques etnográficos desmoronaron la idea normativista referida a que el desempeño como autoridad constituye un servicio social. Así, por ejemplo, Alison Spedding (2009) demuestra que las personas que cumplen el cargo de autoridad deben incurrir en gastos económicos significativos, por lo que muchas veces asumir cargos es una práctica excluyente debido a que las personas en situación de pobreza no pueden cumplir con todos estos compromisos y corren el riesgo de ser excluidas.

Respecto a la toma de decisiones en este tipo de formas de organización política, Abraham Mancilla (2016) muestra cómo en las juntas vecinales las personas que ocupan un cargo suelen aprovecharse y tomar decisiones independientes e inclusive en perjuicio del colectivo. Sobre ese mismo punto, Sian Lazar (2008) describe cómo los sindicatos en la ciudad de El Alto tendrían amplias responsabilidades regulatorias, pues controlan el comercio, además de decidir quién participa y quién debe quedar fuera.

Como se observa, Lazar se percata de la influencia del mercado; y Blanes y sus colaboradores, de la influencia del Estado en las prácticas comunales. En ese mismo sentido se debe tomar en cuenta el rol de las disposiciones de los organismos internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), instrumento que en la década de 1990 tuvo impacto en la forma de organización de los pueblos indígenas y de las instituciones estatales, contribuyendo con ello a dar forma a la propuesta de la democracia comunitaria.

Posteriormente, la democracia neoliberal, en los inicios del siglo XXI, fue puesta en cuestión por los movimientos sociales, principalmente por aquellos situados en el área andina de Bolivia (Gutiérrez y Escárzaga, 2005). Las organizaciones indígenas, barriales, sindicales y obreras interpelaron al Estado denunciando las precarias relaciones económicas y la exclusión social en la que estaban sumergidas (Mamani, 2004, 2006, 2010). En ese contexto, emergieron movimientos sociales cuya estrategia de organización se inspiraba en la forma comunal, en la deliberación en

asambleas, en la rotación de los dirigentes y en diversas formas de movilización, y demostraron ser eficaces en esa interpelación (Mamani, 2006; Komadina, 2015). Semejante proceso culminó primero con la posesión de Evo Morales Ayma en la presidencia de la República y luego, en el año 2009, con la promulgación de la Constitución Política del Estado (CPE) que dio nacimiento al Estado Plurinacional de Bolivia (Shavelzon, 2012).

Se puede señalar que una de las principales cualidades del actual Estado Plurinacional es la incorporación de las formas de organización indígena, que asumen como principio organizador lo comunitario (por ejemplo: el *ayllu*, el sindicato y la *tenta*, entre otros) (*ibid.*). Esta incorporación amplió el debate sobre cómo se configura lo comunal en el diseño político boliviano. A partir de esos antecedentes, el presente documento intenta rastrear cuáles fueron las principales propuestas teóricas y cómo se fue configurando el campo de lo que hoy se conoce como “democracia comunitaria” en el actual territorio boliviano.

Con esos antecedentes, es posible señalar que existen cuatro paradigmas que abordan el contenido de la democracia comunitaria.

En primera instancia está el paradigma normativo institucional, cuyas investigaciones quisieron conocer qué es y cuáles son las reglas de funcionamiento del sistema político de las comunidades. Sus representantes son Xavier Albó, Álvaro García Linera, Félix Patzi, Esteban Ticona y José Luis Exeni, siendo el aporte más importante de estos autores el haber modelado un sistema político comunal.

El paradigma que da respuesta a estos estudios vendría a ser el procesual, influenciado por el método etnográfico, desde donde se critican las características del modelo a partir del trabajo de campo y de la observación sobre cómo funciona la comunidad, demostrándose que muchas características del modelo son ideales y no se cumplen a cabalidad. En este paradigma destacan Guery Chuquimia y Alison Spedding.

El enfoque histórico se encargó de situar geográfica e históricamente el surgimiento de las prácticas comunales, asestando una fuerte crítica a los dos primeros paradigmas por haber aislado



las prácticas comunales de procesos históricos más amplios. Sus representantes son Sinclair Thomson y Vincent Nicolas.

En ese mismo sentido, un último paradigma pone énfasis en comprender la influencia de los procesos políticos internacionales contemporáneos que tienen un impacto global, los cuales configuran y reconfiguran la organización política de los pueblos y del Estado mismo. En este paradigma sobresale Silvia Rivera Cusicanqui.

Me gustaría agregar que en Bolivia existe un encantamiento por querer saber qué es la democracia comunitaria. De ahí que el paradigma normativista e institucional cobre tanta fuerza, por lo que debiera considerarse que las próximas investigaciones tendrían que poner énfasis en cómo funciona esta forma de democracia y las contradicciones que conlleva, para no guiarse solo por los modelos, y a su vez retomar el enfoque histórico, incluido aquel que pone énfasis en cómo los procesos políticos y económicos contemporáneos influyen a la hora de dar sentido a las prácticas comunitarias.

Es necesario puntualizar que todo este debate académico es producto de investigadores extranjeros, investigadores independientes, organizaciones no gubernamentales y algunas instituciones del Estado, siendo notoria la ausencia de las universidades del país, al no existir publicaciones relevantes (aunque es posible encontrar algunas tesis relacionadas con esta temática, las cuales se presentan en el apéndice), lo cual se presume que es atribuible a la falta de presupuesto y, por ende, de posgrados subsidiados en investigación, como sucede en otros países de la región.

En ese contexto, en la primera parte del presente capítulo se incluyen algunos estudios pioneros sobre sistemas indígenas de gobierno en los Andes. Se describe cómo fue entendido el *ayllu*, que es una de las principales instituciones de las sociedades andinas. Posteriormente se hace una revisión de los trabajos de los autores que estudiaron cómo funciona el sistema político comunal a partir del rol que juega la asamblea, el acceso a responsabilidades dentro de la comunidad y la rotación del poder. Luego se hace referencia al papel que desempeña la cosmovisión respecto a las autoridades, su relación con la naturaleza y

el aspecto simbólico ritual. Para finalizar el apartado inicial, se procede con un repaso del aporte de la etnohistoria, mirada que ayuda a comprender cómo las rebeliones indígenas de finales del siglo XVIII lograron ampliar el modelo comunitario instituyendo la rotación de las autoridades, puesto que hasta ese tiempo no habría existido la alternancia: el cargo de autoridad era de por vida y hereditario.

En una segunda parte se presenta cómo esas descripciones sirvieron para que investigadores comprometidos con las comunidades indígenas iniciaran procesos de reconstitución de las autoridades y del territorio desde finales de la década de 1980 hasta la actualidad. También se muestra que esa metodología activista de investigación-acción fue motivo de críticas y controversias académicas. Esta parte concluye describiendo los sistemas políticos de los movimientos sociales que empezaron a jugar un rol preponderante en la configuración política del Estado boliviano, puesto que también recurrirían al modelo comunal para su organización. Igualmente, frente a esa narración, se recogen las miradas críticas y contrapuestas.

El ensayo continúa con la discusión sobre cómo nombrar la forma de gobierno de esas colectividades. Para tal efecto, se analizan las diferentes denominaciones utilizadas: democracia étnica, democracia del *ayllu*, democracia comunitaria y democracia comunal. Esta parte culmina con la presentación de los abordajes sobre la temática de la democracia de los pueblos de tierras bajas, donde se critica la réplica del modelo comunal de tierras altas para entender sistemas políticos heterogéneos y en cuya diversidad, incluso, se hallarían casos de una aristocracia indígena, que mantiene su forma de gobierno hasta la actualidad.

El texto finaliza analizando la forma en la que se incorporaron esos sistemas a la CPE, pero, más importante aún, cómo se implementan las medidas previstas en ella en los ámbitos municipal y departamental. Se cierra el acápite con los principales hallazgos y los avances encontrados en la literatura analizada, así como los desafíos pendientes para este campo de discusión y acción.

## 2.1. ESTUDIOS PIONEROS SOBRE SISTEMAS POLÍTICOS

Siguiendo a Luis Tapia (2018), es posible señalar que, muchas veces, cuando se habla de lo político nos referimos a la democracia y cuando hablamos de democracia también hacemos referencia a lo político.<sup>3</sup> En ese sentido, nos atrevemos a señalar que los estudios sobre la democracia comunitaria en Bolivia se originan en el estudio de los sistemas políticos indígenas en los Andes. Rastreamos su origen en las investigaciones antropológicas y etnohistóricas iniciadas durante la década de 1970. Tales estudios generaron importantes aportes para reconocer el *ayllu* como institución política, la estructura que sustentaría la organización del poder en algunos pueblos, así como el sistema de cargos denominado *thakhi* comunal.

### 2.1.1. EL AYLLU Y SU ESTRUCTURA EN LOS ESTUDIOS SOBRE SISTEMAS POLÍTICOS

Una tesis publicada por el sociólogo Víctor Frías (2002) contiene un abordaje minucioso a los principales aportes etnográficos y teóricos que se realizaron para entender la categoría indígena *ayllu*. Según este autor, la primera característica del *ayllu* en una comunidad andina es hacer referencia a un determinado territorio. John Murra (1982), en su estudio primicial, indica que el *ayllu* determina el acceso a diferentes pisos ecológicos (puna, valles y costa, por ejemplo), mientras que el antropólogo Tristan Platt (1987) señala que se refiere a la totalidad de un grupo étnico, que se divide en dos grandes mitades: *anansaya* y *urinsaya*,<sup>4</sup> mitades que a su vez se dividirían en varios *ayllus*

3 Comunicación personal en la Maestría Filosofía y Ciencia Política del Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA).

4 Thérèse Bouysse-Cassagne (1987), respecto a la etnohistoria de los Andes, señala que las sociedades andinas se dividían en dos grupos: los *umasuyos*, que corresponden al lado del agua, y los *urcusuyos*, que corresponden al lado de los cerros, y la convergencia de ambos se da en un centro que se denomina *taypi*.

menores (Izko, 1991). A esos aspectos, Roger Rasnake (1989) agrega que el *ayllu* alude a diferentes significados y puede agrupar los principios fundamentales de las relaciones sociales. Con esos referentes, Frías (2002) señala que “en ciertos contextos ‘ayllu’ alude a parentesco”. Todas estas aproximaciones hicieron que algunos investigadores lo consideren como un modelo organizativo que abarca todas las esferas de la reproducción social (Guzmán, 2014).

Según Frías, en el extenso panorama que brindan estos estudios se pueden identificar dos características. Por un lado, se intenta entender el *ayllu* como una institución que se enfrenta al Estado de manera corporativa; estas investigaciones no ponen atención en los cambios microsociales que suceden dentro del *ayllu* ni en las respuestas diferenciadas que en algunos casos podrían reafirmar la identidad de las personas y, en otros, negarla. Por otro lado, varios estudios analizan los procesos de cambio como consecuencia de factores externos que impactan los sistemas políticos, económicos y simbólicos existentes en el *ayllu*, por lo que no toman en cuenta los cambios ocasionados por la dinámica interna en esa institución.

Otro aporte importante de los estudios sobre los sistemas de gobierno fue la caracterización de la organización y de la estructura política de los pueblos andinos. Para este efecto, Platt (1987) recurre a la etnohistoria y a datos etnográficos para reconstruir la organización política de los *ayllus* del Norte de Potosí. El autor señala que las naciones en el espacio andino estaban divididas en dos parcialidades: en un nivel superior las naciones pertenecientes al *urqusuyu* (masculino de la montaña) y en el otro nivel las naciones pertenecientes al *umasuyu* (femenino relacionado con el agua). A partir de esto, Platt indica que en la nación Charka Qara Qara (*urqusuyu*) se encontraba el grupo étnico macha y es ahí donde realiza su investigación etnohistórica y etnográfica. Para poder entender la organización política de este grupo étnico recurre al “principio segmentario”. El grupo étnico macha también se organizaba en dos parcialidades, en dos grandes mitades: *alasaya* (parte de arriba) y *majasaya* (parte de abajo). A su vez,

cada una de estas mitades se subdividía en cinco *ayllus* menores, e inclusive estos se subdividían en otros pequeños *ayllus*. Según este autor, el principio segmentario de la organización territorial y social no fue abolido por el imperio Inca ni por la invasión española (Platt, 1987: 124).

### 2.1.2. INSTITUCIONES POLÍTICAS EN LAS COMUNIDADES ANDINAS: LA ASAMBLEA (ULAKA) Y LAS RESPONSABILIDADES (THAKHI)

Posteriormente, los investigadores pusieron su atención en las instituciones que existían dentro de esas estructuras. Podemos citar el estudio pionero de Rasnake (1989), quien hace una descripción del sistema político, ritual y simbólico de las comunidades Yura. Sin embargo, la investigación que propone más debate es la realizada por Ticona y Albó (1997), pioneros en la descripción de cómo se ejerce la política en las comunidades andinas a partir de una institución denominada *thakhi*.<sup>5</sup> Este estudio llamó la atención de gran parte de los etnógrafos y científicos sociales que trabajaron los sistemas políticos en los Andes bolivianos. Al respecto, se podrían señalar cuatro aspectos fundamentales que fueron identificados: el rol de la asamblea, el acceso a responsabilidades comunales ascendentes, el hombre y la mujer como forma de acceso al cargo, y la rotación permanente en los puestos de autoridad.

Según la investigación de Ticona y Albó (1997), las asambleas son el espacio principal para ejercer la democracia del *ayllu*. Para Albó (2002), como también para Máximo Quisbert, Florencia Calisaya y Pedro Velasco (2006), las asambleas vendrían a ser lugares deliberativos que se caracterizan por la participación de todos los jefes de familia y, en su lógica ideal, implicaría llegar a consensos en la toma de decisiones. Participar de la asamblea es uno de los derechos que ejercen los miembros de la comunidad y con el cual activan las

---

5 Ambos especialistas realizan su investigación en una localidad del departamento de La Paz llamada Jesús de Machaca, que está compuesta por un complejo sistema de comunidades y sindicatos.

obligaciones y los derechos de las familias y de los individuos pertenecientes a la comunidad.<sup>6</sup>

La toma de decisiones estaría en manos de la comunidad (Gutiérrez, 2001) y no en la autoridad que ejerce el cargo, algo similar a la frase “mandar obedeciendo” (Pachaguay, 2007), que igualmente es utilizada por el movimiento zapatista en México. Por esas características, la asamblea que se practica en los pueblos de los Andes vendría a ser una de las máximas expresiones de la democracia comunitaria (Ticona, 2011).

Un elemento muy ligado a los sistemas de gobierno comunales es la forma en que se constituyen los mecanismos de elección de autoridades, “que combinan, en un sutil equilibrio, elementos de consenso comunal con un sistema obligatorio de turnos que involucra no solamente a las familias, sino a los niveles correspondientes del *ayllu*” (Rivera Cusicanqui, 2010: 162). Según Ticona y Albó (1997) y de acuerdo con Ticona (2011), en las comunidades andinas las familias deben cumplir un complejo sistema de responsabilidades denominado *thakhi* comunal (el camino de la comunidad). El acceso a esas responsabilidades se da en orden ascendente; es decir, las familias primero deben cumplir cargos de menor responsabilidad y escalonadamente llegar al cargo mayor de *mallku* y *mama t'alla*.<sup>7</sup>

---

6 Entre los deberes de las personas que pertenecen a las familias del *ayllu* podemos señalar: prestar sus servicios en los trabajos comunales; aportar regularmente con cuotas; asistir a las asambleas; y pasar los cargos públicos, políticos y religiosos. Entre los derechos que adquieren podemos mencionar: usufructuar una o dos parcelas con acceso a agua, si es que las hay; tener acceso a los demás recursos comunales (pastizales, madera, material de construcción); ser nombrado autoridad; intervenir en la toma de decisiones de los asuntos comunales a través de la asamblea; participar en las fiestas; y ser atendido por las autoridades en lo referido a sus demandas.

7 Esteban Ticona y Xavier Albó (1997) describen de manera detallada cómo se desarrollan los cargos. Señalan, además, que hay varios niveles, cada uno con distintas responsabilidades.

Las etnografías constataron que una de las más importantes responsabilidades que cumplen las autoridades en los pueblos andinos es la de resolver conflictos jurídicos, como lo expresa Marcelo Fernández (2000), quien pone el énfasis en demostrar cómo realizan esta función. Por este motivo, se puede señalar que “el grueso de la labor del consejo no consiste en la administración de obras públicas [...] sino en la administración de justicia. Reuniéndose como instancia colegiada, el consejo constituye un tribunal de justicia” (Abercrombie, 2006: 136).

Cumplir el *thakhi* vendría a ser un requisito esencial para conservar o tener acceso a la tierra y a las *sayañas*,<sup>8</sup> pero además brinda el derecho para acceder a ser miembro legítimo de la comunidad, con voz y voto (Albó, 1985; Ticona y Albó, 1997). Las investigaciones respecto al *thakhi* también hacen hincapié en el rol de los jóvenes a la hora de cumplir el cargo de responsabilidad. En ese sentido, se propuso el concepto ‘*wayna thakhi*’ (camino de los jóvenes) sugerido por Quisbert, Calisaya y Velasco (2006).

### 2.1.3. ACCESO AL PODER EN PAREJA (CHACHA-WARMÍ), EN ROTACIÓN (MUYU), EN RELIGIOSIDAD Y RITUALIDAD

Los investigadores mencionados se percataron de que uno de los requisitos para acceder al poder era ejercerlo en pareja. A partir de esa concepción, se recuperó la noción de *chacha-warmi*, institución cuya práctica es ejercida en el mundo andino, con lo cual se abrió una vertiente de investigación importante, aunque pronto sufrió una serie de críticas, pues fue acusada de idealizar el sistema de cargos en los Andes como si fuera un espacio de equidad e igualdad de oportunidades para las mujeres. De hecho, Spedding (2016) sostiene que es uno de los clichés de la antropología andina.<sup>9</sup>

8 *Sayaña* es un vocablo aymara que hace referencia a la parcela de tierra generalmente agrícola.

9 “Otro de los clichés de la antropología andina es que se exige formar parte de una pareja conyugal, marido y mujer, en aymara *chacha-warmi*, para asumir cargos en la comunidad, y a la vez es obligatorio

Por otro lado, los investigadores observaron que algunos niños y niñas pueden asumir el cargo de autoridad junto a una persona mayor, debido a la ausencia de uno de los conyuges en la familia. Por ejemplo, un niño puede pasar con su madre el cargo o una niña con su abuelo (Rasnake, 1989). Esta reconfiguración también se debe a la migración y a los cambios demográficos en las áreas rurales, debido a que muchos hombres viajan a las ciudades en busca de trabajo (Loayza, 2014).

Las familias que acceden a las responsabilidades comunales deben cumplir dicho cargo por un determinado tiempo (un año, generalmente), por lo cual existe la rotación en el cargo. En ese contexto, según Ticona (1997), se sabe de listas de familias que están anotadas para pasar el cargo en un futuro. A esa observación, Rasnake (1989) agrega que –ya en 1983– en las comunidades de Yura existían como 20 familias anotadas para pasar los próximos años. Sobre la rotación, Ticona (2011) también menciona que en algunos casos se puede ratificar a las autoridades, especialmente si tienen alguna gestión que amerita su continuidad o porque su gestión fue muy positiva.<sup>10</sup> En ese sentido, el Ayllu Sartañani, en su trabajo sobre Carangas (1995), señala que todas las familias pasan el cargo y que el

---

hacer estos cargos para legitimar la posesión de la tierra. Esto es más bien la expresión de una realidad empírica: uno empieza a pasar cargos (o la gente empieza a exigir que uno los haga) cuando establece una unidad doméstica propia; para la vasta mayoría de la gente, esto ocurre después de haberse juntado con una persona del sexo opuesto apartándose de las unidades domésticas de sus respectivos padres. Las personas solteras, o mejor dicho solterones, también serán obligadas a cumplirlos, pero a mayor edad (digamos, por encima de los 30 años en vez de apenas llegando a los 20) cuando es evidente para todos los que poseen terrenos que manejan de forma independiente y no dentro de la economía común de su unidad doméstica de origen” (Spedding, 2016: 437).

10 Ticona menciona que la comunidad puede elegir a los más flojos o a los criticones para que cumplan el cargo y de esta manera se conviertan en responsables.



gasto económico en el que incurren es para asegurar la igualdad entre los integrantes de la comunidad.

De nuevo, una crítica a esos aportes menciona que el acceso al poder y la rotación permanente se habrían presentado de manera idealizada. Para Spedding (2009, 2016), la forma en que se interpreta la figura de “servir a la comunidad” implica gastar tiempo y recursos para mantener la propiedad y el acceso a la tierra. Esta autora retoma a Nathan Wachtel (2001 [1990]) cuando se refiere a la especulación sobre el resultado de este sistema de cargos –los pobres no siempre pueden entrar y, si lo logran, se hacen más pobres, mientras que los ricos entran de plano y siguen siendo ricos–, que no se debe a las imposiciones malvadas del colonialismo, o luego del capitalismo (y ahora del “desarrollo”) (Spedding, 2009: 3). Esa dimensión prioritariamente económica de los cargos estaría subestimada en gran parte de los estudios antropológicos desarrollados en Bolivia.

Otro factor en el que varios autores coinciden es la estrecha relación que existe entre la autoridad comunitaria y la religiosidad católica, que proviene de tiempos coloniales. Para los estudiosos de estos sistemas, “la distinción entre los cargos políticos y religiosos es tan vaga que a la larga es solo artificial” (Platt, 1996: 34). Thomas Abercrombie (2006) menciona que los cargos de una fiesta y los de una autoridad se ejercen de manera rotativa y, a su vez, la fiesta patronal sirve para realizar el cambio de esas autoridades (*ibid.*: 138). Con relación a esto, es ilustrativo el análisis realizado en Santiago de Huari, al sur de la ciudad de Oruro, donde el cambio de autoridades es realizado en la fiesta de Reyes, cada 6 de enero (Pachaguayá, 2008). En Jesús de Machaca, en el departamento de La Paz, una de las fiestas principales es la de Rosario y ahí el cabildo de autoridades indígenas participa bailando con la *quina quina*,<sup>11</sup> y entre todas las autoridades forman un cuerpo humano que representa el territorio (Ticona y Albó, 1997). A su vez, en la provincia andina de Carangas, las autoridades indígenas utilizan símbolos de poder como las varas de mando, que representan a los

---

11 Flauta de caña hueca, que se toca en la temporada de lluvias.

Reyes Magos (Mendoza, 2013) o el poder del papa en Roma (Mamani y Naveda, 2015: 98), algo similar a lo observado en los rosarios que cargan en el cuello las autoridades en Jesús de Machaqa (Ticona y Albó, 1997).

Esta relación con la religiosidad devino en los estudios que indagan sobre la relación de la cultura y la naturaleza. Asvaldur Astvalsson (2000), por ejemplo, se refiere a la relación de las autoridades con las entidades divinas que habitan en los Andes: las *wakas*.<sup>12</sup> A su vez, Ticona y Albó (1997) y Ticona (2000) enfatizan acerca del rol que tienen las autoridades para oficiar algunos rituales de agradecimiento. Fernández (2000), con relación a este tema, menciona la capacidad que las autoridades indígenas de las comunidades poseen para comunicarse con entidades que se encuentran en la naturaleza y que controlan el clima o los fenómenos naturales, esto con el objetivo de que la comunidad llegue al equilibrio social y ambiental. Rasnake (1989), por su parte, registró el rol simbólico que cumplen, en especial cuando deben portar algunos símbolos de poder, en tanto que Rivera Cusicanqui (2010) nos dice que son las personas que tienen que velar por el cuidado del equilibrio con el medioambiente.

#### 2.1.4. EL CONTRAPUNTO DE LA ETNOHISTORIA

Los etnohistoriadores y los antropólogos realizaron un aporte de significativa importancia para entender cómo fue configurándose el desarrollo de los sistemas de gobierno de los pueblos andinos a través de la historia. Ellos dicen que durante los señoríos collas, la invasión inca y casi hasta finales del periodo colonial, el gobierno en los pueblos indígenas tuvo un carácter hereditario y de por vida. Esa observación subraya la inexistencia histórica de la rotación de cargos, pese a que algunos de los autores —que antes hemos citado— la asumieron como una herencia prehispanica (véase el punto 2.1.1.). Sin embargo, las rebeliones indígenas de 1781 ocasionaron un cambio radical. Luego de

---

12 Las *wakas*, generalmente, son entidades representadas en piedras o en montículos rocosos en las comunidades aymaras y quechas de Bolivia.

esos conflictos, se habría desarrollado un modelo de rotación y alternancia para acceder al poder (lo que hoy se conoce como el *thakhi* y el *muyu* en las comunidades aymaras). Entre los que proponen este argumento destaca Sinclair Thomson, que ofrece pistas importantes para entender la reconfiguración política de los Andes durante el siglo XVIII:

Mi punto de vista es que durante este periodo se estaba llevando a cabo una transformación fundamental en la estructura política de la comunidad [...] a medida que proliferaban complejas luchas en la segunda mitad del siglo dieciocho el locus del poder comunal se desplazó hacia la base de la formación política. Este proceso histórico equivalía a una democratización, pero no en términos liberales u occidentales sino comunitarios. Involucró cambios definitivos, una suerte de auto-reconstitución política, que sentó las bases para la organización política de las comunidades aymaras hasta el presente (2006: 30).

En este sentido, el ejemplo de los *ayllus* de Tinquipaya nos ilustra lo sucedido durante el periodo colonial. El sistema hereditario de los señoríos fue apropiado por los españoles y, así, las formas de dominación colonial se entroncaron con las formas de dominación local. Ellos reconocieron a las mismas autoridades y les pusieron el nombre de “cacique”. De esa manera, las noblezas indias retuvieron los privilegios (Nicolas, Zegarra y Pozo, 2005: 21). Esa misma historia se repitió en todos los *ayllus* de la región andina.

Los caciques, al haber sido cooptados por el sistema de gobierno colonial, tenían que resolver dos problemáticas contradictorias; por un lado, cumplir las exigencias del gobierno colonial cobrando tributos y enviando personas a la mita; y, por otro, escuchar las demandas de sus comunidades, pues estas eran explotadas por el Gobierno. Estas dos problemáticas causaron la “crisis del cacicazgo”,<sup>13</sup> lo que devino en el levantamiento

---

13 Los caciques aymaras no apoyaron la rebelión indígena liderada por Tupak Katari; continuaron con el cargo, pero perdieron su fuerza

indígena de la segunda mitad del siglo XVIII en el territorio del actual departamento de La Paz (y en otras localidades del Virreinato). Esos levantamientos llevaron a rechazar el poder del rey ibérico, pero también el del cacique. Este deseo de emancipación venía acompañado de una reflexión muy importante, que el historiador Thomson la presenta de esta manera:

“Muerto el corregidor ya no había juez para ellos sino que el rey era el común por quien mandaban ellos”. Esta fascinante declaración parece haber sido la interpretación local de la ideología política hispánica, con sus orígenes en la escolástica medieval, que sostenía que el dios cristiano había concedido el poder político al pueblo, que luego lo delegó a un monarca legítimo. En casos excepcionales, como por ejemplo cuando el trono se encontraba vacante o el rey ejercía su poder de forma tiránica, se justificaba por derecho natural que el pueblo recuperara el poder (2006: 25).

El rey era el común, y este común tenía un desafío importante: constituir una forma de gobierno diferente. Para tal efecto, las asambleas fueron lugares fundamentales para el ejercicio de esa forma de gobierno que intentaba emerger. En dichas asambleas no estaban los caciques al mando, sino personas carismáticas y con ideas de emancipación, pudiendo ser ancianos o jóvenes. Durante los levantamientos, la máxima decisión era tomada por la asamblea. En palabras de Thomson: “mandar desde abajo”.

Después de la crisis del cacicazgo, gran parte de los sistemas de gobierno en las comunidades andinas asumieron la forma de organización comunal. El cacique que gobernaba de manera hereditaria fue sustituido por personas notables de la comunidad de manera rotativa, proceso que fue desarrollándose de manera independiente al Estado. La forma en la que los indios resolvieron la organización política durante esos levantamientos “reveló

---

política sobre los indios. En otras palabras, como efecto de las rebeliones indígenas de 1780 y 1781, el cacicazgo entró en decadencia con la prohibición de “declaraciones de nobleza de indios de cualquiera clase” (Choque, 2011: 21).

una nueva cultura política, todavía emergente, en la época de la crisis del cacicazgo” (*ibid.*: 43). Esas rebeliones ampliaron el modelo democrático de las comunidades, incluyendo elementos como la deliberación, la asamblea y la alternancia, que poco a poco fueron dando cuerpo a una forma diferente de gobierno y que vendrían a ser los gérmenes de organización comunitaria como las conocemos ahora. En ese sentido, es importante retomar la reflexión de María Zegada, Claudia Arce, Gabriela Canedo y Alber Quispe, que dicen:

Más allá del origen de las estructuras comunitarias, éstas se han reproducido en el tiempo como sistemas de autogobierno paralelos a la estructura estatal, en algunos casos totalmente desconectados de la misma, en otros, mediante la conformación de sistemas híbridos con los municipios o ayuntamientos, lo que produce formas distintas o alternativas de gestión política (2011: 15).

#### 2.1.5. RECONSTITUCIÓN Y RECONOCIMIENTO

Desde la década de 1980 hasta la actualidad se gestó un movimiento en las comunidades andinas denominado “proceso de reconstitución de territorios y sistemas políticos”.<sup>14</sup> Una institución importante que impulsó este proceso es el Taller de Historia Oral Andina (THOA), entidad que desarrolló una propuesta metodológica que coadyuvó en el proceso<sup>15</sup> y empezó a usar la

14 La irrupción de estos *ayllus* aglutinados en organizaciones como el actual Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo (CONAMAQ) pretendía ser cooptada por algunos sectores de izquierda para ser articulados como movimientos de resistencia al sistema neoliberal. En contraposición, el Estado, a partir de sus reformas, como la Ley de Reforma Educativa y la Ley de Participación Popular, pretendía articular los *ayllus* en un marco de modernización (Frías, 2002: 23).

15 La ‘reconstitución’ es un término que se empezó a emplear a principios de 1993; en principio, fue acuñado por el Taller de Historia

historia oral para rescatar la memoria colectiva, elemento que no era considerado por la “historia oficial” (Mamani, 2006).

Esta institución produjo material bibliográfico de significativa importancia, como la obra *El indio Santos Marka T’ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la República* (publicación colectiva del THOA, 1984), texto en el que se puso en práctica la metodología de la historia oral para dar cuenta de las estrategias de lucha usadas por el movimiento de los caciques apoderados, cuyo objetivo era recuperar las tierras que compraron al rey de España y que fueron arrebatadas por los hacendados. Otro importante texto es *Taraq 1866-1935. Masacre, guerra y renovación en la biografía de Eduardo Leandro Nina Quispe*, de Carlos Mamani (1991), quien recuperó la historia de otro líder indígena que colaboró con Santos Marka T’ula. También se debe mencionar a Juan Félix Arias, quien desarrolló una investigación en Chuquisaca con el mismo objetivo y publicó el libro *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1964* (1994). Estos textos jugaron un rol importante para que los investigadores del THOA adopten una perspectiva activista en la reconstitución de los territorios indígenas, puesto que le dieron contenido ideológico y político a este proceso.

Para estos historiadores, reconstituir el territorio y los sistemas políticos fue un aspecto fundamental a ser emprendido. Respecto al territorio, una base fundamental fue utilizar mapas

---

Oral Andina (THOA). Su significado refiere al “retorno de lo propio como una vía de descolonización”, y nosotros añadimos “de desarrollo con identidad y memoria”. Se trató de rescatar la memoria de las comunidades aymaras y quechuas de los Andes bolivianos por medio de la investigación emprendida, en especial por el THOA, sobre el pasado indígena, las luchas anticoloniales de los *ayllus*, la identidad andina, su continuidad y reflexión histórica en el presente, con un trabajo interactivo con las propias organizaciones campesinas e indígenas andinas. Entonces, es el resultado de la memoria de las comunidades o *ayllus* y el aporte de los intelectuales indígenas aymaras, en especial historiadores (Chuquimia, 2006: 70).

etnohistóricos. En ese propósito, se percibe que los aportes de Thierry Saignes (1986) y Thérèse Bouysson-Cassagne (1987) jugaron un rol importante, en la medida en que ambos autores, a partir del estudio de mapas de la época colonial, publicaron un mapa preliminar sobre los posibles lugares que habitaron los señoríos collas. De hecho, ese mapa continúa usándose como si fuera una “verdad absoluta”, sin tomar en cuenta que fue una propuesta preliminar.

En lo referido a la forma de gobierno, asumimos que el aporte fundamental fue el de Tristan Platt (1987), que en su ensayo *Entre Ch'ajwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara* realizó una descripción precisa sobre la organización política de los *ayllus* de Macha, en el Norte de Potosí, utilizando documentos etnohistóricos y metodología etnográfica. Como se señaló antes, él propuso el *principio segmentario de organización política*.<sup>16</sup> Con esas herramientas, el THOA y las comunidades con las que contribuyó desempolvaron viejos papeles (Rivera Cusicanqui, 2014: 44) que se encontraban en custodia de las mismas comunidades y los cuales contenían parte de su historia (por ejemplo los libros de actas). Sin embargo, en ese contexto el investigador estaba comprometido con las demandas y tenía en claro el objetivo de su trabajo. Este serviría para recuperar la historia oral y favorecer, con un documento testimonial, los procesos de reconstitución territorial.

Durante este proceso, un documento poco a poco fue cobrando mayor importancia, el Estatuto Orgánico. En él estaban consignados los derechos y deberes que los miembros de las comunidades tenían que cumplir. Es muy similar a una Constitución: inicia con un preámbulo y luego prosigue con los artículos que deben ser de cumplimiento obligatorio. El THOA consideró que era importante publicar un modelo de este documento y, para tal efecto, elaboró el estatuto de la Federación

---

16 Este modelo corresponde a la propuesta realizada por Edward Evan Evans-Pritchard y Meyer Fortes (2010) en sus estudios sobre el sistema de gobierno en algunos pueblos de África.

de Ayllus de la Provincia Ingavi<sup>17</sup> del departamento de La Paz, documento que sirvió de guía a muchas comunidades que deseaban reconstituir su estructura orgánica y de gobierno.<sup>18</sup>

Los procesos de reconstitución se dieron en un escenario de reformas políticas multiculturales, en tanto se promulgaron leyes como la de Participación Popular y la de Reforma Educativa ya mencionadas. En el ámbito internacional, el Convenio 169 de la OIT fue reconocido por el Estado boliviano, lo que generó un escenario propicio para la reconstitución. Así, se favoreció un proceso singular para la legitimación de los movimientos étnicos y se catapultó a la escena política una nueva forma de gremialismo político de las comunidades (Rivera Cusicanqui, 2014: 36).

Asimismo, la implementación de la Ley de Participación Popular, desde 1994, ocasionó cambios en la estructura política de Bolivia, escenario en el que se reconfiguró la relación entre el Estado y la comunidad: el Estado empezó a transferir dinero a los municipios y, en ese sentido, los municipios se transformaron en actores importantes del poder estatal. Según Blanes, Arias y Sánchez (2000), las autoridades municipales adquirieron gran importancia en la medida en que pasaron a ser los ejecutores y administradores del dinero estatal.

A su vez, las autoridades indígenas reconfiguraron su poder, eran las que recogían las demandas (semilla, infraestructura, servicios) de sus comunidades, las cuales tenían que ser gestionadas hasta lograr su cumplimiento frente a los alcaldes municipales. Para tal efecto, tenían que conocer cómo funcionaba el aparato burocrático del municipio, y esto les tomaba un tiempo. Cuando por fin lograban aprender la complejidad del sistema municipal, su tiempo en el cargo había finalizado y —según norma comunitaria (rotación)— se convocaba a otra persona en su reemplazo (*ibid.*: 64).

---

17 Dicho documento fue publicado por la editorial Aruwiri el año 1993.

18 Hoy en día, casi todas las instituciones de los pueblos indígenas cuentan con un estatuto orgánico o, en muchos casos, están en proceso de redacción.



La posibilidad de acceder a obras y a recursos económicos determinó que las familias tuvieran un estímulo por organizarse, poder planificar el futuro de su comunidad, y a partir de ello mejorar sus condiciones de vida. La participación de las personas y las familias en las asambleas comunales ganó importancia, en especial cuando los proyectos eran aprobados. En ese sentido, la autoridad indígena se adscribió a la modernidad a partir de su articulación con dicha ley. La autoridad no se basaba tanto en los procedimientos internos de elección ni en el reconocimiento de sus organizaciones superiores, sino principalmente en la ley (*ibid.*: 68).

Según los autores, las organizaciones superiores fueron las principales instituciones en sentir este cambio de timón. Poco a poco se fue desacralizando la autoridad de las entidades matrices (el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu - CONAMAQ y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB),<sup>19</sup> mientras que las autoridades de base empezaron a ser protagonistas (caciques, mallkus, secretarios generales); de esta manera se fue expandiendo una “buena democracia”. Si bien las disputas intercomunales existieron desde hace mucho tiempo atrás, este nuevo orden ocasionó que surgieran otros tipos de conflictos entre las comunidades, esta vez por acceso a recursos.

Considerando lo expuesto, para muchos autores este modelo democrático comunitario funciona a su vez a nivel micro, pero a medida que asciende en la jerarquía de la organización intercomunitaria (regional, provincial, departamental y nacional) va perdiendo la cualidad inclusiva y rotatoria; es decir, las autoridades, al estar alejadas de sus comunidades y no siendo

---

19 Las autoridades superiores tienen jurisdicción a niveles más amplios. Por ejemplo, en el caso del CONAMAQ, supone que un conjunto de *ayllus* conforme una *marka*; un conjunto de *markas* conforma un *suyu* y varios *suyus* pueden conformar una nación. Cada uno de estos niveles tiene un consejo de autoridades. Algo similar sucede con la estructura orgánica de la CSUTCB (García Linera, Chávez y Costas, 2004).

sujetos de fiscalización, dan rienda suelta a sus intereses personales (Albó, 2002). Al respecto, Alison Spedding (2017) señala que ciertamente puede existir un sistema de cargos y que su cumplimiento se da a partir del acceso a responsabilidades en el marco del *thakhi*, pero también cabe referir que en la actualidad no se conoce ni una investigación particular sobre cómo las personas ejercen o desarrollan este camino; por lo tanto, la autora considera que es un modelo ideal más que real.

## 2.2. LA POLÍTICA EN LOS MOVIMIENTOS Y EN LAS ORGANIZACIONES SOCIALES

En los inicios del siglo XXI, varias organizaciones campesinas, indígenas y de obreros, colonizadores y cocaleros, entre otros actores, empezaron a jugar un rol activo en la dinámica política del país y gran parte de ellas fue conocida como “movimientos sociales”.<sup>20</sup> Esta emergencia y su denominación se enmarcaron en un momento de intensa crisis política, pero también en una búsqueda intelectual por comprender —y criticar— su dinámica sociocultural particular. Los aportes que revisamos en esta parte dan cuenta, precisamente, de esas posiciones.

### 2.2.1. FORMAS DE GOBIERNO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Un referente principal de este momento histórico es el libro de Álvaro García Linera, Marxa Chávez y Patricia Costas titulado *Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia: estructuras*

---

20 Según García Linera, Chávez y Costas, “los movimientos sociales, aparte de ser organizaciones expresivas de determinadas demandas y necesidades colectivas que las instituciones políticas formales (partidos políticos) no logran canalizar ya sea porque no tienen la capacidad mediadora, porque no tienen contacto con la sociedad subalterna o porque están en contra de esa demanda, son también sistemas organizativos de participación social, de formación de discursos identitarios y de elaboración de propuestas capaces de afectar la arquitectura institucional de los Estados” (2004: 21).

*de movilización, repertorios culturales y acción política* (2004).<sup>21</sup> Los autores intentan sintetizar el aporte académico con la investigación-acción. Para tal efecto, construyen un complejo marco de análisis teórico compuesto por tres variables que, según ellos, contiene todo movimiento social (*ibid.*: 20-21):

- Una estructura de movilización o sistema de toma de decisiones, deliberación, participación, tareas, procedimientos, jerarquías y mandos que les permite llevar adelante sus acciones públicas. Acá se incluyen las palestras de la acción colectiva, que son el sistema de procedimientos e instituciones mediante el cual las fuerzas sociales emplean sus recursos para obtener respuestas a sus demandas.
- Una identidad colectiva y registros culturales que les permiten diferenciarse colectivamente, articular experiencias preexistentes, cohesionar a sus miembros, legitimar

---

21 Los autores señalan que gran parte de la historia republicana estuvo dominada por la forma de organización corporativa. Esa institucionalidad colectiva jugó un rol importante a partir de la organización de sindicatos de trabajadores y mineros, obreros y campesinos. Sin embargo, durante la década de 1980 dichas organizaciones perdieron vigencia debido a las políticas neoliberales que se impusieron en Bolivia (García Linera, Chávez y Costas, 2004: 14). Pero, desde principios de la década de 1990, en las tierras altas de Bolivia, sindicatos de maestros, de transportistas y de comerciantes, entre otros, comenzaron a integrarse a las estructuras campesinas e indígenas emergentes. En tierras bajas sucedió un proceso similar. Para los autores, los pueblos reclamaban ser parte de un Estado que los había excluido. La importancia de la articulación y de la reconstitución de estas instituciones “radica en su capacidad para reconstruir el tejido social y su autonomía frente al Estado, además de redefinir radicalmente lo que va a entender por acción política y democracia” (*ibid.*). Esta redefinición de lo político y de lo democrático les permite generar nuevos mecanismos de participación y filiación a nivel local, regional e inclusive nacional.

- sus acciones, identificar a sus oponentes y definir sus demandas.
- Unos repertorios de movilización, o métodos de lucha, mediante los cuales despliegan públicamente su escenografía de acción colectiva para hacerse oír, lograr adherentes y lograr sus metas.

Su trabajo hace una descripción de los orígenes históricos, la estructura orgánica, las diferentes formas de gobierno, la forma de interacción a nivel interno, los repertorios y las estrategias de movilización, y la territorialidad que manejan. Los movimientos analizados son: la Central Obrera Boliviana (COB); la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente (CIDOB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos del Oriente (CPESC), la Federación de Productores de la Hoja de Coca de Cochabamba (COCA TRÓPICO) el Consejo de Federaciones Campesinas de los Yungas (COFECAY), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB “BS”), el Movimiento Sin Tierra (MST), la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE El Alto), la Coordinadora del Agua y el Gas y la Federación de Regantes de Cochabamba (FEDECOR).

En esa línea de investigaciones, Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga (2005) realizaron tres compilaciones sobre movimientos indígenas en América Latina. En ellas escriben varios intelectuales y líderes indígenas bolivianos para explicar las causas y las formas de organización de la movilización, además de algunas propuestas sobre cómo debería incorporarse la democracia comunitaria en el nuevo diseño político boliviano. Por su parte, Denise Arnold y Alison Spedding (2005) problematizan el rol de la mujer en la forma de hacer política dentro de los movimientos sociales, mientras que Pablo Mamani (2010) presenta un libro en el que describe la organización del movimiento indígena en la población de Achacachi en el año 2000 y luego analiza los

movimientos en El Alto durante la Guerra del Gas en 2003. Se trata de aportes que enriquecen y diversifican esta tendencia.

### 2.2.2. FORMAS DE GOBIERNO COMUNAL EN LAS CIUDADES

Durante las movilizaciones de principios del siglo XXI, ciudades como El Alto fueron protagonistas y escenario de conflictos, puesto que muchas organizaciones vecinales y gremios de trabajadores habitan esa ciudad.<sup>22</sup> En ese contexto, hay varios autores que trabajaron el tema organizativo en El Alto, por lo que es importante, entendemos, mencionar a tres, cuyas observaciones sobre los sistemas políticos permiten discutir su vinculación con su trasfondo comunitario.

Primero citamos al sociólogo Pablo Mamani, quien publicó dos textos sugerentes: *El rugir de las multitudes* (2004), y *Microgobiernos barriales* (2006); en ambos se discute la forma en la que se fue organizando la sociedad de manera ajena al Estado. A continuación mencionamos a la inglesa Sian Lazar, con su trabajo doctoral publicado en 2008 con el título *El Alto, Rebel City (El Alto, ciudad rebelde)*, texto importante para comprender las formas de negociación de las organizaciones sociales frente al Estado. Finalmente, tenemos el libro de Abraham Mancilla, *Poder y masacre en El Alto* (2016), que trata la problemática de la corrupción en la que incurren los dirigentes cuando utilizan las organizaciones colectivas para beneficios personales.

Mamani (2004, 2010) analiza cómo las organizaciones barriales de la ciudad de El Alto, al ser poblaciones migrantes de origen aymara, recrearon el mismo modo de organización comunal para generar estrategias de movilización frente al Gobierno. A su vez, señala la utilización de la memoria histórica para darle contenido ideológico a sus demandas y la territorialización de su escenario de acción durante los bloqueos y las marchas. A partir de esos componentes, el autor considera que

---

22 La población de la ciudad de El Alto fue protagonista de la Guerra del Gas, un movimiento que interpeló el modelo político neoliberal que imperaba en Bolivia.

“se han gestado posicionamientos alternos al poder constituido de la república” (2010: 14).

Lazar, por su parte, analiza la organización sindical en la ciudad de El Alto y las negociaciones de sus demandas frente al Estado (representado por el municipio), para lo cual estudia el desempeño de un sindicato de pescaderas del barrio Los Andes. Su preocupación es entender el rol que juegan los dirigentes de los sindicatos en las negociaciones o, de manera más precisa, conocer.

[...] el modo en que la estructura multifacética del sindicato opera en la práctica y cómo, en todos los niveles, surgen problemas de la función dual de las asociaciones y federaciones, en tanto ambas sustituyen al Estado pero, igualmente, se colocan como mediadores entre el ciudadano y el Estado (2008).

Si bien el libre mercado y el comercio informal explican en gran parte el nacimiento de las organizaciones alteñas, en la actualidad las asociaciones y los sindicatos tienen un rol importante a la hora de normar el comportamiento de sus miembros. A su vez, si el Estado desea acercarse a los comerciantes informales, debe primero comunicarse con su dirigencia; de lo contrario, sus decisiones serán deslegitimadas. Esto hace que exista una interdependencia entre la organización social y el Estado: “El Estado necesita a los sindicatos para regular la actividad económica, y los sindicatos necesitan al Estado para obtener legitimidad. Esta relación entre Estado y ‘sociedad civil’ conforma hoy en día a la ciudadanía en El Alto” (*ibid.*: 2).

Los sindicatos tendrían amplias facultades regulatorias. Controlan quiénes pueden ejercer la comercialización, quiénes tienen el derecho a participar, quiénes incumplen las reglas; norman el tipo de venta; inclusive, en los últimos años, regulan la seguridad de los puestos de venta pidiendo cuotas para contratar servicios de seguridad privada. Lazar señala que estas responsabilidades conllevan a que el sindicato intente sustituir al Estado. Sin embargo, se trata de un proceso conflictivo, pues el sindicato puede ser vulnerable a divisiones internas y a la articulación selectiva con determinadas entidades estatales (*ibid.*: 70). Finalmente,

la autora resalta el rol que juega el rumor y la sospecha por parte de las bases en la política sindical, cuando existe alguna denuncia de abuso de poder por parte de la dirigencia (*ibid.*). Esto puede generar la división entre sectores de un mismo sindicato.

En la vía de analizar estas particularidades conflictivas, Mancilla (2016) describe qué pasa cuando la forma comunitaria de hacer política en los sindicatos empieza a corromperse. Estudia especialmente la ruptura del principio de rotación ante dirigentes que empiezan a utilizar la institución para beneficio propio. Según el autor, la FEJUVE de El Alto, desde el año 2001, incorporó en su estatuto valores inherentes al *ayllu*, como la rotación y el comunitarismo. Pero, respecto a este segundo elemento, señala que no es una construcción filosófica propia, sino, al contrario, una incorporación hecha por politólogos y activistas en la década de 1980 (*ibid.*: 101).

Mancilla también analiza el estatuto de esa FEJUVE en el que se enuncia que los partidos –sean de izquierda o de derecha– están después de la comunidad. El documento indica que la comunidad la constituyen todos los miembros y los vecinos de la ciudad de El Alto y sus intereses deben anteponerse al grupo y aun a los dirigentes (*ibid.*: 97). Sin embargo, el autor subraya que en esos estatutos ser miembro de un partido no está prohibido y que esa sería una debilidad significativa, pues conllevó a que por periodos esa Federación fuera señalada como “casa de campaña” del Movimiento Al Socialismo (MAS).

Ahora bien, aunque muchos dirigentes aprovechan la organización para catapultarse políticamente, de acuerdo con Mancilla, el cargo sindical se subsume y se articula a la que se denomina *mafia sindical alteña*<sup>23</sup> (*ibid.*: 118). Según los testimonios registrados por el autor, la democracia sindical es la que más

---

23 El autor afirma que la gente “de a pie” se da cuenta de los actos y del desenvolvimiento de la clase dirigencial, y, como dijimos, la ha denominado como “mafia sindical alteña”, pues están constituidos bajo una lógica cuyas prácticas son la extorsión, la corrupción, la estafa y la prebenda, e incluso son acusados de asesinatos y matonajes (Mancilla, 2016: 128).

se transgrede, particularmente en el caso de los gremialistas y de los comerciantes, sectores en los que existe una tiranía por parte de su dirigencia que no admite ningún tipo de cambio. El derecho a elegir y a ser elegido es el que más se vulnera; cuando las bases quieren cuestionar esta vulneración o, en su defecto, quieren postularse para tomar el cargo, “la mafia sindical contrata matones” para, incluso, “silenciar” a sus oponentes (*ibid.*: 121).

### 2.3. DE LOS SISTEMAS POLÍTICOS A LA DEMOCRACIA COMUNITARIA

Como muestran los anteriores acápites, varias investigaciones dan cuenta de las características de los sistemas políticos de los pueblos indígenas y de sus organizaciones sociales, así como de las críticas a su vocación democrática. A partir de ello, la discusión académica empezó a revisar la situación neocolonial en Bolivia y cómo el sistema político hegemónico del Estado, en nombre de la democracia, fue corroyendo las estructuras políticas de los pueblos, con la imposición del modelo de “democracia neoliberal”. Esa discusión dio lugar a otra vertiente de análisis cuya estrategia fue anteponer los sistemas de gobierno comunales como proyecto político frente al sistema de gobierno estatal.

En ese afán, varios intelectuales recurrieron a diferentes denominaciones para referirse a los sistemas políticos indígenas. Esas aproximaciones tenían en común la utilización del sustantivo ‘democracia’, acompañado de diferentes calificativos: ‘democracia étnica’ para Gonzalo Rojas (1994), ‘democracia del *ayllu*’ para Silvia Rivera Cusicanqui (2010) y Estaban Ticona (2011), ‘democracia comunitaria’ para Álvaro García Linera (2004) y ‘democracia comunal’ para Félix Patzi (2009), autores que consideran que las formas políticas de los pueblos son formas de democracia más efectiva y sirven como alternativa a la democracia neoliberal. En este acápite se presentan los principales argumentos de este debate.

#### 2.3.1. LA DEMOCRACIA ÉTNICA Y LA DEMOCRACIA DEL AYLLU

Gonzalo Rojas (1994) realiza una propuesta de modelo democrático para Bolivia. Para tal efecto, recurre al modelo de Arend



Lijphart (1991), que plantea la “democracia consociacional”.<sup>24</sup> Según Rojas, al ser Bolivia un país de características pluriétnicas y al adoptar un modelo de democracia consociacional, lograría contener en su diseño institucional la democracia liberal –del Estado– y la “democracia étnica”, que estaría presente en las formas de organización social de los distintos grupos étnicos de Bolivia (1994: 105). Considera que la democracia étnica no está representada en el actual orden democrático del Estado. El autor entiende que la ciudadanía espera reformas más que cambios bruscos en la política (*ibid.*: 129).

Por su parte, Rivera Cusicanqui denomina “democracia del *ayllu*” a la organización política de las comunidades y la antepone a la democracia liberal. Según su análisis, existe un conflicto en la actual sociedad boliviana y ese sería el precio que una sociedad debe pagar por no haber realizado cambios democráticos en su debido tiempo; es decir, existen tensiones del pasado que acarrearán conflictos en el presente. Para tratar de entender esa tensión, propone el concepto de “contradicción colonial”, que es una línea maestra condicionante de las relaciones entre el Estado y los pueblos. Así, asume que el Estado posee una democracia liberal y los pueblos ejercen una forma democrática de organización autónoma.<sup>25</sup> En ese sentido, la

---

24 Según Gonzalo Rojas, la democracia consociacional se aplica a sociedades plurales. Retoma a Arend Lijphart que propone ocho características: 1) una gran coalición, 2) veto mutuo o gobierno negativo de la minoría, 3) proporcionalidad entre segmentos; 4) autonomía de los segmentos; 5) separación de poderes formal e informal, 6) sistema multidimensional o multipartido, 8) federalismo territorial y no territorial, y 8) descentralización (1994: 107).

25 Para precisar mejor, Silvia Rivera Cusicanqui propone la existencia de tres ciclos. El primero se denomina colonial; en este ciclo se institucionalizaron las relaciones sociales cuando el sistema colonial logró dar funcionalidad a la organización del gobierno al que conquistaron. El segundo ciclo se inaugura en 1874 y se denomina ciclo liberal, a partir del decreto que intentó abolir el *ayllu* para la creación de la ciudadanía, “basada en la formación

principal característica del periodo liberal fue otorgar el derecho de enajenar la tierra de los indígenas al Estado, momento fundamental para la destrucción de las tierras comunales.

En el ámbito político, la democracia liberal intentó universalizar el sindicato e imponerlo a las comunidades indígenas –sustituyendo sus formas políticas propias– y con eso intentó establecer definitivamente la propiedad privada y la castellaniación. Ese análisis también es compartido recientemente por Omar Guzmán (2014) cuando señala:

En el sindicalismo de la comunidad campesina, están ausentes ya supuestos tales como el principio de la rotación (el *muyu*) del turno en la obligatoriedad de la asunción de cargos de responsabilidad y el de la secuencia en esa asunción, desde los menores hasta llegar a los de máxima responsabilidad. Esta secuencia dibuja un camino, un *thaki* en los *ayllus* que tampoco se encuentra en el sindicato de la comunidad campesina (*ibid.*: 38).

Contrariamente a esta posición, para García Linera (2004) sí existen varios principios comunitarios en los sindicatos, como la rotación y la deliberación. A su vez, Spedding (2014) critica la generalización que hace Rivera Cusicanqui (junto con el equipo del THOA) y asume que dicha aseveración puede ser aplicada a los lugares de estudio donde trabajaron, pero no a todas las sociedades de los Andes. Así, para Spedding el sindicato puede ser ajeno a los *ayllus*, pero, en

---

del ‘individuo libre e igual’, desligado de todo vínculo o solidaridad corporativa o comunal, en quien –al menos teóricamente– debían asentarse las instituciones de la democracia representativa liberal” (2010: 140). El tercer ciclo se inicia en 1952 y continúa hasta la actualidad; la autora lo denomina ciclo populista, “por la forma activa y multitudinaria cómo se incorporaron las masas, hasta entonces excluidas de obreros y campesinos indígenas, a la arena política, a través del voto universal y el sindicalismo para-estatal” (*ibid.*: 140).

muchos lugares, el sindicalismo sí lo habría refuncionalizado como parte de sus prácticas.

### 2.3.2. APORTES SOBRE LA DEMOCRACIA COMUNITARIA

Álvaro García Linera publicó en 2004 un artículo en el cual también asume la estrategia de anteponer la democracia neoliberal frente a los sistemas de gobierno de las comunidades indígenas, sindicales y barriales. Así, es uno de los primeros autores en denominar a estos sistemas “democracia comunitaria”. A partir de esa combinación de nociones, demuestra diferencias cualitativas entre ambas formas de democracia.

En primer lugar, afirma que la democracia liberal obedece a contextos culturales, económicos y políticos específicos. Por eso, su contenido es diferente a las prácticas de los pueblos indígenas. Argumenta que “el voto individual, la competencia electoral, la formación de colectividades políticas electivas y el mercado político, es un modo de constitución democrática de ciudadanía correspondiente a sociedades que han pasado por procesos de individuación modernos” (*ibid.*: 2). Sin embargo, el proyecto del Estado en Bolivia no logró ser hegemónico, por lo que gran parte de la población boliviana ejerce prácticas políticas, jurídicas y democráticas comunitaristas, vigentes en muchos espacios, no solo rurales sino también urbanos.<sup>26</sup>

Según el autor, la democracia comunitaria tiene en determinados momentos la capacidad de articularse a ciertos espacios urbanos y, de esta manera, ampliar y expandir su espacio geográfico y social como organización.<sup>27</sup> Por ejemplo, la COB, la CSUTCB o el CONAMAQ tienen una organización

---

26 Véase también el trabajo de María Teresa Zegada (2008), en el que se plantea un argumento similar.

27 “Distintos momentos de la historia muestran que estos sistemas pueden articularse en sistemas macro de democracia, abarcante a miles de comunidades, a numerosos gremios y barrios, tanto en el ámbito urbano como rural, asumiendo la forma de ejercicio democrático en gran escala (federaciones sindicales provinciales,

comunitaria en sus bases y en sus estructuras orgánicas desde un nivel local, pasando por el regional, hasta un nivel nacional. Cabe hacer notar que estas instituciones son utilizadas cotidianamente por casi todos los bolivianos. A ellas pertenecen los gremios de comerciantes, las organizaciones de vendedores informales y demás. Todas ellas estarían estructuradas a partir de la democracia comunitaria y generarían un determinado tipo de identidad colectiva.<sup>28</sup> Según García Linera, el Estado no toma en cuenta estas formaciones y hace esfuerzos sistemáticos por “disciplinarlas” y llevarlas al campo demo-liberal.

La existencia de la democracia comunitaria da cuenta de la compleja composición de la sociedad boliviana. Esa tensión entre democracia comunitaria y democracia liberal es constante; además, nos muestra la “trama multicivilizatoria de la realidad boliviana, visible también a través de otras prácticas sociales como las que se despliegan en el entendimiento y ejercicio de la justicia del ayllu” (*ibid.*: 3). Con este análisis sobre los dos tipos de democracias existentes, el autor sustenta su propuesta de generar una nueva forma de sociedad plural, en la cual el Estado tenga la capacidad de generar normatividad para que las instituciones de esas democracias diferentes convivan entre sí o, en sus palabras, “se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser” (*ibid.*: 4).

Félix Patzi (2009) entra en estas discusiones a partir de una aproximación teórica en la que intenta mostrar una respuesta al modelo capitalista y al modelo comunista. Su propuesta se denomina *tercer sistema* y propone un modelo comunal como alternativa de vida. Trabaja la idea de una justicia comunitaria,

---

federaciones o confederaciones de *ayllus*, bloqueos de caminos, sublevaciones, participación electoral, etc.” (García Linera, 2004: 3).

28 Es importante señalar que “estas instituciones de corte democrático tienen sus propias técnicas de deliberación, de rendición de cuentas, de elección de autoridades, de introducción de querellas, de formación de opinión pública, de disensos y consensos, de igualdad política entre sus miembros” (García Linera, 2004: 3).

una economía comunitaria y un sistema de política comunal o “democracia comunitaria”:

Por democracia comunitaria o por administración del poder comunal comprendemos que el poder o la decisión no está centrada en el individuo o en grupos de personas, o sea que el individuo o el grupo no tienen poder en sí mismos, como ocurre en el sistema de la democracia representativa, si no [que] la asume la colectividad. De ahí que el representante sólo exprese la decisión adoptada por la colectividad en una deliberación colectiva sean éstas una asamblea, junta comunal u otros mecanismos (*ibid.*: 81).

Al igual que García Linera, Patzi propone incluir la democracia comunitaria al actual orden político administrativo de Bolivia; es decir, reemplazar la democracia individualista por la democracia comunitaria y utilizar las estructuras políticas existentes: las circunscripciones electorales para el caso nacional, las provincias para los asuntos departamentales y los distritos para cuestiones municipales. Estas se “constituirían en máximas instancias de decisión y en ellas radicaría el verdadero poder” (*ibid.*: 90). Todo esto conllevaría a que las autoridades sean elegidas a partir de la “rotación”, en una forma muy similar al *thakhi*. “Evidentemente esto significa el fin del liberalismo político o de la democracia representativa y que, a la larga, se estaría construyendo una cultura política universal” (*ibid.*: 91).

Un último aporte sobre el concepto de democracia comunitaria es el desarrollado por Luis Tapia (2009). El autor señala que gran parte de los movimientos “societales” que se activaron durante la primera década del siglo XXI, para cuestionar la privatización de las empresas y el modelo neoliberal, tienen como característica principal su “estructura comunitaria, su cosmovisión, su forma de organizar la vida social y su modo de tomar decisiones colectivas” (*ibid.*: 112). Estos movimientos societales no crearon una estructura política para activar sus movilizaciones, más bien retomaron la que ya tenían, y a partir de ella iniciaron sus movilizaciones.

De acuerdo con el autor, las demandas que tienen se caracterizan por contener un pedido radical de integración económica, pero además poseen una fuerza descolonizadora que interpela las estructuras neocoloniales del Estado boliviano. En especial, se critica la forma de la democracia representativa basada en partidos políticos, anteponiéndola a una forma de democracia comunitaria propia, que existiría en las comunidades aymaras y cuyo gobierno sería incompatible con el sistema de representación. De hecho, Tapia sugiere que la democracia comunitaria se parece más a la forma de gobierno democrático en su invención occidental, en las polis griegas, pero con una base de la participación colectiva y no individual (*ibid.*: 113).

Como se observa, Rojas, Rivera Cusicanqui, García Linera, Patzi y Tapia reflexionan sobre el conflicto que atraviesa Bolivia en torno a la democracia representativa, la que García Linera denomina “democracia neoliberal”. Esta forma de gobierno, heredera de una política colonial, sería contraria a la organización política y democrática existente en los pueblos indígenas. A pesar de sus sutiles diferencias, los autores analizados asumen que las organizaciones de base tienen características distintas y que basan su ejercicio en la toma colectiva de decisiones, en la alternancia y en el cabildeo.

### 2.3.3. LA DEMOCRACIA COMUNITARIA EN TIERRAS BAJAS

La teorización sobre cómo es la democracia comunitaria en los sindicatos y en los pueblos indígenas se posicionó sin tomar en cuenta las formas políticas de los indígenas de tierras bajas.

En ese sentido, es importante mencionar el trabajo de Isabelle Combès y Diego Villar (2004), quienes realizan un cuestionamiento a la relación automática que se establece entre indigeneidad e igualitarismo. Para eso, inician su reflexión con una cita de Pierre Clastres que dice: “La mayoría de las sociedades amerindias se distinguen, en lo esencial, por su sentido de la democracia y su gusto por la igualdad” (en Combès y Villar, 2004: 1). Esa aparente tendencia de los pueblos de tierras bajas al igualitarismo favorece a que hayan sido considerados “sociedades contra el Estado”.

Para poner en cuestión esa afirmación, Combès y Villar describen las características de la relación entre el pueblo guaraní y el pueblo chané, cuya mezcla dio origen al pueblo conocido hoy como chiriguano. Este proceso de mestizaje implicó la construcción de un grupo social de interacciones asimétricas, en el que los guaraníes fueron los que detentaron el poder en desmedro de los chané (*ibid.*: 1). Sin embargo, evidencias como las de este tipo de relaciones asimétricas tienden a subestimarse en los reportes sobre los pueblos indígenas. Para los autores, la visión de igualitarismo también afecta la forma en que los diferentes informes e investigaciones describieron la organización política de los chiriguanos. Se afirmó, por ejemplo, que todo el poder descansaba en la asamblea y que el líder sería una persona despojada de intereses y de moral intachable<sup>29</sup> (*ibid.*: 2), aunque no se tuvieran suficientes indicadores al respecto.

Para ratificar esa observación, Combès y Villar toman otros casos. Argumentan que los líderes del grupo guaraní izoceño son nombrados a través de un linaje casi hereditario; de hecho,

---

29 Según los autores, estas lecturas tradicionales tienen al menos tres deficiencias: primero, suelen “incurrir en el prejuicio de considerar a los chané y a los diferentes grupos chiriguano (ava y simba) como si fueran grupos exactamente iguales, ignorando desarrollos históricos locales y singularidades étnicas que no dejan de existir por el mero hecho de compartir una lengua. [...] En segundo lugar, el modelo ortodoxo se basa sobre una descripción fundamentalmente chiriguana, y más que chiriguana sobre una descripción *guaraní* [...] por lo general, la atención de los estudiosos se ha limitado a comprobar qué efectos tuvo la llamada ‘guaranización’ de los chané, sin reflejar la (simultánea) ‘arawakanización’ de los guaraní (mal) llamado ‘complejo chiriguano-chané’ [...]. Por último, la idea de los chiriguano o chané como sociedades ‘contra el Estado’ descansa, por así decirlo, sobre una macrovisión que enfoca su mirada sobre una totalidad étnica denominada ‘nación’ o ‘pueblo’ chiriguano. Pero, aunque parezca una ironía histórica, es un hecho incontrovertible que este ‘pueblo’ jamás tuvo un liderazgo centralizado y único hasta la creación, en 1987, de la Asamblea del Pueblo Guaraní” (Combès y Villar, 2004: 3).

diversos linajes que pueden estar en conflicto por el poder. Esas disputas no cuestionan el sistema en sí; más al contrario, compiten por el liderazgo para ratificarlo: “los conflictos están claramente dirigidos a la redistribución de los privilegios de esta aristocracia, y no a su supresión” (*ibid.*: 11). En ese sentido, esos linajes se vieron cuestionados por la reconfiguración democrática que atravesó Bolivia durante los últimos años. La asamblea y la democracia deliberativa son instituciones alejadas de las formas de gobierno ejercidas por los linajes guaraníes. En ese sentido, bajo la influencia de varias organizaciones no gubernamentales y de la Ley de Participación Popular, “la capitania izoceña tuvo que adoptar, en 1998, sus estatutos formales y, siguiendo los consejos de los técnicos y asesores de ONG, el cargo de *mburuvicha guasu*<sup>30</sup> ya no es —en el papel al menos— hereditario” (*ibid.*: 22). Hoy en día, se mantienen los linajes reales, como ser el de los *iyambae* —cuya traducción vendría a ser “tierra sin dueño”—, nominación que seduce a las ONG y a las personas que defienden la democracia comunitaria o las sociedades igualitarias. Efectivamente, es un término que, inclusive, suena a lucha libertaria, pero según los autores “*Iyambae* representa a una jerarquía legítima, sí, pero poco ‘representativa’ de sus bases, y no excesivamente democrática” (*ibid.*: 23).

Miguel Vargas y Johan Álvarez (2014) también aportan a esa crítica y señalan que las visiones y las propuestas sobre la democracia comunitaria deben ser contextualizadas para que no se generalicen como una visión dominante y desarticulada de la realidad. Es decir, se deben tomar en cuenta las características culturales de cada lugar, puesto que la práctica política corresponde y mantiene vigencia en ese contexto (*ibid.*: 20). Por eso, los autores se preguntan “si la democracia comunitaria es realmente originaria, es decir si es característica de todos los pueblos indígenas y exclusiva de ellos” (*ibid.*). Es interesante advertir que Vargas y Álvarez parecen desconocer los aportes de etnohistoriadores como Vincent Nicolas, Sandra Zegarra y Miguel Pozo (2005), o Sinclair Thomson (2007), que sugirieron

---

30 Nombre local para referirse a la autoridad principal del pueblo guaraní.



el origen de los sistemas comunitarios, incluidas las discusiones de García Linera (2004), quien señala que los sistemas comunitarios existen no solo en las comunidades indígenas.

Sin embargo, Vargas y Álvarez (2014) observan que la mayoría de las investigaciones que pusieron en debate la temática de la democracia comunitaria se dieron en el contexto andino. A partir de esa afirmación proponen otra pregunta: ¿cuál podría ser la perspectiva desde tierras bajas? Responden de la siguiente manera:

La democracia comunitaria desde las tierras bajas del país debería partir del reconocimiento de todas sus facultades que no se limitan a la elección de representantes. Implica el ejercicio del derecho político que tienen los comunarios y las comunarias a definir de manera colectiva la forma de gestionar sus espacios de vida en el marco del pluralismo político y jurídico y su derecho a la autodeterminación. Reconocer este hecho implica no solo reconocer un modelo de democracia comunitaria sino la existencia de sistemas heterogéneos para la toma de decisiones (*ibid.*: 21).

## 2.4. INCORPORACIÓN E IMPLEMENTACIÓN DE LA DEMOCRACIA COMUNITARIA

Las movilizaciones llevadas a cabo por los movimientos sociales lograron cuestionar e interpelar la democracia neoliberal existente en el Estado. A partir de la Asamblea Constituyente, llevada a cabo entre los años 2006 y 2009, se logró incorporar las formas políticas y democráticas utilizadas por los movimientos sociales a la Constitución boliviana. Desde la formalización de ese tipo de propuestas, en la actualidad existen diferentes experiencias que intentan implementarla.

### 2.4.1. INCORPORACIÓN DE LA DEMOCRACIA COMUNITARIA

Según varios autores, la incorporación de la democracia comunitaria en la CPE fue una propuesta dirigida a superar el Estado colonial monista (Shavelzon, 2012; Garcés, 2013; Zegada, Arce, Canedo y Quispe, 2011). Se trataría de un intento por incorporar propuestas de los líderes indígenas e intelectuales

que entraron en diálogo con la propuesta individualista y liberal.<sup>31</sup> En ese contexto, es relevante recordar que para algunos autores este proceso ya había sido registrado; se inició con el protagonismo de los Gobiernos locales ante los cambios administrativos que atravesó Bolivia durante la década de 1990 (véanse los aportes de Blanes, Sánchez y Arias, incorporados en el punto 2.1.5. de este capítulo).

Salvador Shavelzon, a partir de un abordaje etnográfico, nos muestra cómo –durante la Asamblea Constituyente– los pueblos y las naciones indígenas incorporaron su visión del mundo y de la naturaleza, sus formas propias de organización política, junto a la democracia comunitaria y a todos los mecanismos que contiene en los debates destinados a la aprobación de una nueva CPE.<sup>32</sup> El autor explica que la democracia no solo se reduce a la elección de autoridades, sino a toda una serie de instituciones que hacen a la comunidad, como el *ayni* y el *muyu*.<sup>33</sup> Fernando Garcés (2013) también hace énfasis en este punto y señala la importancia referida a la forma en que se incorporaron los derechos de los pueblos indígenas en la CPE.

- 
- 31 Prada sugiere el desarrollo de la idea de Estado Plurinacional como proyecto estatal, que canaliza algo de las fuerzas del *ayllu* en elementos como la democracia comunitaria y las reivindicaciones de las organizaciones indígenas (en especial el CONAMAQ) en la Asamblea Constituyente en términos de *reterritorialización*, autonomías, representación directa y recuperación de territorios ancestrales (Shavelzon, 2012: 54-55).
- 32 Por ejemplo, se discutió incorporar el *thakhi* para que sea utilizado por los servidores públicos, pero además el cumplimiento de la función pública como un servicio y no como un trabajo. El origen de esos argumentos habría sido la crítica a las autoridades, a sus gastos, al mercantilismo imperante y a la falta de solidaridad de base hacia la solidaridad comunal (Shavelzon, 2012: 112).
- 33 Ambos nombres provienen del aymara y se refieren a principios comunitarios. El *ayni* es la ayuda mutua como reciprocidad y el *muyu*, la rotación de autoridades para que todos los comunarios participen.

Esa relevancia se daría “no porque les sean dados como norma constitucional, de arriba hacia abajo”, sino porque –por el contrario– serían concreciones logradas por muchos años de luchas políticas, que ahora encontraron, en el proceso constituyente, una realización democrática intercultural (*ibid.*: 146). Un tema importante a destacar en la redacción de la CPE es que en Bolivia se habría logrado sintetizar los tres tipos de democracia existentes: la liberal (representativa), la de la izquierda nacional (participativa) y la del indianismo (comunitaria), lo que se constituiría en la estructura básica de la democracia del país (Shavelzon, 2013: 518).

De esa manera, los movimientos sociales –y la intelectualidad que los acompañó– lograron incorporar la democracia comunitaria en el diseño político del país, en el marco de la Asamblea Constituyente. El desafío siguiente fue su implementación en las diferentes instituciones. Eso originó una serie de críticas a las posibilidades y a las dificultades que se presentaron en la concreción de esa diversidad democrática.

#### 2.4.2. IMPLEMENTACIÓN DE LA DEMOCRACIA COMUNITARIA

La incorporación constitucional de la democracia comunitaria dio lugar a otro debate, aquel propuesto en las investigaciones que situaron las primeras experiencias concretas para su incorporación e implementación.

Por ejemplo, Fernando Garcés (2013) señala que ya en los cambios incorporados en la nueva CPE, su proposición perdió potencia en el Poder Legislativo. Sin embargo, pese a este recorte, el texto constitucional aprobado tiene grandes avances que el autor denomina: *ejes vertebradores de lo plurinacional*. Estos vendrían a ser: 1) el ejercicio del derecho de autodeterminación y las autonomías indígenas, 2) la inclusión y la redistribución simultánea para abolir la exclusión y la desigualdad, 3) los derechos colectivos en igualdad de jerarquía con los derechos individuales, 4) el reconocimiento del pluralismo jurídico y 5) la redistribución de la propiedad de la tierra y del territorio.

Su análisis señala que, básicamente, se mantuvo la estructura y el funcionamiento del Estado (Poder Ejecutivo, Poder

Legislativo, Poder Judicial) de manera convencional, aunque debería ser significativamente diferente. Por ello, es posible que nos encontremos en un momento de mutación de los principios políticos, pero no de las instituciones y de las estrategias. Por ejemplo, si bien existen representaciones indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional, elegidas a partir de las costumbres y de los procedimientos propios, esto al parecer resulta una ficción poco efectiva.<sup>34</sup>

Otro autor que analiza esta implementación es Álvaro Díez Astete (2012). En su trabajo, realiza un análisis de los procedimientos utilizados por los pueblos de tierras bajas de Bolivia para acceder a la elección de autoridades departamentales (en la Asamblea Departamental del Gobierno Autónomo de Santa Cruz), a partir de sus usos, costumbres y procedimientos. Para tal efecto, analiza la estructura de los documentos presentados por los pueblos para acreditar a sus candidatos.

Díez Astete considera que la pluralidad y el pluralismo son cualidades esenciales del actual diseño político de la CPE. Sugiere que los cambios administrativos en las leyes terminaron aplicándose de arriba hacia abajo y que, en el actual contexto plurinacional, se debería retomar la opción de ir de abajo hacia arriba:

[...] desde las formas de organización social y política de la democracia comunitaria, de carácter ancestral, hacia los niveles de la democracia directa y participativa (referendo, iniciativa legislativa ciudadana, revocatoria del mandato, la asamblea, el cabildo, y la consulta previa), hasta la democracia representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto (*ibid.*: 26).

---

34 Según Fernando Garcés, “el caso de la Circunscripción Especial Indígena de La Paz muestra la ficción del ejercicio de normas y procedimientos propios por parte de las Naciones y Pueblos Indígena Originarios y Campesinos (NPIOC) y [de] las comunidades afrobolivianas” (2013: 62). El autor también realiza una crítica al debate de las circunscripciones indígenas por la aplicación de criterios exclusivamente cuantitativos y no cualitativos.

En el informe elaborado por este autor se presentan 16 procedimientos a partir de usos y costumbres. La mayoría utiliza estatutos como modelo de redacción, donde se incluye la igualdad de género o el mantenimiento del idioma como parte de sus contenidos básicos. Así, según observa, la Ley del Régimen Electoral<sup>35</sup> es un marco pero también una barrera para las decisiones de la democracia comunitaria, que en parte impide conocer o asumir sus verdaderos alcances (*ibid.*: 147).

En la misma línea, Miguel Vargas y Johan Álvarez (2014) investigan la implementación de la democracia comunitaria por parte de los pueblos guaraní y chiquitano en los municipios y del Gobierno Departamental de Santa Cruz. En primera instancia, señalan que el reconocimiento de la democracia comunitaria a nivel departamental y nacional se fue materializando a partir de dos frentes: por un lado, las visiones conservadoras de oposición y, por otro, los pueblos que –por entonces– eran aliados del MAS. En ese sentido, el reconocimiento de la democracia comunitaria fue conflictivo por la ausencia de un significado asentado, de un concepto compartido o hegemónico (*ibid.*: 78). Al no referir un significado claro, se dio lugar a múltiples disputas por su interpretación.

Esta incorporación tan difusa tiene antecedentes en la forma en que se discutió este concepto en la Asamblea Constituyente. Para algunos actores políticos, la incorporación de la democracia comunitaria era peligrosa, pues asumían que todos los representantes de los pueblos indígenas intentarían designar a sus representantes, tanto departamentales como nacionales, a partir de usos y costumbres, pero ante todo en un ejercicio particular de descontrol respecto a las élites regionales. Este temor por parte de la oposición ocasionó que se modificara el documento de la CPE en el Congreso Nacional. Luego, eso evitó cualquier concepción “que pretendiese universalizar las ‘normas y procedimientos propios’ de los pueblos indígenas originarios” (*ibid.*: 79). Los usos y las costumbres solo se aplicarían si el acto electoral no estuviera sujeto al voto universal y directo. Además, los autores

---

35 Ley de Régimen Electoral N.º 026/2010.

señalan que se adicionó la supervisión del Órgano Electoral en las elecciones, las designaciones y las nominaciones realizadas con procedimientos propios por los pueblos indígenas.

En ese contexto, Vargas y Álvarez describen los “negociados” que se dieron a la hora de reconocer los curules indígenas en los estatutos departamentales y muestran cómo esa discusión fue condicionada por los partidos políticos. Ese hecho quedó demostrado en el conflicto que se dio entre el partido denominado “Verdes”<sup>36</sup> en contra del MAS, que dio lugar a que las representaciones indígenas, más allá de tratar las demandas de sus pueblos a los que representaban, se enfrascaran en discusiones vinculadas a los intereses de los partidos políticos protagonistas del proceso constituyente. Por eso, señalan que si bien la elección de asambleístas departamentales constituye un avance cualitativo importante para los intereses de los pueblos indígenas, la injerencia de los partidos políticos menoscaba ese logro.

Pero, además, los autores constatan el surgimiento de intereses personales que van en detrimento de los colectivos. A partir de esa problemática, proponen la construcción de:

[un] modelo de democracia comunitaria que trascienda la elección, nominación o designación de los representantes a un instrumento en el cual se construyan propuestas desde los pueblos indígenas para ejercer sus derechos y transversalizarlos [...] en todos los niveles de este nuevo Estado (*ibid.*: 109).

En ese sentido, señalan que al carecer de una normativa específica de elección “por usos y costumbres”, los pueblos indígenas deben aliarse a algún partido o participar de forma independiente, con su propia sigla, pero en una dinámica electoral que les resulta ajena (*ibid.*: 128).

Los autores concluyen que se tiene una percepción reducida de la democracia comunitaria en el ámbito normativo: se

---

36 Se trata del Movimiento Demócrata Social, también conocido como “Demócratas” o “Verdes”, fundado en 2011 y liderado por la élite empresarial de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra.

la ve como un mero proceso de elección de representantes. Sin embargo, en las comunidades “significa la toma de decisiones en muchos aspectos, como la aplicación de la justicia, la solución de conflictos o el aprovechamiento y uso de recursos naturales” (*ibid.*: 142).

Los investigadores, después de evaluar las dificultades en los niveles teórico y práctico existentes en torno a la democracia comunitaria, proponen lo siguiente:

Apostamos por una nueva conceptualización de la democracia comunitaria entendida desde las tierras bajas como el ejercicio del derecho político que tienen los comunarios y las comunarias a definir de manera colectiva la forma de gestionar sus espacios de vida en el marco del pluralismo político, jurídico, es decir, reconocer la existencia de sistemas heterogéneos para la toma de decisiones (*ibid.*: 146).

Sin embargo, la apuesta de los autores permite también subrayar la necesidad de contextualizar los modelos de democracia comunitaria, evitando un modelo único y dominante, como el que parece imponerse, por ejemplo, a los pueblos de tierras bajas.

Para otros autores, el proceso político que intenta incorporar la democracia comunitaria se caracteriza por “la permanente hibridación de las instituciones de la democracia representativa con elementos que provienen de las tradiciones democráticas participativa y directa, pero también en esa complejidad están presentes modos comunitarios” (Komadina, 2015: 4). También advierten que no solo ingresaron representantes indígenas a las diferentes instancias ejecutivas (Órgano Legislativo, por ejemplo) en nombre de la democracia comunitaria, debido a que se pudo advertir “la presencia de colectivos sociales que cuentan con organizaciones bien estructuradas y de alcance nacional, que defienden demandas sectoriales y que tienen capacidades para generar densas movilizaciones, además de su alta potencialidad electoral” (*ibid.*: 11). Finalmente, señalan que las autoridades indígenas y los gremios que utilizaron estrategias pertenecientes a la democracia comunitaria para acceder a los

espacios gubernamentales “se distanciaron paulatinamente de sus organizaciones de base” (*ibid.*: 13).

## CONCLUSIONES

Para concluir, corresponde subrayar que con este texto se intenta proponer una mirada a los principales aportes que se dieron en el debate referido a la democracia comunitaria. A partir de ello, es posible afirmar que el estudio de los sistemas de gobierno de los pueblos indígenas de los Andes bolivianos ha sido fundamental para construir las características de lo que, en la historia reciente, se ha denominado “democracia comunitaria”.

En ese sentido, es importante mencionar las instituciones políticas que rigen estos sistemas: las asambleas y el sistema de rotación de cargos, principalmente. En una primera instancia, se afirmó que las decisiones eran tomadas comunalmemente y que la función principal del sistema de cargos era la disipación del poder, como también el evitar que las familias se enriquezcan, pues al ostentar el cargo las autoridades incurrirían en gastos significativos (Ayllu Sartañani, 1995). Pero precisamente esas características generaron un intenso debate, pues, según se sostuvo, muchas decisiones no se tomaban de manera absolutamente comunal, ya que siempre existían grupos de poder. A su vez, el gasto en que incurrían las autoridades inclusive los dejaría endeudados y sin posibilidades de recuperación; de ahí que, en algunos casos, se produjo el abandono de la comunidad para buscar trabajo en las ciudades y así poder pagar esas deudas (Spedding, 2009; Wachtel, 2001).

Por otra parte, en la vertiente etnohistórica, los textos revisados permitieron conocer que el desarrollo de la organización política de las comunidades andinas se dio en la interacción y en el conflicto con las autoridades coloniales, particularmente a fines del siglo XVIII (Nicolas, Zegarra y Pozo, 2005; Thomson 2007, 2010). Igualmente, otros investigadores analizaron la relación de esas instituciones andinas con el Estado al momento de aplicar la Ley de Participación Popular (Blanes, Sánchez y Arias, 2000) y, por último, en la nueva CPE y en



el nuevo régimen electoral (Garcés, 2013; Shavelzon, 2012). Esos momentos posibilitaron establecer cómo la organización política andina responde tanto a su dinámica interna como a su dinámica externa, cambiando procesualmente y en diferentes contextos.

Mientras estas organizaciones andinas eran el centro de las reflexiones académicas, surgió una mirada crítica que utilizó la historia oral para coadyuvar con las demandas de reconocimiento y reconstitución de los gobiernos indígenas (THOA, 1984). Así, surgió una serie de publicaciones que recupera la historia de líderes indígenas olvidados por la historia oficial (Arias, 1994; Mamani, 1991; Choque y Ticona, 1996). Pero también en ese periodo comenzó una discusión sociológica cuyo principal aporte radica en nombrar la forma de ejercer la política en los pueblos indígenas, con la democracia como común denominador: democracia étnica (Rojas, 1994), democracia del *ayllu* (Rivera Cusicanqui, 2010), democracia comunitaria (García Linera, 2004), democracia comunal (Patzí, 2009), e inclusive se subrayan las similitudes entre la democracia indígena en los Andes de Bolivia y la de la Grecia antigua (Tapia, 2009).

Esta discusión fue acompañada por otro debate. La mayoría de los investigadores empezó a ver la forma de organización política de los movimientos sociales en otras organizaciones sociales, en sus movilizaciones e, incluso, en sus proyectos políticos (Mamani, 2010). En ese sentido, se percataron de una reproducción de instituciones similares a las indígenas (por ejemplo, asamblea, rotación, territorialidad) en sindicatos urbanos y organizaciones gremiales. Por eso, algunos autores afirman que existirían prácticas extendidas de democracia comunitaria que gran parte de los bolivianos experimenta, por lo que plantearon que debería ser tomada en cuenta como alternativa a la democracia liberal (García Linera, 2004).

Se debe mencionar que, como argumentos de esa discusión, se utilizaron elementos empíricos y teóricos provenientes de las culturas andinas. Sin embargo, esas interpretaciones, como las del *thakhi*, fueron criticadas por la falta de transparencia en sus descripciones y, en consecuencia, por caer en

teorizaciones idealizadas, pues en muchos estudios de campo se vio lo contrario (Mancilla, 2016). Asimismo, se cuestionó que dicha visión fuera impuesta a los pueblos de tierras bajas, donde se mantiene una diversidad de tipos de organización, muy diferentes y hasta contrarias a las políticas practicadas en tierras altas (Vargas y Álvarez, 2014).

Finalmente, la última discusión estuvo referida a los efectos de la incorporación de la democracia comunitaria en la CPE, desde la concepción del Estado Plurinacional de Bolivia. El análisis se centró en la forma en que se implementa la democracia comunitaria en los municipios y en los Gobiernos departamentales (Díez Astete, 2012; Garcés, 2013; Komadina, 2015). Ante los casos estudiados, se ratifica el requerimiento de más estudios etnográficos y aproximaciones teóricas para comprender mejor la noción y sus posibilidades en cada contexto.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA Y NO CONSIGNADA EN EL APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Clastres, Pierre

1978 *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila.

Lijphart, Arend

1991 *Las democracias contemporáneas: un estudio comparativo*. Barcelona: Ariel.

## Apéndice bibliográfico<sup>37</sup>

### LIBROS

Abercrombie, Thomas

2006 *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IEB / IFEA / UMSA.

Alarcón, Carlos

2008 *Contradicciones y desequilibrios del proyecto constitucional. Comentarios a la propuesta constitucional aprobada por la Asamblea Constituyente boliviana*. La Paz: IDEA Internacional.

Albó, Xavier

2002 *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural editores / PIEB.

1985 *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA.

1977 *La paradoja aymara solidaridad y faccionalismo*. La Paz: CIPCA.

---

37 La bibliografía que se presenta en torno a la cuestión de la democracia comunitaria corresponde a libros, artículos y trabajos de grado publicados sobre la democracia comunitaria en Bolivia, tomando en cuenta autores extranjeros y nacionales. Se revisaron las principales bibliotecas y los centros de investigación existentes en la ciudad de La Paz, con el objetivo inicial de registrar y analizar las publicaciones de los últimos cuatro años. A partir de esos textos recientes, en la búsqueda se rastrearon las discusiones sobre los sistemas políticos en los Andes que se dieron durante las décadas de 1980 y 1990, y que, a nuestro entender, son antecedentes indispensables para construir las propuestas actuales sobre democracia comunitaria.

Apostamos por Bolivia

- 2005 *Una Constitución Política para todos: el tratamiento de los derechos campesinos e indígenas en la nueva Constitución.* La Paz: Apostamos por Bolivia.

Arditi, Benjamín

- 2010 *Democracia intercultural y representación política en América Latina.* La Paz: PNUD-Bolivia / IDEA Internacional.

Arias, Juan Félix

- 1994 *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1964.* La Paz: Aruwiwiri.

Arnold, Denise y Alison Spedding

- 2005 *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia, 2000-2003.* La Paz: CIDEM / ILCA.

Arteaga, Walter

- 1999 *Democracia participativa y ciudadanía en el ámbito local: una propuesta metodológica de vigilancia social.* La Paz: Proyecto Control Ciudadano, CEDLA.

Astvalsson, Asvaldur

- 2000 *Las voces de los wak'a. Jesús de Machaqa, la marka rebelde.* La Paz: CIPCA.

Ayllu Sartañani

- 1995 *Perspectivas de descentralización en Karankas: la visión comunitaria. Informe de consultoría final dirigido al Proyecto de Apoyo a la Descentralización (PROADE).* La Paz, PROADE / ILDIS.

Blanes, José; Rodolfo Arias y Rolando Sánchez

- 2000 *Mallkus y alcaldes: la Ley de Participación Popular en comunidades rurales del altiplano.* La Paz: PIEB / CEBEM.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

- 1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI).* La Paz: HISBOL.

- Calla, Ricardo  
 1999 *Justicia indígena y derechos humanos: hacia la formulación de una política estatal de la diferencia*. La Paz: Banco Mundial / Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Camacho, Wilfredo y Juana Escóbar  
 2009 *Derechos políticos y territoriales en ayllus del norte de Potosí*. La Paz: Ministerio de la Presidencia / PIEB.
- Cárdenas, Jenny  
 2005 *Octubre: una revolución en democracia. El proceso de construcción de la Asamblea Constituyente en Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS.
- Carvajal, Hugo y Miguel Ángel Pérez  
 2005 *¿Una nueva realidad política?: evaluación de las elecciones municipales de 2004*. La Paz: FUNDEMOS.
- Chávez, Omar  
 2004 *Perfiles del nuevo derecho electoral boliviano: democracia representativa, participativa, de género e intercultural*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.
- Chivi, Idón  
 2006 *Justicia indígena: los temas pendientes*. La Paz: Azul Editores.
- Choque, Roberto y Esteban Ticona  
 1996 *Jesús de Machaca: la marka rebelde 2: sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CIPCA / CEDOIN.
- Chuquimia, Guery  
 2006 *Repensando la democracia desde el ayllu. De la condición democrática en crisis a la idea de comunidad en la política*. La Paz: Puerta del Sol.
- Cortez, Roger  
 2005 *Poder y proceso constituyente en Bolivia*. La Paz: PADEM.

Díez Astete, Álvaro

- 2012 *Estudio sobre democracia comunitaria y elección por usos y costumbres en las Tierras Bajas de Bolivia*. La Paz: Tribunal Supremo Electoral.

Diez Hurtado, Alejandro

- 2013 *Conceptos políticos, procesos sociales y poblaciones indígenas en democracia*. Cochabamba: Estudio Binacional Perú-Bolivia.

Demélas, Marie-Danielle

- 2003 *La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: IFEA / IEP.

Fernández, Marcelo

- 2010 *Pluriversidad. Colonialidad de los usos y costumbres. Naciones y pueblos indígena originario campesinos de tierras altas*. La Paz: Tribunal Supremo Electoral.
- 2000 *Ley del Ayllu: práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.
- 1998 *Neocolonialismo: justicia indígena inasimilable, concepciones de castigo*. La Paz: MUSEF.

Fortes, Meyer y Edward Evan Evans-Pritchard

- 2010 *Sistemas políticos africanos*. México D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Frías, Víctor Hugo

- 2002 *Mistis y mokochinchis: mercado, evangélicos y política local en Calcha*. La Paz: Mamahuaco.

Garcés, Fernando

- 2013 *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: CLACSO / JAINA / UMSS.

- García Linera, Álvaro  
 2005 *Modelo de Estado: democracia multicultural y comunitaria*. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS.
- García Linera, Álvaro; Marxa Chávez y Patricia Costas  
 2004 *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural editores / Agruco.
- Gisselquist, Rachel  
 2010 *Etnicidad, clase y cambio en el sistema de partidos boliviano*. La Paz: Fundación PIEB.
- Goldstein, Daniel  
 2014 *Al margen de la ley, entre la seguridad y el derecho en una ciudad boliviana*. La Paz: Fundación PIEB.
- Gutiérrez, Leoncio  
 2004 *Del poder constituido a la reconstitución del poder: necesidad histórica de la Asamblea Constituyente*. Oruro: Red de Movimientos Indígenas.
- Gutiérrez, Raquel y Fabiola Escárzaga  
 2005 *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guzmán, Omar  
 2014 *Modelo político andino en Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Käss, Susanne e Iván Castellanos Velásquez (ed.)  
 2009 *Reflexión crítica a la nueva Constitución Política del Estado*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.
- Lazarte, Jorge  
 2008 *Derrumbe de la "Res-publica": los procesos electorales en Bolivia: 2002, 2004 y 2005*. La Paz: Plural editores.

Loayza Bueno, Rafael

2014 *Halajtayata. Racismo y etnicidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Mamani, Carlos e Igidio Naveda

2015 *Reconstitución del ayllu: el camino de la descolonización*. Lima: Forma e Imagen.

Mamani, Carlos

1991 *Taraq 1866-1935: masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri.

Mamani, Pablo

2010 *El rugir de las multitudes. Microgobiernos barriales*. La Paz: La Mirada Salvaje.

2006 *Microgobiernos barriales de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*. La Paz: IDIS / UMSA.

2004 *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*. La Paz: Aruwiyiri / Yachaywasi.

Mancilla, Abraham

2016 *Poder y masacre en El Alto. La mafia sindical alteña*. La Paz: El Viejo Topo.

Mendoza, Marco

2013 *Mapa jurídico indígena y tipologías jurisdiccionales*. La Paz: Construir.

Montesinos Avendaño, Filiberto

2011 *Justicia comunitaria (justicia de masas), justicia ordinaria (justicia occidental de leyes)*. La Paz: CIMA.

Murra, John

1982 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.

Nicolas, Vincent; Sandra Zegarra y Miguel Pozo

2005 *Los ayllus de Tinkipaya. Estudio etnohistórico de su organización social y territorial*. La Paz: Fundación PIEB.



Orellana, René

2004 *Interlegalidad y campos jurídicos: discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia*. Ámsterdam, Países Bajos: Universiteit van Amsterdam.

Ossio, Lorena

1999 *Análisis jurídico*. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Pachaguayá, Pedro

2007 *La poética de las vertientes: ecofeminismo y posdesarrollo en Santiago de Huari*. La Paz: Fundación PIEB.

Platt, Tristan

1996 *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*. La Paz: Plural editores.

Patzi, Félix

2009 *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Vicuña.

Prada, Fernando (ed.)

2005 *Diversidad ecológica y descentralización política: territorialidad indígena. Estado nacional, petróleo y biotecnología*. La Paz: PROEIB Andes / Plural editores.

Puente Calvo, Álvaro

2010 *Participación y control social en la nueva Constitución Política del Estado*. Santa Cruz de la Sierra: CIPCA.

Quiroga, José Antonio

2008 *La Constitución y el proyecto de poder del MAS. Comentarios a la propuesta constitucional aprobada por la Asamblea Constituyente boliviana*. La Paz: IDEA Internacional.

Quisbert, Máximo; Florencia Calisaya y Pedro Velasco

2006 *Líderes indígenas: jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*. La Paz: Fundación PIEB.

Rasnake, Roger

1989 *Autoridad y poder en los Andes*. La Paz: HISBOL.

Rivera Cusicanqui, Silvia

2010 *Violencias re-encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.

1993 *Violencia e identidad(es) cultural(es) en Bolivia*. La Paz: CIPCA / Aruwiyiri.

Rojas Ortuste, Gonzalo

1994 *Democracia en Bolivia hoy y mañana. Enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas*. La Paz: CIPCA.

Saignes, Thierry

1986 *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)*. La Paz: MUSEF.

Santos, Boaventura de Sousa y José Luis Exeni (eds.)

2012 *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo.

Shavelzon, Salvador

2012 *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CEJIS / Plural editores / OEP.

Spedding, Alison

2017 *Versiones normativas vs. la realidad práctica: el thakhi en la política comunal andina*. La Paz: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas.

2016 *Homosexualidad rural en los Andes: notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia*. La Paz: IFEA.

Taller de Historia Oral Andina (THOA)

1984 *El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA.

Tapia, Luis

2018 *La historicidad de las luchas políticas*. La Paz: Autodeterminación.

Thomson, Sinclair

2007 *Cuando solo reinasen los indios: la política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Ticona, Esteban

2011 *Bolivia en el inicio del Pachakuti: la larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. España: AKAL.

Ticona, Esteban y Xavier Albó

1997 *La lucha por el poder comunal*. La Paz: CIPCA / CEDOIN.

Uño, Liborio

2001 *Nacionalismo originario democrático desde los Andes*. La Paz: Centro de Estudios del Derecho y del Desarrollo de los Pueblos Originarios.

Vargas, Miguel y Johan Álvarez

2014 *La democracia comunitaria, entre el deseo y la realidad. Pueblos indígenas chiquitano y guaraní en Santa Cruz*. La Paz: Fundación PIEB / Jatupeando.

Wachtel, Nathan

2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica / Fideicomiso Historia de las Américas. [1990]

Zegada, María Teresa

2012 *Indígenas y mujeres en la democracia electoral. Análisis comparado*. México: Centro de Capacitación Judicial Electoral, Coordinación de Comunicación Social.

Zegada, María Teresa; Claudia Arce, Gabriela Canedo y Alber Quispe

2011 *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz: Muela del Diablo Editores / CLACSO.

SECCIONES DE LIBROS

Aguiló, Federico

- 2001 “Los laimes y jukumanis del Norte de Potosí y los qaqachaqs del Sur de Oruro: un empujón a la conciencia democrática de Bolivia”. En: *Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF. 209-219.

Arrueta, José Antonio

- 2003 “Ebrio de colores. Interculturalidades y representación”. En: Roberto Zariquiey (ed.), *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación*. La Paz: GTZ / Pontificia Universidad Católica del Perú. 151-166.

Bascopé, Iván

- 2012 “Consulta previa: reto de democracia comunitaria”. En: Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo. 381-406.

Chivi, Idón

- 2008 “Una constitución descolonizadora y plurinacional”. En: María Teresa Zegada *et al.*, *Comentarios a la propuesta constitucional aprobada por la Asamblea Constituyente boliviana*. La Paz: IDEA Internacional. 120-146.

Choque, Roberto

- 2011 “La historia aymara”. En: Esteban Ticona (comp.), *Bolivia en el inicio del Pachakuti: la larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. Madrid: AKAL. 7-36.

Claros, Luis

- 2010 “¿Es la comunidad moderna democrática un horizonte ineludible? El terreno de emergencia de la crítica comunitaria de Taylor y Sandel”. En: *Reunión Anual de Etnología: repensando el mestizaje*. La Paz: MUSEF.

Gutiérrez, Raquel

- 2001 “Forma política y liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil”. En: *Pluriverso. Teoría política boliviana*. La Paz: COMUNA / Muela del Diablo Editores.

Izko, Xavier

- 1991 “Poderes ambiguos. Ecología, política y ritual en el altiplano central de Bolivia”. En: Enrique Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 299-340.

Mamani, Pablo

- 2009 “Reconstitución y cartografía del poder del ayllu”. En: *Aportes al Estado Plurinacional en Bolivia*. La Paz: Fondo Indígena. 79-170.

Méndez, Armando; Ricardo Paz, Isabel Mercado, Jorge Kafka y Fernando Molina

- 2007 “25 años de democracia en Bolivia”. En: *Opiniones y análisis*, tomo II. La Paz: Fundación Hanns-Seidel / Fundemos.

Molina Rivero, Ramiro

- 1999 *El derecho consuetudinario en Bolivia, una propuesta de ley y reconocimiento de la justicia comunitaria*. Serie “Justicia comunitaria”, número 9. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Platt, Tristan

- 1987 “Entre Ch’ajwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”. En: Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL. 61-132.

Tapia, Luis

- 2009 “Lo político y lo democrático en los movimientos sociales”. En: Luis Tapia (coord.), *Democracia y teoría política en movimiento*. La Paz: CIDES-UMSA / IDR. 109-122.

Zegada, María Teresa

- 2008 “Una respuesta a la exclusión social de difícil aplicación”.  
En: *Comentarios a la propuesta constitucional aprobada por la Asamblea Constituyente boliviana*. La Paz: IDEA Internacional. 7-24.

#### ARTÍCULOS EN REVISTAS ACADÉMICAS Y CIENTÍFICAS

Albó, Xavier y Esteban Ticona

- 1997 “Jesús de Machaca: la marca rebelde. La lucha por el poder comunal”. En: *Cuadernos de Investigación*, número 47. La Paz: CIPCA.

Combès, Isabelle y Diego Villar

- 2004 “Aristocracias chané. ‘Casas’ en el Chaco argentino y boliviano”. En: *Journal de la société des Américanistes*, tomo 90, número 2. 63-102.

García Linera, Álvaro

- 2004 “Democracia multicultural y comunitaria”. En: *T'inkazos*, número 17. 67-76.

García Serrano, Fernando

- 2001 “Política, Estado y diversidad cultural: la cuestión indígena en la región andina”. En: *Nueva Sociedad*, número 173. 94-103.

Komadina, Jorge

- 2015 “Paradojas de la representación política en Bolivia”. En: Kanata, revista municipal de cultura. Cochabamba: Gobierno Autónomo Municipal de Cochabamba.

Lazar, Sian

- 2008 “Eso es luchar sindicalmente. Ciudadanía, el Estado y los sindicatos en El Alto, Bolivia”. En: *Cuadernos de antropología social*, número 27. 63-90.

Orellana, René

1999 “Re-pensando proposiciones y conceptos sobre el derecho consuetudinario”. En: *Artículo Primero*, revista de debate jurídico y social. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS. 41-54.

Ramires, Silvana

1999 “Diversidad cultural y administración de justicia”. En: *Artículo primero*, revista de debate jurídico y social. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS. 29-40.

Rivera Cusicanqui, Silvia

2014 “El THOA y la reconstitución de los ayllus. Tres estudios de caso: Jesús de Machaqa, provincia Muñecas y Umala”. En: *La Voz de la Cuneta*, números 5-6.

Salman, Ton

2009 “Bolivia: ¿lucha sobre democracia entre autoritarios o demócratas?”. En: *Umbrales*, número 19. La Paz: CIDES-UMSA. 79-95.

Spedding, Alison

2014 “Reconstitución de los ayllus originarios en la Bolivia plurinacional”. En: *La Voz de la Cuneta*, números 5-6.

2009 “Religión y desarrollo en los Andes: comentario de un hereje”. En: *Religión y Desarrollo*, año 3, número 4. La Paz: ISEAT. 12-18.

Ticona, Esteban

2003 “El *thakbi* en los aymara y los quechua o la democracia de los gobiernos comunales”. En: *Los Andes desde los Andes*. La Paz: Yachay Wasi. 125-143.

Thomson, Sinclair

2001 “De amarres y acuerdos: la justicia comunitaria”. En: *T'inkazos*, número 9.

TESIS DE GRADO EN LA PAZ

Antequera Ali, Walter Mario

2010 “La democracia comunitaria y la legitimidad de las autoridades indígenas originario campesinas en aymaras, guaraníes, ayoreos”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Derecho.

Antezana Riveros, Chistian Raúl

2009 “Incorporación del régimen de seguridad ciudadana en la elaboración de la carta orgánica municipal de La Paz”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Derecho.

Condori Ticona, Garbiñe

2012 “Evaluación de la autonomía indígena originaria campesina en el constructo de subjetividades locales: Municipio de Jesús de Machaca”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Derecho.

Díaz-Polanco, Héctor

2002 “Individuo y comunidad: la crítica comunitaria”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Exeni Rodríguez, Jacqueline Betty

2016 “Propuesta de normativa de financiamiento a partidos políticos para el nuevo proyecto de Ley de Organizaciones Políticas del Estado Plurinacional de Bolivia”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública.

Huanca Condori, Silverio

2007 “El uso de símbolos e instrumentos en la aplicación de la justicia comunitaria en las provincias Omasuyos, Pacajes y Los Andes”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Derecho y Ciencias Jurídicas.



Kafka Zúñiga, Jorge Abel

1992 “Poder, Estado y ayllu: proceso constitutivo del Estado democrático etnocida y desterritorialización comunitaria (siglo XIX)”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Derecho

Lima Rivero, Freddy

2012 “Identidad indígena y el contexto institucional de actuación política de Bolivia, Ecuador, Perú y Guatemala”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública.

Michel Monroy, Denis Flavio

2011 “El derecho a la consulta de los pueblos indígena originario campesinos”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Derecho.

Ottich Ortiz, Mariana Irasema

2011 “Socialización de la declaración de los derechos de los pueblos indígenas para los Mosestenes”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública.

Pérez Claros, Ramiro Mauricio

2015 “Efectos sociojurídicos y políticos del sistema electoral en el Estado plurinacional”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Derecho.

Pérez Ponce, Angélica Rosario

2011 “La Policía comunitaria y sus perspectivas en el macrodistrito II - Max Paredes de la ciudad de La Paz”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública.

Quenallata Soto, Susana Paola

2015 “Democracia intercultural y autonomía indígena originario campesina”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública.

Quiroz Mendoza, Paola Rosa

2011 “De la democracia liberal a la democracia comunitaria en la construcción del Estado Plurinacional”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública.

Quisbert Choquemesa, Lenny Milenka

2011 “La influencia política e ideológica de la CSUTCB y el CONAMAQ en la aprobación de la Ley N° 3545 de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública.

Quisbert Limachi, Nancy

2000 “La participación popular en el Municipio de Guaqui”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública.

Rojas Peña, Marcelo

2005 “La conformación de municipios indígenas: una visión desde las organizaciones originarias e indígenas”. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Posgrado en Ciencias del Desarrollo.

## 3

## Economía comunitaria

Nico Tassi / María Elena Canedo

## INTRODUCCIÓN

En este capítulo se desarrolla un recorrido histórico y una recopilación de los trabajos y los debates sobre economías “no hegemónicas” en Bolivia y sobre Bolivia. Aunque este emprendimiento es complementado con algunos análisis coyunturales para contextualizar diferentes propuestas y momentos, el ensayo se fundamenta primariamente en el estudio de textos y publicaciones específicamente relacionados con temas económicos. A pesar del intento por ser lo más exhaustivos posible, hay una multiplicidad de textos de indudable valor analítico que, por razones de tiempo y espacio, no han podido ser incluidos en estas páginas.

La recopilación empieza con los trabajos etnohistóricos, antropológicos y arqueológicos de las décadas de 1970 y 1980 sobre las sociedades indígenas andinas que consideramos como precursoras, influyentes y pioneras de una variedad de debates e ideas, desde el concepto de economía comunitaria hasta la relación entre capitalismo y sociedades indígenas. A partir de estos estudios se desarrolla los conceptos de ‘economía étnica’ y de ‘intercambio desigual’ –en el específico contexto local–, que siguen jugando un papel estructural en ciertos análisis económicos contemporáneos.

A pesar de que varios investigadores consideran las economías informales –o también indígenas y/o campesinas– como parte integrante del sistema capitalista convencional, hemos incluido en nuestro análisis el debate sobre los sectores informales, en la medida en que se han constituido en un elemento de referencia –tanto en términos de críticas como de fuentes de

propuestas— para sucesivas elaboraciones y lecturas de la economía no oficial. Algo parecido se podría decir con relación a la microempresa, que a pesar de ser considerada por algunos analistas como una dimensión marginal y secundaria en los procesos de desarrollo económico, en realidad en el contexto local se constituye en una instancia central del ámbito económico. De hecho, nuestro énfasis en la “otra” economía o en las economías “no hegemónicas” o “no convencionales” tiene un constante retrogusto crítico, dado que las formas económicas que analizamos son mucho menos marginales y secundarias de lo que a menudo se supone, y/o se encuentran estrechamente articuladas a la economía global.

Quizás el ámbito menos exhaustivo de nuestro análisis concierne al “vivir bien”, que en los últimos años ha rebasado las fronteras nacionales, delineándose como un paradigma alternativo y caracterizándose por cierta complejidad y variedad de posturas. Principalmente en su posicionamiento como propuesta filosófica y de vida alternativa, la noción de vivir bien sobrepasa tanto nuestro esfuerzo de recopilar debates más centrados en lo económico como nuestra capacidad de análisis.

Vale la pena mencionar que este ensayo tiene un sesgo fuertemente andino. Las nociones de ‘economía campesina’ y de ‘economía comunitaria’ fueron formuladas y aplicadas en las tierras altas, aunque varios elementos de las economías de los indígenas de tierras bajas contribuyeron al debate sobre alternativas económicas indígenas (Medina, 2002; Núñez del Prado, 2009). Desde la madera hasta la goma, los proyectos de explotación capitalista tuvieron efectos devastadores en varios grupos indígenas amazónicos que fueron considerados en una serie de estudios sobre la interacción entre indígenas y mercados (Smith y Wray, 1995; Turner, 1995). Sin embargo, quizás la naturaleza más fragmentada y dispersa de los grupos amazónicos frente a los grandes proyectos económicos y de colonización (Albó, 1990) impidió que se cristalizara un debate de mayor alcance con relación a las economías indígenas de las tierras bajas. Si de un lado lo que vemos es una falta de articulación en los temas de este ensayo en lo referido a tierras

bajas y tierras altas, y una menor relevancia de estos temas en los estudios sobre indígenas de tierras bajas, del otro lado vale la pena mantener un ojo crítico respecto a las razones de este sesgo andino sobre la temática de análisis.

Al respecto, nuestra lectura está orientada por, y anclada en nuestra propia investigación sobre la economía popular en Bolivia. El tipo de narrativa y hasta el análisis que proponemos con relación a las diferentes formas de lo económico delineadas a lo largo del texto están fuertemente enraizados en nuestra propia propuesta y experiencia empírica.

### 3.1. DE LA COMUNIDAD AL MERCADO... Y VUELTA: UN RECORRIDO POR LOS DEBATES SOBRE LAS ECONOMÍAS "NO HEGEMÓNICAS"

Históricamente, Bolivia se ha constituido en un terreno fértil para el estudio y la intervención en las economías no hegemónicas, desde las sequías de la década de 1980, que pusieron en cuestión las formas de la pequeña producción campesina andina, con la introducción experimental de agroquímicos y semillas mejoradas, hasta la crisis de la deuda del Estado, a menudo basada en la concesión de beneficios fiscales, préstamos garantizados y nunca recaudados a la gran empresa –con una supuesta revalorización de los pequeños productores–, y prácticas y formas económicas indígenas que siguen siendo indicadas como instancias de un modelo de desarrollo alternativo que hace falta incentivar y proteger, o como distorsiones de los procesos económicos convencionales que frenan el desarrollo local y que necesitan ser reconducidos al cauce económico oficial por expertos formados en universidades lejanas.

Para referirse a estas economías no hegemónicas, el mundo académico, la cooperación internacional y las instituciones han generado una serie de definiciones y etiquetas, a veces asociadas a teorías del momento, promovidas por organismos internacionales de desarrollo en el intento de normar y de regular ciertas prácticas económicas no convencionales, aunque fomentando frecuentemente finalidades políticas. Conceptos como ‘economía étnica’, ‘economía informal’, ‘economía campesina’, ‘economía

comunitaria', '*suma qamaña*', 'modelo económico social comunitario', 'economía popular', 'comercio popular en vía pública' y 'economía social y solidaria', y más recientemente la idea de 'economía plural', han intentado describir procesos de exclusión, marginación y subordinación de sectores populares e indígenas por la economía de mercado convencional. En general, se trata de propuestas y modelos económicos supuestamente alternativos, tangenciales, paralelos o capaces de convivir con el capitalismo y, a veces, en tensión con la modernidad y el desarrollo sostenible.

Recopilando los debates sobre esas formas económicas no convencionales, nos proponemos perfilar una genealogía crítica sobre las nociones, los conceptos y las narrativas que se han constituido. Además de delinear las diferentes posiciones teóricas e interpretaciones en diferentes momentos políticos y económicos alrededor de las economías no hegemónicas, en este recorrido histórico evidenciaremos cómo definiciones que se han popularizado recientemente mantienen un anclaje en debates, miradas y hallazgos de hace décadas, o cómo nociones que supuestamente reflejan especificidades de la realidad boliviana están, a veces, relacionadas con eventos de magnitud internacional o con propuestas teóricas o políticas de entidades externas. Intentaremos, igualmente, subrayar la no linealidad del debate; es decir, la falta de un gradual refinamiento de la discusión sobre estos temas, con la alternancia de momentos de gran fermento intelectual y político vinculados a las economías no hegemónicas y a las épocas de mera repetición de investigaciones y de conceptos, y hasta de achatamiento de las propuestas.

En tal sentido, si de un lado pretendemos evidenciar el rol estructurante de ciertas formas económicas no hegemónicas que a menudo no aparecen en los discursos y en los cálculos económicos oficiales, del otro lado también buscaremos comprobar cómo ciertos intentos de insertar *a priori* teorías o etiquetas promovidas por las agencias de desarrollo o las academias de países desarrollados a la realidad socioeconómica local han fomentado procesos de invisibilización de sus actores y, con ello, también la negación de la realidad socioeconómica local. De hecho, mientras la economía de los sectores populares e indígenas en estos años ha alcanzado

un fermento inesperado, el debate político sobre estos temas se ha ido estancando y volviéndose cada vez más repetitivo.

Iniciamos la recopilación de los estudios etnohistóricos de las décadas de 1970 y 1980 sobre las economías no hegemónicas que proporcionaron enfoques pioneros sobre las especificidades de las economías andinas y sus prácticas de complementariedad ecológica, incluidas sus formas de intercambio, las cuales son contrastadas con los mecanismos de funcionamiento de los mercados. Como veremos, estos estudios proporcionaron herramientas importantes para el actual debate sobre la economía comunitaria, y es a partir de esos estudios que los investigadores empezaron a perfilar estrategias de participación o de resistencia de los actores indígenas en los mercados coloniales y modernos, así como también mecanismos de subordinación y de marginación a procesos económicos supuestamente definidos por el gran capital y la relación de dependencia respecto a las dinámicas económicas globales.

Los debates referidos dieron lugar a un nuevo ámbito de discusión que se volvió particularmente fecundo en la década de 1980, bajo la denominación de “sector informal urbano”, promovido en Bolivia por instituciones como el Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), la Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (UDAPE), el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), el Centro de Estudio de la Realidad Económica y Social (CERES) y el Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM), entre otras. Basado en la problemática del empleo y desarrollado en los países del Tercer Mundo, que no permiten una absorción sostenible de la masa laboral al sistema capitalista, este tipo de enfoque acabó por promover una serie de intervenciones en la economía informal, generalmente percibida como un problema que recursivamente fomenta el subdesarrollo y erosiona la institucionalidad democrática y las organizaciones sindicales. Como veremos, en el marco de la economía informal también se registraron propuestas que intentaban leer este concepto, promovido por la Organización Mundial del Trabajo (OIT), a la luz de las especificidades económicas y culturales del país y, a menudo,

criticando las políticas económicas de la revolución verde y de los conceptos dominantes de desarrollo.

La década de 1990 se caracterizó por la centralidad de las reformas neoliberales que promovían conceptos como ‘microempresa’ y ‘capital social’, y formas organizativas socioeconómicas despojadas de su potencial político y reivindicativo, al igual que la idea de lo indígena y de la identidad étnica, a menudo con la finalidad más o menos explícita de fragmentar los movimientos sociales y de impulsar aquella dimensión folclórica, mística y cultural de lo indígena en contraposición a la dimensión económico-política. Varias de estas ideas y propuestas fueron instrumentalmente apropiadas y resignificadas por las mismas organizaciones sociales e indígenas, y justamente en esos años se acuñó la idea de economía comunitaria bajo la promoción de grupos de intelectuales aymaras y el apoyo de instituciones progresistas, y se comenzó a generar discursivamente una tensión entre economías indígenas, basadas en la reciprocidad, y economías de mercado, fundamentadas en el intercambio y la ganancia.

Con el *boom* de las movilizaciones de los sectores, las organizaciones y los movimientos sociales indígenas a partir de la década de 1990, se asistió a una multiplicación de propuestas y definiciones por medio de las cuales se intentó connotar las economías no hegemónicas y utilizar políticamente esas definiciones y conceptos. Con el denominado “proceso de cambio” promovido por el Movimiento Al Socialismo (MAS), desde 2006 se evidencia un reconocimiento formal de estas definiciones económicas en la nueva Constitución Política del Estado, que además se van fusionando con el intento de generar un nuevo paradigma económico que reemplace a largo plazo el sistema capitalista, que parece cada vez menos sostenible.

Si por un lado este proceso lleva a una pérdida de anclaje de estas definiciones económicas de las condiciones materiales de los sectores indígenas y populares para volverse cada vez más herramientas de un debate intelectual y político estratégico, por otro lado la consolidación del mercado interno y el fortalecimiento del comercio de las pequeñas empresas populares producen un fermento económico inédito de tales sectores. Eso



contrasta tanto con las narrativas de un Estado redistribuidor y controlador de la economía como con la postura de expertos que se van repetidamente posicionando como capacitadores que pueden hacer transitar esas formas económicas hacia el camino correcto del desarrollo o del socialismo.

### 3.2. EL ARCHIPIÉLAGO VERTICAL Y EL MERCADO: LOS ESTUDIOS ETNOHISTÓRICOS SOBRE LAS ECONOMÍAS ANDINAS

Como mencionamos, la década de 1980 fue una época particularmente fecunda en el análisis y el debate alrededor de las formas económicas indígenas andinas. Los estudios etnohistóricos y arqueológicos de ese tiempo tuvieron un fuerte impacto tanto en Bolivia como en Perú en la comprensión de las civilizaciones precolombinas.

Uno de los paradigmas que contribuyó a la conceptualización de las economías andinas fue el de la complementariedad ecológica del medio andino y las islas habitacionales multiétnicas. El clima, los patrones de asentamiento y las prácticas de intercambio andinos han sido definidos por un tipo de medioambiente tropical de alta montaña que se caracteriza por notorias variaciones de clima y de vegetación con mínimos cambios de altitud (Condarco Morales, 1970; Lehmann, 1982; Masuda, Shimada y Morris, 1985). Esto implicaba que los linajes, las familias y las comunidades andinas mantuvieran un patrón de asentamiento de múltiples islas habitacionales diseminadas a lo largo de diferentes territorios y nichos ecológicos, con la finalidad de maximizar el acceso directo de la comunidad a una multiplicidad de productos –no disponibles, por ejemplo, en el Altiplano– y así reducir los riesgos climáticos de un medioambiente de montaña meteorológicamente extremo.

El antropólogo John Murra (1975a, 1978) acuñó la metáfora del “archipiélago vertical” para referirse a ese sistema de “islas habitacionales” pertenecientes al mismo linaje en diferentes pisos ecológicos que iban desde la costa pacífica hasta las tierras bajas, atravesando la zona altiplánica y los valles mesotérmicos. Lo que esto implicaba era un sistema de intercambio que se producía

cada año después de la cosecha cuando los llameros viajaban en caravana hacia los valles, las costas y las tierras bajas para trocar productos con miembros de su linaje asentados en otros pisos ecológicos y, por ende, con acceso a otro tipo de clima y de productos. Ese sistema de intercambio transversal (Renard-Casewitz, Saignes y Taylor, 1986) producía prácticas de domicilio múltiple al interior de un mismo linaje y un elevado grado de movilidad geográfica de los pobladores andinos. Además, permitía formas de “acceso directo” de la familia a una multiplicidad de productos de diferentes pisos ecológicos sin una necesaria intermediación de terceros y/o de mercados (Salomon, 1985; Murra, 1987).

Murra (1978, 1987) sugiere que estas extensas rutas de trueque intralinaje que siguen líneas climáticas fueron una de las razones que impidieron la conformación –particularmente en la región surandina, climáticamente más diferenciada– de plazas de mercado tan desarrolladas como los *tianguis* mesoamericanos. Para Murra (1978), con la conformación del Imperio Inca y la centralización del proceso de almacenamiento y redistribución de los productos de diferentes regiones climáticas se pudo haber generado desequilibrios en el sistema de trueque antes descrito, lo que llevó a la instalación de plazas de mercados para el intercambio de productos ya en la época precolonial. Sin embargo, el autor insiste en la falta tanto de tributos –en el sentido que se le atribuye a la palabra en un Estado moderno: los tributos eran reemplazados por la *mit'a*– como de monedas o sus sucedáneos, igual que pasaba con los granos de cacao en la región mesoamericana. Esas condiciones eran para Murra elementos esenciales en la comprensión de la ausencia de mercados en la zona surandina, en contradicción con los profesionales especializados en la comercialización de bienes más o menos rituales, como es el caso de los *pochtecas* mesoamericanos (Chapman, en Polanyi, Arensberg y Peanson, 1957) o de los *mindaloes* quiteños (Salomon, 1986).

La hipótesis de Murra es que el Imperio incaico, en su necesidad de dotarse de bienes y de productos, recurría a las estructuras de linaje y parentesco, reales o impuestas, ya que solo estas aseguraban la reproducción del Estado. A pesar de

su insistencia, el autor reconoce que el sistema de archipiélagos étnicos quedó duramente afectado por los profundos cambios que precipitaron el declive del Tawantinsuyo en las décadas anteriores a la Conquista y que posiblemente desestructuraron los sistemas de complementariedad ecológica que potencialmente eran una amenaza para el sistema de autoridad del imperio (Wachtel, 1980; *cf.* Van Buren, 1996; *cf.* Murra, 1985).

Las hipótesis de Murra con relación al porqué de la ausencia de mercados, monedas y mercaderes en la zona surandina antes de la invasión europea se fundamenta en la existencia de una infraestructura indígena de transporte de larga distancia –tanto física como socioeconómica– que permitía prácticas de intercambio no monetario asombrosamente desarrolladas, el archipiélago vertical (1975b), y en una propensión de las poblaciones locales a desplazamientos geográficos importantes que posibilitaban prescindir de plazas de mercado centralizadas.<sup>1</sup> Esas infraestructuras económicas indígenas altamente desarrolladas están en la base de lo que Carlos Sempat Assadourian (1982) llamaría el “espacio económico peruano”. El historiador propone un modelo de funcionamiento de la economía colonial andina fundamentado en un espacio y en una economía regional indígena con su control de pisos ecológicos e infraestructuras de transporte, que si bien lograba reproducirse y desarrollarse, en la época colonial quedaba subordinada y hasta dependiente de una circulación controlada por los españoles.

En su estudio sobre la sociedad colonial de los siglos XVI y XVII, el historiador peruano Luis Miguel Glave (1989) propone

---

1 En el debate sobre la existencia de mercados en los Andes precolombinos participó una variedad de investigadores (Hartmann, 1971; Salomon, 1986; Oberem 1978). Si bien John Murra, de un lado, “acepta” la existencia de mercados precolombinos al norte de Cajamarca –donde no existieron archipiélagos verticales fuera de los impuestos por el Cusco–, del otro reafirma de manera contundente cómo en la región surandina los archipiélagos verticales constituían estructuras socioeconómicas locales capaces de reemplazar los mercados en los intercambios de productos.

una tesis aún más radical con relación al rol de las estructuras económicas indígenas. Glave es inflexible al afirmar que el funcionamiento de la circulación y de la integración de los espacios del mercado colonial era proporcionado por las infraestructuras indígenas descritas anteriormente, o sea, por un “espacio del trajín” anclado en la sociedad y la economía indígena (*ibid.*: 42). Ese trajín indígena no solo controlaba los medios de transporte sino también manejaba las redes sociales y étnicas que permitían la articulación de ciudades y de territorios distintos, y el control de espacios intermedios y de puestos remotos para el almacenamiento de productos y el descanso (Medinaceli, 2011). En palabras de Glave, permitía la “producción de la circulación” y el encadenamiento de espacios, grupos y territorios múltiples. De hecho, la administración colonial apenas lograba controlar los asentamientos urbanos y los enclaves mineros (Klein, 1995), dejando en manos de los linajes indígenas la tarea de articular regiones y grupos distintos, como también de aprovisionar y distribuir productos estratégicos. Desde una práctica tradicional indígena y de una sociedad sin mercados, monedas y mercaderes, el trajín indígena se constituía en una herramienta estratégica de la economía colonial globalizada. Aquello creaba una situación paradójica, donde a pesar de su exclusión de facto de la política y de la economía coloniales, los linajes indígenas y las autoridades étnicas manejaban el territorio y articulaban múltiples lógicas económicas y sociales.

### 3.3. LA ECONOMÍA ÉTNICA Y EL INTERCAMBIO DESIGUAL

Los estudios etnohistóricos mencionados proporcionaron propuestas y modelos de funcionamiento consistentes y atractivos para interpretar las realidades socioeconómicas de los sectores indígenas. De un lado, la propuesta de Murra incitaba a mirar las economías andinas con otros lentes socioeconómicos, desnaturalizando la centralidad y la comprensión de elementos tan básicos y supuestamente universales, como el mercado y el dinero. Del otro lado, la idea de espacios y circuitos económicos con prácticas y racionalidades distintas y, sin embargo,

articulados y coexistentes en la sociedad colonial ponía en el mismo plano de análisis elementos locales e indígenas con dinámicas globales de explotación de recursos y mano de obra locales. No es una sorpresa que esos estudios pioneros de las economías andinas fueran influenciando en las investigaciones etnográficas sobre las sociedades andinas y los debates en torno a ellas. En efecto, no se podría comprender plenamente ciertas diatribas contemporáneas alrededor de la economía comunitaria y del vivir bien sin recurrir a esos trabajos pioneros (Medina, 2011).

Una de las primeras propuestas etnográficas, fundamentada en el estudio de la economía indígena de los laymis del norte de Potosí y fuertemente anclada en los hallazgos de los estudios etnohistóricos mencionados, es la noción de 'economía étnica', desarrollada por Olivia Harris (1982, 1987a). Partiendo de la idea y de la estructura precolonial de una sola unidad administrativa diseminada a lo largo de territorios extensos y capaz de mantener un control directo sobre la producción y la distribución de una multiplicidad de productos provenientes de diferentes zonas ecológicas, Harris (1982) afirma que un tipo de 'economía étnica' ha persistido entre ese grupo de población, fundamentada en procesos de circulación de productos locales al interior de un mismo grupo étnico –basada en las institucionalidades y las formas organizativas sociopolíticas propias– y externa o tangencial al sistema de mercado contemporáneo. Desde las modalidades de control y de redistribución de la tierra hasta las formas de endogamia, desde el mantener dinámicas de intercambio de productos entre diferentes pisos ecológicos locales hasta las formas de reciprocidad en las prestaciones de trabajo entre familias, la autora tiende a subrayar tanto una específica lógica económica étnica como formas directas e inmediatas de intercambio entre los laymis que no requieren del mercado.

Para Harris, la lejanía de los laymis de los mercados y de los centros mineros locales para posibilitar formas de empleo asalariado estable, su capacidad de alimentarse con los productos de su propia tierra y el desinterés de las autoridades nacionales o del capital transnacional de invertir en una zona considerada

económicamente inviable han permitido que esa economía étnica se conserve.

La propuesta de Harris, con su conceptualización de la economía étnica como realidad económica premercantil, desanclada del mercado capitalista, desencadenó una serie de críticas y debates particularmente desde la perspectiva teórica marxista. En Bolivia, Tristan Platt (1982, 1987) rechaza energéticamente la marginalización del *ayllu* a un estatus premercantil y argumenta que la exclusión o el alejamiento del mercado de ciertos grupos indígenas ha sido el resultado de políticas comerciales del Estado que explícitamente, sobre todo en la época liberal, buscaba destruir y/o limitar la participación de los indígenas en los mercados de la región.

Fundamentándose en las teorías del intercambio desigual y de la acumulación primitiva, Platt señala cómo en el norte de Potosí los bajos precios de los productos agrícolas generan un intercambio desigual entre la economía campesina y el resto de la economía. De un lado, ese intercambio desigual subvenciona la concentración urbana de capitales; del otro, esta transferencia de valor de los indígenas al capital los mantiene anclados en la tierra (empobrecidos), lo que es instrumental para generar un ejército de reserva disponible en tiempos de demandas de empleo cíclicas o estacionales (como el trabajo estacional en la mina). Para Platt, el capitalismo minero y urbano necesita que la estructura campesina-rural se mantenga –aunque débil y subdesarrollada– para seguir beneficiándose de ella. De esa manera, la economía campesina, a pesar de sus propias estructuras y lógicas, es una parte integral del sistema capitalista y también un mecanismo para la neutralización política del campesinado. Por ejemplo, el sistema redistributivo tradicional de los *ayllus* permite el acceso a la tierra y a productos de ciertos sectores sin tierra; al mismo tiempo, impide la conformación de un campesinado sólido, haciéndolo funcional a la estructura de la economía regional, que necesita estacionalmente brazos para las minas.

La otra crítica al concepto de ‘economía étnica’ elaborado por Harris es que no necesariamente –por fundamentarse en

estructuras sociopolíticas locales— la economía de los pueblos indígenas andinos es más igualitaria, más fundamentada en prácticas de reciprocidad e inmune a influencias capitalistas. La diversificación socioeconómica al interior de las mismas comunidades indígenas (Carter y Mamani, 1982) producía, por ejemplo, un uso instrumental por parte de los campesinos más ricos, necesitados de mano de obra barata, de prácticas tradicionales de reciprocidad y/o del intercambio y de las prestaciones laborales que obligaban a los más pobres a formas de explotación y de extracción del excedente (Sánchez, 1982). Lo que esta crítica presupone es que la explotación de los campesinos indígenas no se da únicamente en el mercado o en las relaciones desiguales de intercambio. La apropiación del excedente del campesino pobre se da entre sus mismos parientes o compadres y al interior de las estructuras sociales de la comunidad misma (Lagos, 1997). La paradoja que esta postura anticipa es que la participación en aquellas instituciones comunitarias y formas organizativas sociopolíticas propias de los sectores indígenas puede ser utilizada en detrimento de la comunidad misma; es decir, para la explotación o el dominio de unos sobre otros.

Enfrentada con este tipo de críticas desde el marxismo, que concibe la economía campesina como subdesarrollada y como una herramienta estructurante y necesaria para la reproducción de la economía capitalista, Harris, en un trabajo posterior (1987b), matiza su posición con relación a la economía étnica y desarrolla un tipo de propuesta que se concentra en examinar la perspectiva de los pueblos indígenas andinos respecto a formas económicas convencionales y supuestamente universales, como el mercado y el dinero —que no serían parte de la herencia cultural local—. Si la crítica marxista se concentra en comprender y analizar los efectos y las consecuencias locales de una serie de fenómenos globales y universales (Wolf, 1982) —desde el capitalismo hasta el mercado y el dinero—, Harris intenta subvertir esta perspectiva enfocándose en las miradas, las estrategias de relacionamiento y las conceptualizaciones de estos fenómenos supuestamente universales desde las sociedades y las culturas de los pueblos indígenas andinos; en otras palabras, en

cómo se integran, resisten o apropian estas formas económicas externas en el sistema de pensamiento local. Si los marxistas han entendido las economías indígenas como instancias dependientes, subordinadas y funcionalizadas a un sistema mundo dominante, global y culturalmente euro-americano, la propuesta de Harris parece concentrarse en la comprensión de un sistema mundo indígena; o sea, cómo se mira el mundo desde los valles del norte de Potosí (*cf.* Sahlins, 2000).

Esto llevó a Harris (1987b) a desmitificar y a desnaturalizar una serie de conceptualizaciones económicas oficiales y dominantes por medio de las cuales se ha venido leyendo la realidad andina. Por ejemplo, en el caso del dinero, en la cultura y la tradición europea se lo ha concebido como una amenaza a los lazos comunitarios, a las culturas locales y a las lógicas indígenas, o como una expresión de progreso por su capacidad de disolver lazos de dependencia del individuo con la tradición, dando lugar a personas libres y capaces de decidir y de elegir cómo ganarse la vida. En su estudio, Harris explica cómo este elemento culturalmente ajeno, en lugar de ser una amenaza a las fuentes locales de fertilidad y de reproducción, es apropiado y resignificado como profundamente identificado con la población indígena *laymi*. De hecho, el dinero es considerado como una herramienta en los procesos reproductivos locales, vinculado con las dinámicas de reproducción de los lazos comunitarios, como también con las fuerzas cosmológicas locales.

Lo anterior permitió a Harris desafiar una serie de narrativas, deberes seros y moralidades europeas y cristianas con profundidad histórica. Uno de los propósitos de su trabajo fue cuestionar uno de los mitos fundacionales de la tradición europea, el mito del comerciante o del intermediario malo—generalmente extranjero (Simmel, 1990)—, que también amenaza la unidad de la comunidad, se inserta parasíticamente en el acto de venta y, desde la moral cristiana, prospera sin producir nada. Harris sostiene que la estructura económica de los pueblos andinos crea unos viajeros que no son intermediarios—ni extranjeros—, sino personas del mismo grupo étnico que viajan para obtener productos de otras regiones, para sí y para



su grupo, y que por ende no son vistos con el mismo resentimiento que en la mitología occidental. Además, el viajar para intercambiar y adquirir productos es altamente valorado entre los sectores indígenas, dado que el transporte de los productos desde una comunidad hasta otra es asociado con un proceso reproductivo en el que las mercaderías que están siendo transportadas “dan a luz” y se reproducen (*wawachi*). En ese sentido, la autora introduce una noción distinta a la separación convencional cristiana y marxista entre la producción –buena, para la comunidad– y la comercialización –mala, especuladora, a expensas de la comunidad–. En los Andes, producción y circulación son parte del mismo proceso, y el mismo intercambio comercial presupone procesos productivos y de crecimiento anclados en nociones andinas de reproducción cosmológica. Por supuesto, dice Harris, las transacciones monetarias implican un flujo de salida de riqueza que ha sido producida en el *ayllu* –el intercambio desigual–. Sin embargo, los comunarios no conciben al *ayllu* como una unidad circunscrita y aislada –la idea europea de una comunidad cerrada (Schulte, 1999; Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, 2006)–, sino como parte de circuitos de reproducción y de intercambio más amplios.<sup>2</sup>

La propuesta de Harris acaba por exhibir un conjunto de lógicas y de expectativas indígenas inesperadas que confrontan las narrativas y los deberes seres del campesino indígena que se habían ido naturalizando. Si la cooperación internacional –y hasta la teoría marxista– ha fomentado procesos normativos de transformación del campesino indígena, desde incentivar su proceso de proletarianización (Albó, Greaves y Sandoval, 1987) mediante el abandono de sus parcelas para volverse obrero, hasta renunciar al comercio para volverse asalariado fijo, el trabajo de Harris va perfilando una serie de expectativas, lógicas y conceptualizaciones propias del campesino indígena.

---

2 Olivia Harris (1982) explica este proceso en las libaciones y las invocaciones durante las prácticas rituales de los *laymis* que hacen referencia a lagunas, montañas y fuerzas espirituales a centenares de kilómetros de distancia de la comunidad.

### 3.4. LA PARTICIPACIÓN INDÍGENA EN LOS MERCADOS

Alrededor de estas diferentes miradas que intentan analizar y teorizar la relación entre las sociedades indígenas y el mercado, fue tomando forma uno de los estudios más interesantes e importantes sobre la economía de los sectores indígenas. Los trabajos reunidos en *La participación indígena en los mercados surandinos* (Harris, Larson y Tandeter, 1987) ofrecen un cuadro complejo de las diversas estrategias y lógicas que en diferentes momentos y lugares desplegaron los actores andinos para relacionarse con el mercado. La idea central en esa obra, entre una variedad de ensayos heterogéneos, es que, en lugar de meramente resistir a la mercantilización o ser víctimas pasivas de una comercialización forzada, las comunidades indígenas adoptaron y alternaron estrategias propias que les permitieran vincularse al mercado. Los compiladores enfatizan en que esas “estrategias andinas se mueven en los márgenes que las fuerzas globales permiten, pero, a su vez, ponen límites a esas fuerzas e influyen sobre ellas” (*ibid.*: 39). La contribución más significativa de esos trabajos es el desafío de “recuperar la perspectiva de los actores andinos en sus opciones frente a los mercados” (*ibid.*), un desafío que, como veremos, parece haberse desvanecido en los estudios sobre economía informal que se realizaron sucesivamente.

Otro objetivo de ese libro es abarcar los procesos de transformación socioeconómica que, al momento de su publicación, estaban transformando las regiones rurales del país. Tanto a nivel regional como mundial se observaban procesos de expansión capitalista hacia regiones remotas (Long y Roberts, 1978, 1984), acompañados de dinámicas migratorias desde el campo hacia las grandes ciudades (Albó, 1986; Dandler y Medeiros, 1988), escenario en el que la conformación de mercados rurales (Hosse, 1994) parecía reconfigurar la realidad social y económica del agro. Esto en Bolivia se veía particularmente acentuado por las crisis ecológicas y las sequías que, a principios de la década de 1980, afectaron la región andina, propiciando la idea de una crisis de la agricultura tradicional

con la introducción de agroquímicos y de semillas mejoradas importadas (Regalsky, 1994).

La contribución de Jorge Dandler (1987) se orienta a entender los procesos de transformación rural en los valles y en las serranías de Cochabamba como resultado de la expansión del capitalismo. Dandler toma una posición intermedia con relación a las posturas adoptadas por Harris y Platt, anteriormente descritas. De un lado, señala procesos de “descomposición” de la economía campesina producidos por la incursión de las fuerzas del mercado, enfatizando en cómo la precariedad y la pauperización de la economía parcelaria obligan a la venta de fuerza de trabajo fuera de la agricultura, transformando irremediablemente la economía campesina. Del otro lado, destaca las formas persistentes de organización y las lógicas campesinas que van estructurando otras actividades económicas no-campesinas –por ejemplo, el trabajo asalariado estacional en la ciudad– (cf. Platt, 1987) y que promueven cierta renuencia hacia los mecanismos y las formas del mercado.

En sus análisis sobre los procesos de diversificación de la economía campesina en Cochabamba, Dandler utiliza la noción de ‘estrategia de vida’ que no solo incluye herramientas como la tierra, el capital y la fuerza de trabajo, sino también elementos menos tangibles como el tiempo, la información, las redes sociales y la identidad, que van definiendo las estrategias y las prácticas económicas campesinas en la interacción con el capitalismo y el mercado. Dandler toma distancia de autores (véase Harris, 1982) que ponen énfasis en la persistencia de patrones culturales y de parámetros simbólicos e institucionales andinos como expresiones de una resistencia al capitalismo y de la autonomía de las modalidades económicas andinas como suficientes en sí mismas –sin necesidad de abordar los contextos y las dinámicas económicas más amplios–. Pero también se desmarca de ciertas predicciones que plantean la desaparición de formas tradicionales político-económicas y la emergencia de una reducida clase empresarial en el campo tipo *farmer*-capitalista y otras formas de proletarización.

En su investigación realizada en una región próxima a la estudiada por Dandler, Brooke Larson y Gabriela León (1987)

afirman que ya desde la Colonia las relaciones mercantiles en los valles centrales de Cochabamba estaban basadas en relaciones de “parentesco, reciprocidad y redistribución” (*ibid.*: 315). Aunque en ciertos momentos históricos la participación en el mercado de estos sectores constituyó una amenaza para la ideología económica indígena, en la actualidad los actores locales han estructurado una serie de estrategias y de redes de mercados para moverse ágilmente y así protegerse de relaciones mercantiles que tenderían a subordinarlos.

En tensión con los hallazgos de Dandler, otras investigaciones históricas (Stern, 1987; Langer, 1987) subrayan la capacidad de las estructuras sociales de sectores indígenas andinos de articularse y de apropiarse de elementos y de instituciones económicas —el mercado— externas y oficiales, moldeándolas y resignificándolas de modo que les permitan fortalecer su propia estructura económico-política interna. Steve Stern (1987) señala cómo durante la Colonia las iniciativas comerciales de los indígenas andinos, que participaban en la economía minera global, podían ser leídas como estrategias direccionadas al fortalecimiento de sus estructuras económicas y políticas. Desafiando el paradigma de la “descomposición” de la economía campesina, debido a los procesos de expansión capitalista, Steve Stern y Erick Langer visualizan una particular capacidad de ciertos sectores andinos, en circunstancias históricas específicas, de apropiarse de elementos externos a su propia realidad, como por ejemplo la participación en una economía de mercado minera que supuestamente hubiera tendido a subordinarlos y a redefinirlos, utilizándola instrumentalmente para consolidar un poder político y económico propiamente indígena y/o utilizando el circulante del trabajo en la mina para reproducir su sistema sociocultural.

Otro trabajo importante de la compilación es la contribución de Ramiro Molina (1987), quien argumenta que en el caso de las comunidades pastoriles de Pampa Aullagas los patrones tradicionales de acceso a la tierra y al ganado, la obtención de productos del valle mediante el trueque y la organización del trabajo familiar de acuerdo a prácticas comunitarias constituyen

herramientas que permiten la articulación con el mercado –las minas, el centro urbano de Challapata–, sin que esto signifique la erosión de los mecanismos tradicionales que la soportan. En tensión con la noción de ‘descomposición’ de la economía campesina que llevaría a una incursión obligada a los mercados urbanos, Molina afirma que cuanto mayor es el control que el campesino ejerce sobre sus actividades y los recursos tradicionales, mayores son sus posibilidades de diversificación económica y de articulación al mercado, sin perder el control sobre sus recursos y su producción. Para Molina, en la comunidad, en su gestión de los pastizales y del acceso a la tierra, rige la cría del ganado. A su vez, lo que el ganado permite es el acceso tanto al trueque con las comunidades de los valles como la articulación para la venta de carne, lana, queso y cueros en la feria semanal de Challapata. El ganado es a la vez fuente de establecimiento de lazos con el mercado, así como un medio de continuidad en el acceso a diferentes pisos ecológicos.

De esa manera, Molina toma distancia de los análisis que han identificado la creciente expansión del mercado con una alteración y un vaciamiento de contenidos de la economía campesina, que se transformaría en una mera extensión de la economía monetaria. Pero Molina también se diferencia de los estudios antropológicos de las comunidades que han enfatizado en cómo la reciprocidad y el sistema de intercambio tradicionales se han estructurado en defensa o resistencia a la penetración del mercado en las áreas rurales. Lo que Molina argumenta es que las formas económicas tradicionales, en vez de desaparecer o de resistir al mercado capitalista, se tornan en herramientas para forjar prácticas y formas sostenibles (“racionales”) de participación en el mercado.

Como apuntamos en el caso del trabajo de Harris (1987a), lo que estas investigaciones permiten es subrayar algunas lógicas político-económicas de operación de los campesinos andinos que acaban por desnaturalizar ciertas narrativas alrededor del acceso al mercado, evidenciando prácticas y estrategias inesperadas y contrarias a lo que llevaría a sugerir la intuición. Si a veces estas perspectivas señalan márgenes de definición de los sectores indígenas respecto a la economía, la compilación

termina con una contribución que parte de la premisa contundente referida a que lo indígena está siendo erosionado por la economía y la cultura dominantes (Albó *et al.*, 1987).

En el texto de Xavier Albó, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval (1987) se estudia al “hombre andino como mercancía él mismo en el corazón del sistema dominante; es decir la fuerza de trabajo aymara dentro de la ciudad de La Paz” (*ibid.*: 683). El texto parte del presupuesto de que la dimensión culturalmente más occidental de la ciudad se va imponiendo sobre una parte indígena que, sin embargo, intenta resistir. La subordinación de los migrantes aymaras que llegan a la ciudad es explicada por la necesidad de estos de ubicarse laboralmente, sin importar que lo hagan en sectores poco “modernos” (*ibid.*: 687), como la artesanía y el comercio hormiga, y por la escasa “proletarización definitiva” como asalariados fijos. Es más, ha ido disminuyendo la tendencia del migrante aymara a integrarse al sector asalariado “moderno”, y esto lo obliga prácticamente a regalar su fuerza de trabajo.

En tal situación, por demás precaria, los migrantes continúan manteniendo un lazo fuerte con el campo. Frente al racismo, la exclusión y el rechazo de la población urbana, la mayoría sigue buscando su reconocimiento en el campo —sus pocos ahorros los gastan en buena vestimenta para aparentar “progreso” en las fiestas rurales—. Estas condiciones son óptimas para las élites urbanas que, de un lado, tienen que atraer mano de obra barata del campo cuando la necesitan y, al mismo tiempo, les es conveniente consolidar un cinturón semimonetarizado que les permita conseguir mano de obra a menor costo. Lo que esto genera es un subproletariado crónico que constituye un “ejército industrial de reserva” en un contexto donde, además, la expansión industrial de la ciudad sigue en reserva.

Lo que los autores proponen es justamente acelerar la proletarización de ese “cinturón” —rompiendo quizás sus lazos con el campo—, tanto para su modernización como para mejorar sus formas organizativas y el acceso a derechos laborales. Más afín a la postura teórica de Platt, esta perspectiva, fundamentada en la idea de un “ejército industrial de reserva” y centralmente interesada en la cuestión del empleo, es la que primará en Bolivia

a lo largo de las décadas de 1980 y 1990, y que hasta hoy en día se constituye en uno de los enfoques dominantes entre los sectores intelectuales urbanos progresistas.

Aunque instrumental, como veremos, para entender ciertas prácticas de marginación económica y ciertas perversidades intrínsecas al capitalismo (Casanovas, 1988a), esta postura a veces ha desatendido las propias aspiraciones económicas y las laborales de los sectores indígenas y populares, a menudo preocupados por mantener márgenes de autonomía y de diversificación en temas de empleo, en lugar de buscar un puesto de asalariado fijo (Buechler y Buechler, 1992). También a nivel estructural ha descuidado las limitaciones locales, como la dificultad de la gran empresa de operar con asalariados fijos en un contexto caracterizado por tener un mercado pequeño y elevados costos de transporte.<sup>3</sup> Además, la descalificación modernizadora de la articulación de los sectores urbanos populares con sus regiones rurales de origen –considerándola como un perjuicio más que como una herramienta para el desarrollo económico y político de un proletariado sólido– fue adquiriendo una faceta normativa que, combinándose con los proyectos de la ayuda externa, intentó transformar y recanalizar a estos sectores hacia un camino predefinido y supuestamente correcto del desarrollo (Rossell y Rojas, 2000; *cf.* Larrazábal, 1997).

---

3 Es interesante la constante referencia que los estudiosos de las economías informales urbanas hacen al “ejército industrial de reserva” en un contexto donde la industria, la gran empresa, constituye una realidad secundaria tanto en términos de empleo como en términos de aporte bruto a la economía. Si estas nociones pueden resultar útiles para la comprensión de los mecanismos perversos de funcionamiento del capitalismo, la idea de Carlos Marx, de un ejército industrial de reserva “que pertenece al capital en términos tan absolutos como si él lo hubiese formado y reclutado a su propia costa” (Marx, 1946: 562-563), es muy poco aplicable a la realidad del migrante andino que mantiene un fuerte vínculo socioeconómico con la realidad rural y, como hemos visto, su participación en la gran industria puede ser bastante más estratégica y menos absoluta de lo que podríamos pensar.

### 3.5. LA ECONOMÍA INFORMAL

Los trabajos sobre la economía informal en Bolivia representan contextualizaciones de la escuela de pensamiento que acabamos de mencionar, y que se anclan en las nociones del “ejército industrial de reserva” y de la incapacidad del capitalismo en los países en desarrollo de absorber una masa sobrante de trabajadores, la misma que se va haciendo funcional a la reproducción del capital, que tiende a mantener bajos los precios de la mano de obra. Instituciones como la Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (UDAPE), el Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA) y el Instituto Nacional de Estadística (INE) han dedicado intensos esfuerzos para comprender las características y las particularidades de la economía informal en Bolivia, y muchos de esos esfuerzos han estado dirigidos a medir o a ilustrar dinámicas económicas vinculadas al empleo. El enfoque de empleo precario de esta ola de estudios sobre el “sector informal urbano” ha ido marcando y reproduciendo, a lo largo de tres décadas, una serie de narrativas, expectativas y teorías relacionadas con el subdesarrollo económico del país, la debilidad organizativa de los sectores populares bolivianos, que no lograban conformarse como un proletariado sólido y unido, y el raquitismo de las instituciones del Estado.

Con relación al concepto original de ‘informalidad’ (Hart, 1973), promovido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la corriente boliviana liderada por el CEDLA toma distancia de esa definición pionera por no tener en cuenta los factores “estructurales” de la economía informal y limitarse a interpretarla como una consecuencia de la falta de oportunidades en el sector formal, por la escasa protección y la falta de formación, asociando el concepto a la noción neoclásica de la existencia de barreras institucionales que limitan la movilidad de la mano de obra y el libre juego del mercado (Larrazábal, 1988). Más bien, la teorización sobre el sector informal urbano en Bolivia parte de la “constatación” de una masiva desocupación o subocupación presente, a su vez, en los países en desarrollo latinoamericanos, con gruesos contingentes poblacionales que no logran o no son absorbidos por la empresa



capitalista (*ibid.*). La explicación de estos fenómenos parte de la teoría de la marginalidad que se concentra en evidenciar cómo los grupos de indígenas y de campesinos, a pesar de formar parte de la sociedad de un país, no llegan a penetrar en la intimidad de sus estructuras socioeconómicas, quedándose al margen de la modernización. Este proceso de marginalización ha sido interpretado como integración aún no alcanzada en las dinámicas de modernización y de desarrollo del capitalismo que, en los países del Tercer Mundo, operan a una velocidad reducida. Sin embargo, la intensificación de la polarización de los ingresos y de la brecha con los países industrializados ha orientado a leer la marginalidad como consecuencia de las leyes de acumulación capitalista que producen una “superpoblación relativa” o “un ejército industrial de reserva” que presiona sobre los salarios, manteniéndolos bajos y, por ende, funcionales a las ganancias del sistema capitalista.

Hernando Larrazábal perfila dos lecturas de la marginalidad. Por un lado, la relacionada con la teoría burguesa de la modernización, que la caracteriza como atraso o como integración aún no alcanzada al mercado y a los modelos de consumo modernos; por otro, la tesis marxista de la marginalidad, que la concibe como funcional al capitalismo en su generación de un ejército industrial de reserva. Por ende, el sector informal urbano estaría constituido por el conjunto de puestos de trabajo y fuentes de ingreso familiar y por las estrategias de sobrevivencia (Casanovas, 1988a), autogenerados por la fuerza laboral excedente excluida del sector moderno (Carbonetto y Chávez, 1984). Desde el punto de vista de las unidades productivas, se definen como informales aquellas empresas con escasa división entre propietarios del capital y del trabajo, y donde el salario no es la forma más usual de remuneración. Se trata generalmente de actividades poco capitalizadas, de unidades productivas pequeñas, con baja tecnología y con escasa o nula organización formal.<sup>4</sup>

---

4 Hay también otra forma de interpretar la informalidad entre los teóricos marxistas que se va evidenciando con el neoliberalismo y es popularizada por los trabajos de Manuel Castells y Alejandro Portes (1989). En esta propuesta, la tendencia del capital a reducir los costos y a

En el caso boliviano, se propone una jerarquización de las empresas en las siguientes categorías: empresarial, semiempre-sarial y familiar (“precapitalista”) (Fernández, 1988; Larrazábal, 1988; Casanovas, 1988a, 1988b), donde la primera es la que articula a las otras dos y simultáneamente las subordina a sus intereses. De hecho, el sector empresarial parece prescindir casi totalmente de la producción del sector familiar en términos de provisión de bienes y de servicios. La empresa familiar vende en proporciones ínfimas al resto de los sectores y demanda la mayor parte de los productos de estos, generando un elevado grado de subordinación. En el comercio, los establecimientos del sector familiar se han constituido en simples distribuidores baratos de mercancías que comercializan los grandes importadores.<sup>5</sup>

Esto lleva a hablar de un capitalismo industrial boliviano inmaduro, dado que no produce de manera capitalista toda la masa de mercancías necesaria para su propia reproducción. Además, el capital industrial boliviano es híbrido por su combinación de elementos capitalistas y artesanales. Esto genera una fuerte explotación de los trabajadores y una fuerte extracción de valor del sector “precapitalista”.

Los otros aspectos que esta propuesta teórica destaca son la escasa capacidad organizativa del sector informal, su elevada

---

incrementar las ganancias produce formas de tercerización del empleo/trabajo que obligan a las empresas terciarizadas, por la imposición de precios bajos del capital, a operar por fuera de la formalidad —sin seguridad social, sin respeto a las normas laborales—, lo que explicaría el incremento de la informalidad durante la época neoliberal.

- 5 Es importante subrayar, ya desde ahora, cómo este tipo de narrativas lineales y modernizantes son puntualmente desmentidas por el proceso de desarrollo de la empresa familiar y la economía popular en Bolivia. Como veremos sucesivamente, la pequeña empresa familiar popular no solo irá desplazando a las “grandes” —en realidad medianas— casas exportadoras, sino que además logrará generar un fermento económico de tal magnitud que las empresas formales tendrán que adaptarse a ellas (Buechler y Buechler, 1992; Arbona, Canedo, Medeiros y Tassi, 2015).

atomización y dispersión, además de sus constantes conflictos internos, lo que imposibilita la constitución de organizaciones laborales y gremiales representativas y eficientes en cada rama de actividad, lo que a su vez conduce a la pérdida de credibilidad en la asociación gremial como instrumento de defensa de sus intereses (Casanovas, 1988). Mientras que en los sectores empresariales hay mayor desarrollo de las organizaciones sindicales y un mayor cumplimiento de la legislación laboral, en la empresa familiar “precapitalista” la organización sindical es débil y deslegitimada, y la cobertura de seguridad social es mínima (Larrazábal, 1988).

Frente a estos problemas estructurales, lo que esta corriente de estudios propone es que la participación o la contribución de los pequeños productores de la economía familiar, en cualquier proceso de desarrollo, dependen de su propia transformación hacia el crecimiento y la modernización, superando rigideces en la organización de las unidades económicas. De acuerdo con Rossell y Rojas (2000), los enfoques más viables son los que promueven formas asociativas entre empresas familiares:

[...] debido a que se ha comprobado que los programas de intervención tienen mejores posibilidades de impacto bajo esa modalidad y, además, porque de esa manera es posible alcanzar niveles de masa crítica de facilitadores de la introducción de cambios, métodos y técnicas que impliquen saltos orientados a una mayor competitividad (*ibid.*: 10; *cf.* Larrazábal, 1997).

Con relación a la empresa familiar alteña, Rossell y Rojas (2000) observan, por ejemplo, que los microempresarios de esa urbe carecen de cierta propensión a la asociación y, por ende, su inserción en los mercados importantes es marginal, dado que no tienen poder de negociación y, por tanto, no disponen de una trama local de organización fuerte. Dichos autores consideran que la participación del sector informal en las estructuras organizativas es simplemente una consecuencia de que estos actores solo se han hecho visibles para el control de algún agente municipal, por necesitar cierta visibilidad frente a autoridades locales o para acceder a crédito y a servicios. Lo que Rosell y

Rojas proponen es que la generación de formas de acceso al mercado requiere de una producción de grandes cantidades de productos para mercados que exigen uniformidad en la calidad de la mercancía. Por eso, hay que incentivar formas y prácticas de organización y de asociatividad entre los operadores del sector informal, dado que es más fácil generar formas de acceso al mercado a mayor tamaño de las microempresas.

A menudo, este tipo de miradas propone una lectura normativa de las organizaciones laborales y de la economía informal. El mismo concepto de informalidad remite a un tipo de economía definida, en tanto no es (formal) y por cómo “debería” ser, lo que a menudo lleva a mirar esta economía no como un fenómeno económico en sí mismo, sino como un problema o una distorsión de los caminos correctos del desarrollo económico que necesita ser reequilibrado. Con algunas excepciones (Casanovas, 1985, 1988a; Pérez Velasco, Casanovas, Escobar y Larrazábal, 1989), esto lleva a descalificar lo informal *a priori*, a veces antes de entenderlo, privilegiando y promoviendo intervenciones/transformaciones con referentes foráneos, como el tamaño de la gran empresa y el trabajo asalariado fijo, pasando por encima las condiciones estructurales del país –desde el tamaño de los mercados hasta el costo del transporte (Buechler y Buechler, 1992)– y las aspiraciones de los actores que, como veremos, a lo largo de su historia se han esforzado en mantener márgenes significativos de autonomía con relación al Estado y al gran capital, desafiando la narrativa de la necesaria proletarización.

La insistencia en la carencia de una propensión asociativa de los sectores informales alteños, que supuestamente se encontrarían convencidos de la necesidad de asociarse por hacerse visibles a los ojos de algún agente municipal al cual pedir crédito y servicios, constituye una distorsión cuestionable de la historia y de la organización de este sector de la ciudad de El Alto –y del conjunto de su población– dado que las asociaciones y las organizaciones locales anteceden a las instituciones oficiales tanto cronológicamente como en la construcción del espacio urbano (Arbona, 2011). Mientras que a la luz de dichos paradigmas varios analistas políticos pregonaban la debilidad de las organizaciones

populares, su dispersión y su fragmentación, su ineficiencia y su falta de representatividad por no mantener la solidez y la sectorialidad de un proletariado industrial, y activamente promovían la superación de las rigideces del asociativismo tradicional, lo que se produce en espacios como El Alto es que esas mismas organizaciones “tradicionales” e informales activan algunas de las transformaciones sociopolíticas más profundas del país.

Lo que caracteriza esas transformaciones es la cristalización de un substrato político que, en vez de reflejar estructuras y modelos organizativos convencionales –por ejemplo, el sindicato, la cooperativa–, devela unas estructuras organizativas históricamente ancladas en las formas organizativas locales, en la pertenencia a la comunidad y en las prácticas y las culturas de un país popular e indígena invisibilizado; organizaciones que a menudo sobrepone la pertenencia territorial con el parentesco y la dimensión funcional, y por esto logran la convivencia en el mismo espacio de sectores asalariados y por cuenta propia, desvinculándose y desbaratando una mera división por clase y por sector. Estas organizaciones tradicionales, que habían seguido operando ocultas o sobrepuestas a la forma sindicato (García Linera, 2009), ahora son capaces de patear el tablero del sindicalismo tradicional (García Linera, 2005, 2009; García Linera, Prada, Tapia y Vega, 2010), además de rebasar la institucionalidad oficial (Tapia, 2003). Esto significa que en vez de la superación de formas tradicionales para afirmar un verdadero proletariado moderno, capaz de transformaciones revolucionarias y anticapitalista, el verdadero impulso transformador llega de formas organizativas y de asociaciones tradicionales que tanto se ha buscado transformar y redefinir.

En otras palabras, la expectativa inscrita en los paradigmas antes descritos, en sentido de que las organizaciones socioeconómicas tienen un perfil y unas características universales y bien precisas –las organizaciones proletarias sectoriales de asalariados–, y las transformaciones político-económicas tienen un recorrido lineal y por etapas, condujo a negar unas modalidades organizativas locales contundentes en la comprensión del país, y que jugarán un rol estructurante en el proceso de cambio y en afirmar las aspiraciones propias de estos actores.

### 3.5.1. *LA INFORMALIDAD COMO ESTRATEGIA DE VIDA: UNA MIRADA DESDE LA ECONOMÍA CAMPESINA*

Varias investigaciones del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES), que se concentran fundamentalmente en la región de Cochabamba, parten de la crisis de la economía campesina de los valles, ya que por su creciente involucramiento en el mercado regional ha ido evolucionado su funcionamiento y alimentando fuertes procesos de diversificación y reestructuración (Dandler *et al.*, 1982; Calderón y Rivera, 1984; Rivera y Calderón, 1985).

De alguna manera, esta corriente de estudio comparte con las posturas de Tristan Platt (1982) y Xavier Albó, Greaves y Sandoval (1987) la visión referida a que las economías campesinas de la década de 1980 son funcionales a la reproducción de los privilegios y de los intereses de los sectores urbanos y del capitalismo (Calderón y Rivera, 1984; Rivera y Calderón 1985). Los bajos precios de los productos agrícolas permitían mantener también bajos los sueldos de los trabajadores asalariados urbanos, subsidiando con ello al capitalismo y las ganancias de las clases dominantes. Sin embargo, desde el CERES, y partiendo de ese proceso de crisis y de diversificación de la agricultura campesina, se va perfilando cierta crítica a la teoría del “sector informal urbano”, proponiendo un intento de reconceptualizar el fenómeno de la informalidad a la luz de la realidad económica boliviana (Dandler, 1985).

Jorge Dandler primero intenta redefinir la informalidad no solo como un fenómeno meramente urbano, como se lo había concebido en los estudios ya descritos, sino que propone su comprensión a partir de la articulación campo-ciudad, sosteniendo que no sirve enfocarse en la informalidad de los migrantes urbanos si no entendemos sus lazos con la familia en el campo y con la economía campesina, que opera como un administrador de recursos que reparte mano de obra, inversiones y productos entre sus actividades diversificadas. De un lado, la economía campesina favorece al hijo obrero en la ciudad, proveyéndole productos agrícolas sin costo monetario que, de alguna manera, subvenciona su

escaso salario; del otro lado, el hijo obrero urbano permite la diversificación y la reproducción de las estrategias rurales o el acceso al circulante que la economía campesina requiere.

Por lo anterior, Dandler concibe lo informal no como un sector sino como una estrategia de vida permanente, no de subsistencia, sino de reproducción de un nivel de vida y que involucra una amplia gama de fenómenos, desde la generación de autoempleo hasta la pequeña empresa urbana o la venta de productos agrícolas en el mercado. Este tipo de mirada es interesante por su forma de desmarcarse de ciertas posturas de desarrollo que promovían la maquila y la gran empresa como motores de la modernización económica, que gotearía hacia sus alrededores (*cf.* Blanes, 1991) y que suponía, en el caso de El Alto, por ejemplo, la idea de crear un cinturón verde alrededor de la ciudad en el intento de separarla del campo, debilitando así aquel vínculo con lo rural y lo indígena, aspectos que frenarían el desarrollo y la modernización.

### 3.5.2. FORMALIZAR A LOS INFORMALES

El trabajo de Samuel Doria Medina (1986, 1988) busca evidenciar las limitaciones de la teoría del sector informal urbano, antes elucidada, y también complementarla. Su interés en la economía informal parte de un problema práctico e institucional: las instituciones, para generar políticas económicas eficaces y sólidas, necesitan comprender y cuantificar un fenómeno que se escapa a las estadísticas y a la investigación económica oficial. En su análisis, Doria Medina (1986) valida la teoría del ejército industrial de reserva, que explica cómo un extenso contingente laboral no logra ser asimilado en la economía capitalista formal. Sin embargo, según el autor, lo que esta postura teórica no reconoce es la capacidad de reproducción ampliada de algunos sectores de la economía informal que logran generar márgenes de ganancia y de autonomía con relación al gran capital.

Doria Medina se refiere a las ideas de economía subterránea ilícita que se manejan en los países desarrollados. Esta postura, de acuerdo con su análisis, tiende a negar el rol positivo de

la informalidad en su capacidad de proveer fuentes de ingreso para los nuevos integrantes de la fuerza de trabajo. Esto se debe a un contexto de países desarrollados donde el Estado otorga un seguro de desempleo. Sin embargo, en países como Bolivia hay un sinnúmero de actividades ilícitas que no pueden ser simplemente ignoradas; por ejemplo, el narcotráfico constituye una parte importante del Producto Interno Bruto y, no obstante, se escapa al control de las instituciones.

Vale la pena mencionar que un grupo de autores (Castedo y Mansilla, 1991; Mansilla y Toranzo, 1994) ha sido tentado a aplicar esta narrativa de la economía informal –la economía subterránea ilícita– al contexto boliviano, evidenciando cómo la ilegalidad de lo informal erosiona la legitimidad del Estado, amenaza la consolidación de una democracia sólida y debilita las organizaciones sindicales. La asociación entre informalidad e ilegalidad es desvirtuada en un trabajo del CEDLA (Pérez Velasco, Casanovas, Escóbar y Larrazábal, 1989), en el que se afirma que la informalidad, en lugar de fundamentarse en una ruptura del ordenamiento legal vigente, se basa en formas particulares de organización social del trabajo de determinadas unidades económicas que, a veces, el sistema legal no logra reconocer. Aún más interesante es observar cómo esta misma corriente que asocia la informalidad con la ilegalidad vuelve a aparecer, promovida por el Ministerio de Economía y Finanzas que ha asociado la informalidad con el contrabando y el narcotráfico (véase la Ley de Extinción de Bienes de 2012, declarada inconstitucional por el Tribunal Constitucional).

El enfoque de Doria Medina respecto a la economía informal intenta integrar las dos vertientes mencionadas en el estudio de este aspecto. Para él, la economía informal es un fenómeno originado en la desigual distribución del ingreso, la tercerización de la economía por la incapacidad del sector manufacturero de asimilar a los contingentes migratorios del sector rural y la hiperinflación, que determina la pérdida de control estatal en la actividad económica con unos actores que transgreden los límites que el mismo Estado considera formales. Entonces, hay que comprender tanto la dimensión positiva



como la dimensión negativa-ilícita de la economía informal, con la finalidad de que se puedan estructurar buenas políticas económicas y, fundamentalmente, incorporar a los informales en lo formal y en el Estado.

### 3.5.3. *EL CAPITAL SOCIAL*

En la década de 1990, varios estudios, a veces financiados por el Banco Mundial, empezaron a celebrar, bajo el lema de “capital social”, las virtudes de las microempresas, de las institucionalidades y de las redes informales con el fin de resaltar las capacidades empresariales y el conjunto de sinergias virtuosas que se desarrollaban en los intersticios de la economía global (Núñez y Gómez, 2008). Este tipo de discurso se orientaba a enfatizar la excesiva burocratización del Estado y la consecuente necesidad de reducir su espacio de operación para promover tanto un marco legal efectivo como las capacidades individuales de estos actores excluidos e informales (De Soto, 1986, 2002).

Fundamentada en la propuesta del economista peruano Hernando de Soto y del Instituto Libertad y Democracia, esta lectura posiciona a los informales como lo genuinamente moderno y central, no como contrapuestos a los formales ni como subordinados a ellos; o sea, no como un subproducto de procesos centrales de modernización, como los considera el marxismo. Esta promoción de la microempresa se enfoca en la crítica de las trabas legales hacia los pequeños empresarios de un Estado que ha ido subvencionando a ciertos sectores socioeconómicos privilegiados, rescatando así lo informal como un ámbito de iniciativas propias e identidad autónoma con potencial para el futuro.

De repente, en un número creciente de documentos de organismos oficiales de desarrollo, las microempresas pasaron de ser emprendimientos que desaparecerían con el tiempo a actividades meritorias de crédito y apoyo institucional (Banco Mundial, 1997, 2000). En el caso de Bolivia, muchos sectores y territorios que habían sido insistentemente tachados de económicamente inviables o de una agricultura campesina de alta

montaña ecológicamente en declive irreversible (BID, 1996) —a veces con la finalidad de promover intervenciones externas— fueron reconceptualizados en la base de procesos de formación de capital social en las organizaciones locales que lograran generar formas sostenibles de acceso a tecnologías, recursos financieros y nuevos mercados (Bebbington, 1998).

Es preciso rescatar que la euforia general desatada por el concepto de capital social y la propuesta de la microempresa no encontró en Bolivia un terreno muy fértil, a no ser en términos de formación y de capacitación (*cf.* Azcuy, 2004; Oyarzun, 2003; Larrazábal y Montaña, 2002; Rivas, 1997). Mientras que en el vecino Perú se fueron multiplicando estudios y propuestas alrededor de las microempresas, la década de 1990 en Bolivia constituyó un momento caracterizado por el estancamiento del debate sobre temas que en el decenio anterior generaron intensas polémicas. Un tipo de propuesta que tomó cierta relevancia en Perú fue la mirada de los conglomerados productivos y los distritos industriales —que desestima el tamaño de los emprendimientos— para enfocarse en las articulaciones con otros actores y espacios. Diferenciándose de ciertas posturas que ya hemos descrito (Rossell y Rojas, 2000; Larrazábal, 1988), este tipo de mirada reivindica que el problema de las empresas latinoamericanas no es que sean pequeñas, sino que están desarticuladas del resto. En los estudios sobre el conglomerado o barrio popular de Gamarra en Lima, Perú (Chion, 2001), o las formas de operación de los emprendedores migrantes (Adams y Valdivia, 1994), se enfatiza el concepto de capital social en el intento de evidenciar cómo los lazos sociales y la confianza activan la circulación de ayuda, recursos e información que mejoran la eficiencia, la innovación y el aprendizaje. Esta idea de los *clusters* se va posicionando como alternativa a un modelo industrial que no ha terminado de echar raíces en ciertos países en desarrollo (PNUD, 2005).

La celebración de las redes sociales y de las estructuras institucionales no estatales, en función de la promoción de las capacidades y de las libertades individuales orientadas a la penetración local del neoliberalismo, se va disipando en la década

siguiente. Con el inicio del nuevo milenio, las agencias internacionales de desarrollo empezaron a quejarse de que sus inversiones en los países pobres no contaban con un ambiente regulador sólido (Hart, 2007). De hecho, las multinacionales se encontraban desestabilizadas por actores “informales” que evadían los costos de la reglamentación y utilizaban recursos informales para bajar los precios. La ironía de todo esto es que aquellas agencias de desarrollo y multinacionales que en el pasado habían promovido la desregulación y la flexibilización de los acuerdos “informales”, para su propio beneficio, ahora querían negarlas a los de abajo.

La Organización Mundial del Comercio se fue posicionando en contra de las microempresas bolivianas de la Feria de La Salada, en Buenos Aires, amenazando a Argentina con anular sus beneficios arancelarios en el comercio con Estados Unidos y Europa en caso de que no se solucionaran legalmente los problemas de informalidad, explotación y falsificación de marcas vinculados con una de las ferias más grande del continente (Forment, 2014). En realidad, cuando las pequeñas empresas y los intereses locales no se conforman con la lógica y la reglamentación internacional, que promueven los intereses de las grandes empresas, sino más bien le hacen competencia y limitan la capacidad de operación del gran capital, quitándole cuotas de mercado, el aparato policiaco del desarrollo empieza a operar, deslegitimar y amenazar.

#### 3.5.4. *LA PEQUEÑA EMPRESA BOLIVIANA Y SU ANCLAJE INDÍGENA*

Contrastando ciertas posturas normativas institucionalizadas con los discursos de la cooperación internacional y la mirada del “sector informal urbano”, que enfatizaban en la necesidad de capacitar a los microempresarios, el trabajo de Hans Buechler y Judith-María Buechler (1992), sobre las pequeñas empresas urbanas en La Paz, rescata la capacidad de adaptación de la pequeña empresa urbana y su habilidad para operar en las limitaciones del contexto y de generar formas de articulación con otros grupos y sectores que le permitieron

tanto constituirse en una instancia estructurante de la economía como en una herramienta para enfrentar la crisis de la hiperinflación (1982-1985) y del ajuste estructural. Su estudio provee una crítica importante a la posición teórica del sector informal urbano, así como a la euforia generada por la promoción del capital social de las microempresas, basándose en una investigación etnográfica en profundidad de los productores de pequeña escala en La Paz.

Buechler y Buechler sugieren que la pequeña empresa se mantendrá como un elemento crucial de las economías del Tercer Mundo, dado que ocupa nichos económicos que las grandes empresas encuentran demasiado riesgosos o en los que no saben bien cómo moverse. En su recorrido histórico, los autores observan cómo las principales instancias económicas en Bolivia siempre fueron las pequeñas empresas de origen artesanal, debido a su protección de las grandes multinacionales por el pequeño mercado interno, los altos costos de transporte y las barreras comerciales que impedían grandes inversiones. Además, este tipo de pequeños emprendimientos había generado articulaciones entre diferentes actividades con una capacidad de promover nuevos tipos de empresas. Si de un lado algunos teóricos veían esta producción mercantil simple como un arcaísmo de un pasado precapitalista destinado a desaparecer bajo la presión de un capitalismo avanzado, y del otro se pronosticaba una inexorable evolución lineal hacia una capitalización, cada vez más grande, con una creciente pérdida de autonomía del trabajador, el estudio de Buechler y Buechler sugiere cómo diferentes industrias –pequeñas, grandes, medianas– se iban adaptando la una a la otra de diferentes maneras. Es decir, el desarrollo no procedía desde el pequeño productor independiente al trabajador dependiente de la gran industria. De hecho, el capital generado del salario del trabajador dependiente podía ser invertido en una pequeña empresa. Es más, a veces trabajadores de empresas formales grandes reinvertían sus recursos en pequeñas empresas en las que ellos eran trabajadores, dueños y directores. Los mismos funcionarios públicos podían volverse artesanos y profesionales gestores de pequeñas empresas.

En un clima económico al que una variedad de instancias, tanto locales como internacionales, seguían describiendo como inviabile por una serie de factores, entre ellos la hiperinflación, la competencia externa, la escasa productividad de las tierras altiplánicas y la falta de acceso al mar, las pequeñas empresas bolivianas han logrado sobrevivir gracias a una increíble habilidad y a un ingenio adquiridos durante siglos de dependencia de factores externos, y moldeados por una larga historia de tradiciones indígenas, coloniales y republicanas (Buechler y Buechler, 1992).

### 3.6. LA ECONOMÍA CAMPESINA COMO PROPUESTA SOSTENIBLE Y AMENAZADA

Las investigaciones del Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA) sobre economías campesinas, más conocidas por concentrarse en las comunidades de Raqaypampa, ubicadas entre los valles de Mizque, Aiquile y el norte de Potosí, se insertan en la tradición de estudios que ya hemos delineado sobre la “crisis” de la economía campesina y la presión de la economía de mercado sobre ella. Sin embargo, la publicación de sus estudios durante la década de 1990 se da en un contexto en el que el debate sobre la economía informal ya había redefinido el tablero de la discusión.

A diferencia de los estudios del CERES, que, como hemos visto, se ocupan de las prácticas de diversificación y de movilidad de los actores de la agricultura campesina, y se enfocan en la relación con el mercado, particularmente de aquellas comunidades de los valles cochabambinos que por sus tierras en posiciones estratégicas y fértiles jugaban un rol central en el abastecimiento regional y nacional de productos alimenticios (Dandler *et al.*, 1982; Dandler, 1987; Calderón y Rivera, 1984), los estudios del CENDA se concentran en una zona particularmente alejada de la capital del departamento de Cochabamba con la intención explícita de rescatar el valor de algunos elementos tradicionales de la economía campesina andina amenazados por la avanzada del mercado. Como veremos, los temas propuestos por estas investigaciones jugarán un rol importante en la definición de ciertas características de la economía comunitaria.

Pablo Regalsky (1994) describe cómo las comunidades de Raqaypampa han seguido manteniendo un nivel de vida culturalmente aceptable gracias a prácticas tradicionales andinas como el almacenamiento más o menos prolongado de alimentos y el acceso a múltiples pisos ecológicos dentro de un mismo espacio familiar –esto implica diferentes cultivos y, dentro de cada cultivo, un gran espectro varietal–, con el manejo de ciclos agropecuarios paralelos (Calvo, Espinoza y Regalsky, 1994), lo que les ha permitido mantener niveles de nutrición y de acceso a productos alimenticios mejores que los de pueblos cercanos más dependientes del mercado (Hosse, 1994). Estas modalidades económicas –múltiples cultivos en múltiples pisos ecológicos– requieren de una capacidad de organizar a la familia en la distribución de las tareas y en establecer y planear acuerdos con otras familias, para no tener dificultades en los momentos clave del ciclo agrícola.

La diversificación económica, la complementariedad y los ciclos agropecuarios paralelos, que aumentan la eficiencia de aprovechamiento de la fuerza de trabajo disponible, generan niveles significativos de autosuficiencia con relación al mercado de productos agrícolas, pero también respecto al mercado de fuerza de trabajo y de tierras, siendo las formas de propiedad de la tierra definidas por las instituciones y las prácticas comunitarias. Sin embargo, este tipo de agricultura autosuficiente juega también un papel estructurante en la economía y en los mercados regionales, y está plenamente integrado al mercado; o sea, su autosuficiencia no se refiere a su aislamiento del mercado sino a una capacidad propia de producir y de alimentarse (*cf.* Ledezma, 2003).

A pesar de su autosuficiencia y de su nivel de vida aceptable, este tipo de economía campesina se encuentra amenazado por una serie de factores externos; por ejemplo, la cooperación internacional y el Estado, que buscan regular los precios de los productos agrícolas para subvencionar las actividades industriales urbanas que obligan al campesino a bajar sus ingresos al nivel mínimo de sobrevivencia. Estos intercambios desiguales obligados han afectado las reservas de esta economía –granos, ganado–, generando una mayor presión sobre

los suelos y una sobreexplotación de los recursos naturales (Regalsky, 1994).

Regalsky utiliza como ejemplo el intento fallido de la cooperación internacional de introducir especies de papa holandesa, supuestamente con mayores tasas de productividad —revolución verde—, pasando por encima tanto el hecho de que la papa es una especie andina y localmente adaptada como el complejo sistema de múltiples variedades pensadas para enfrentar los riesgos climáticos. Esto no solo intenta quebrar el sistema de complementariedad de pisos ecológicos, sino, además, el sistema de almacenamiento rústico y la resistencia de las especies nativas a las plagas y a las enfermedades. Todas estas prácticas aceleran el proceso de extracción del excedente del mundo campesino por las industrias de agroquímicos, de venta de semillas holandesas certificadas, acelerando también los procesos de diversificación social que impactan en los mecanismos comunitarios de control de la tierra, coherentemente con unas instituciones que buscan transformar el régimen de tenencia de tierra, impulsando el desarrollo de un mercado nacional de tierras y desarticulando los controles comunales sobre el conjunto de las familias.

En ese sentido, la perspectiva de estos estudios se diferencia de los análisis marxistas clásicos de la economía campesina, que promueven la proletarianización del campesino y/o la aceleración de su involucramiento en la economía de mercado, con la finalidad de precipitar las contradicciones intrínsecas del capitalismo. Lo que estos estudios resaltan es la capacidad organizativa, los conocimientos agrícolas y el manejo ecológico de estas comunidades andinas que están siendo amenazadas por intervenciones externas que buscan quebrar la autosuficiencia campesina y perjudicar su sistema productivo agrícola. Estas presiones extraeconómicas externas se materializan en Bolivia mediante políticas tributarias que chocan con un organismo comunal de elevada flexibilidad y capaz de lidiar con las cambiantes condiciones estructurales y físicas, acabando por separar a los pequeños productores de sus tierras y obligándolos a vender su fuerza de trabajo, un mal necesario desde cierta lectura marxista.

A pesar de utilizar en su análisis teorías como el intercambio desigual o el ejército industrial de reserva, este tipo de estudios intenta rescatar procesos, conocimientos, modelos productivos locales, combinándolos con un general pesimismo relacionado con la sobrevivencia de la agricultura campesina andina.

### 3.7. ECONOMÍA E IDENTIDAD ÉTNICA

Particularmente en la década de 1990, con las medidas neoliberales y la casi total tercerización de la inversión pública del Estado a la cooperación internacional (Rodríguez-Carmona, 2009: 36), se da un proceso de promoción de las sabidurías locales a nivel agrícola, ecológico y productivo, y de la dimensión cultural de los emprendimientos económicos. En un momento de intensas protestas sociales vinculadas a las políticas de ajuste estructural, esta promoción de la identidad étnica y de la sabiduría indígena local se propone, muy a menudo, contrariar a las movimientaciones sociales y políticas a escala mayor y con pretensiones de participar en la política oficial (Medeiros, 1995).

Alison Spedding (2005b) explica cómo a nivel mundial la segunda mitad de la década de 1980 y la primera mitad de la década de 1990 representan un decenio sin rumbo para la izquierda en general, que buscaba un ideal o un sueño alternativo al orden capitalista existente para sustituir a sus ídolos destronados por el fin del socialismo con el derrumbe del bloque soviético. Una especie de momento constitutivo que indicó por dónde encontrar un nuevo camino fueron las protestas internacionales alrededor de los “quinientos años” del “descubrimiento” de América, en 1992, hecho que definió lo indígena como nuevo referente para sectores intelectuales progresistas desilusionados. Otro elemento que empujó a los movimientos indígenas hacia la emergencia fue la expansión del movimiento ecologista. Sarcásticamente, Spedding señala que, dado que los indígenas son, por definición, los habitantes de las selvas, las llanuras o los desiertos, o por lo menos agricultores campesinos no tecnificados, se identifican con la naturaleza en oposición a la cultura simbolizada por la ciudad y la tecnología moderna que, a la vez, es la que mayor



amenaza representa para la ecología. Lo que esto genera es un nuevo movimiento y una tendencia ideológica donde el mundo indígena, supuestamente operante afuera del capitalismo, sustituye al socialismo real como la luz al final del túnel (*ibid.*).

Aunque se produce una apropiación y una readaptación significativa de estos discursos, ideologías y etiquetas, promovidas por “intelectuales desilusionados”, por parte de las organizaciones indígenas locales, con la finalidad de promover su propia agenda política, también hay un nivel interesante de distorsión. El tipo de indígena que se promociona desde las instituciones y desde la cooperación internacional es uno vinculado a un espacio y un territorio bien circunscrito, preferiblemente a una comunidad cerrada, pero además el proyecto neoliberal diferencia la buena etnicidad –propositiva, económicamente industriosa y que construye capital social– versus una mala etnicidad-reivindicativa, que marcha, bloquea y encima pretende jugar un papel político en el escenario actual (Hale, 2004). En otras palabras, el reconocimiento por parte del neoliberalismo de la diversidad indígena –y también de la diversidad económica– tiene una cara más oscura, esto es, la limitación de sus demandas políticas y económicas: lo indígena que se promueve es a menudo el indio folclórico con plumas y trajes tradicionales, marginado a un ámbito político y económico de escasa relevancia.

Charles Hale (2004), utilizando un concepto generado por Silvia Rivera Cusicanqui, habla del “indio permitido” por el neoliberalismo como aquel indígena que ha sabido readaptar sus comportamientos, su manera de hablar y su estilo de hacer política a las formas predefinidas y aceptadas por el Estado y por los sectores oficiales, a menudo sirviendo a la burocracia y a los poderes e intereses de los blancos. El “indio permitido” es el indio afincado en los benévolos imaginarios de diversas organizaciones no gubernamentales; el indio con atuendos étnicos, anclado en la naturaleza de su pequeño territorio, y que no pretende inmiscuirse en las sucias esferas de la toma de decisiones político-económicas. Cuando este se adentra en dichas esferas políticas, lo hace en temas directamente relacionados con “la cuestión indígena”. En el contexto boliviano, fue justamente la

reacción y la apropiación de estos procesos neoliberales de inclusión exclusiva por parte de las organizaciones indígenas que llevó a un proceso importante de reconfiguración del panorama sociopolítico (Larson, 2004; Goodale y Postero, 2013).

La emergencia originada en la década de 1990, con los esfuerzos marcados por parte de la cooperación internacional para promover asociaciones de productores, como las Corporaciones Agropecuarias Campesinas (CORACA) y las Organizaciones Económicas Campesinas (OECA), si de un lado respondía a la creación de un brazo económico de las organizaciones sindicales tradicionales con la intención de crear economías de escala –reuniendo a los pequeños productores– en la comercialización de los productos campesinos (Devisscher, 1996; De Morrée, 1995), del otro lado se distinguían de sus pares políticos –los sindicatos– por su fachada de empresa y su actitud no reivindicativa (Muñoz, Cruz y Canedo, 2004; CIOEC, 2009). En otras palabras, se erguían como entidades propositivas ancladas en el capital social de sus comunidades que procuraban formular propuestas de políticas productivas y hasta de leyes para el pequeño productor y el indígena.

El debate con relación a las OECA, por ejemplo, se fue centrando sobre la tensión entre quienes las identificaban como empresas autogestionarias emergentes de un deseo o necesidad expresa de las comunidades campesinas (Devisscher, 1996) y los que las percibían como mucho más vinculadas a los financiamientos y a las ideologías de la cooperación internacional (Muñoz, Cruz y Canedo, 2004; Mejillones, 2009). Sin embargo, uno de los méritos de esos estudios es haber ido reconociendo y enfatizando en cómo estas organizaciones, más o menos impuestas desde afuera, fueron tomando la forma y la lógica de las estructuras organizativas y los ritmos del ciclo agrícola –múltiple y altamente diferenciado– del campesinado andino, con fuertes niveles internos de heterogeneidad, estrategias de diversificación (Laguna, 2002) y hasta un uso instrumental o apropiación de las OECA para sus objetivos en ciertas épocas, y el abandono cuando necesitan dedicarse a otras actividades (Muñoz, Cruz y Canedo, 2004).

### 3.8. LA ECONOMÍA COMUNITARIA

Después de los debates fuertemente normativos respecto a la economía informal de los migrantes urbanos, caracterizados por propuestas contundentes de intervenciones externas direccionadas tanto a la capacitación como a la transformación estructural de la economía informal de los sectores indígenas urbanos, en plena política de ajuste estructural y de una nueva ola internacional de promoción de lo indígena, aparece la idea de ‘economía comunitaria’. A esto se asocia la conmemoración de los 500 años de la invasión española (1492), que no solo genera protestas entre los grupos indígenas a lo largo del continente, sino que, además, incentiva reivindicaciones relacionadas con las deudas históricas producidas por dicho evento.

En Bolivia, esto promueve procesos de reconstrucción y de descolonización de la historia indígena, como los promovidos por el Taller de Historia Oral Andina (THOA), así como proyectos de reconstrucción de las estructuras sociopolíticas originarias —el *ayllu*—, afectadas por la marginación y el desarrollo mercantil (Choque y Mamani, 2001; *cf.* Untoja, 2001). La propuesta de economía comunitaria llega fundamentalmente con el trabajo de intelectuales aymaras que hacen incursiones en un debate intelectual y académico sensibilizado, a veces de forma paternalista, hacia la “cuestión indígena”, ahora promovida por la misma cooperación y las instituciones (*cf.* Salazar, Rodríguez y Sulcata, 2012) que hace unas décadas intentaban desarticular las formas indígenas para reemplazarlas con instancias de desarrollo económico más eficientes.

Hasta donde tenemos conocimiento, la primera referencia a la economía comunitaria aparece en un artículo de 1992 de Simón Yampara titulado “‘Economía’ comunitaria andina”, que se registra en la compilación *La cosmovisión aymara* de Hans van den Berg y Norbert Schiffrers. La palabra ‘economía’ aparece en el título entre comillas para señalar la disconformidad de Yampara con un concepto que en la tradición aymara adquiere diferentes connotaciones o traducciones. El texto es eminentemente político. Partiendo de las formas

de organización del *ayllu* y enfatizando en la resistencia de las comunidades indígenas al modelo de desarrollo convencional occidental, Yampara intenta evidenciar una lógica y una estrategia de desarrollo propiamente andinas fundamentadas en las prácticas de cumplimiento de obligación y cargos, de redistribución y de reciprocidad del *ayllu*, así como en el manejo de la complementariedad ecológica.

A pesar de su crítica a las investigaciones pioneras sobre economía indígena realizadas por Albó, Harris y Platt, Yampara se basa en las ideas de complementariedad ecológica en el manejo de múltiples ciclos agrícolas, en el manejo de macro y microclimas –pronósticos del tiempo– y hasta en la falta de mercados en la época precolombina para enfatizar las especificidades y las diferencias de la “economía” comunitaria andina con relación a la economía occidental. El autor evidencia la actitud supuestamente contradictoria de ciertos intelectuales progresistas que de un lado intentan modernizar las comunidades andinas, buscando reemplazar sus anclajes tradicionales y sus creencias con un sistema económico más eficaz y moderno –destruyendo sus lógicas y sus formas económicas tradicionales, fragmentando la propiedad comunitaria y la complementariedad ecológica–, y del otro describen las economías andinas en un proceso de crisis social, caracterizándolas como de mera subsistencia. Yampara sostiene que, a pesar de estos intentos de destrucción y estas caracterizaciones diminutivas, los campesinos andinos siguen proveyendo el 75% de los alimentos que se consumen en el país, a diferencia de los prósperos latifundistas del Oriente boliviano.

Partiendo de un análisis histórico y arqueológico, Yampara hace referencia al “acceso directo” de las sociedades andinas al uso y al disfrute del territorio y de sus productos, y al aprovechamiento racional de los recursos naturales como reflejo de la articulación de los distintos pisos ecológicos. Mientras que estas afirmaciones están basadas en los trabajos de estudiosos no-indígenas que le preceden, Yampara afirma que esos estudios están centrados en meras preocupaciones académicas y no en el deseo de aportar a los movimientos sociales indígenas –como supuestamente él quiere hacer–. Pero, además, de acuerdo con el autor,

el sistema andino ha sufrido un proceso de desarticulación y de enajenación frente al cual ha intentado readecuarse asimilando la ciencia y la tecnología en sus propias estrategias económicas.

Una vez explicada la complejidad del conocimiento y de la agricultura andina —que ya hemos visto en varios autores y en la mayoría de las descripciones de la agricultura—, Yampara contrasta esas complejidades con las descripciones de consultores internacionales y de teóricos del desarrollo, que caracterizan las economías andinas como primitivas, precapitalistas o economías de la unidad doméstica. Asimismo, señala la actitud de los “intelectuales *q'aras*” de promover la seguridad alimentaria, mejorar el nivel de vida de las comunidades, pero pasando por encima de la lógica, de las ciencias y de las tecnologías andinas que nunca han logrado mirar y comprender.

Félix Patzi (2004), otro intelectual aymara, se ha concentrado en las similitudes y en las diferencias entre el sistema comunal de las comunidades andinas y el capitalismo o también el marxismo tanto en lo político como en lo económico (Salmón, 2016). En *El sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal* (2004), Patzi intenta perfilar las diferencias entre las lógicas político-económicas de las comunidades y el sistema neoliberal imperante en la época. En un momento de intensas tensiones sociopolíticas, el autor va potenciando la idea de lo indígena como la mejor sociedad —con relación a los mestizos-criollos—, enfatizando en cuestiones culturales, pero fundamentalmente éticas, perfilando un posicionamiento político “revolucionario” en un contexto donde el indígena marginado siempre había sido interpretado como subordinado a las ideologías y a las narrativas dominantes.

En el sistema comunal, para Patzi, no hay una propiedad privada efectiva, sino una propiedad comunal o colectiva con una distribución privada en calidad de posesión. Sin embargo, en vez de rescatar las prácticas y las formas económicas de los *ayllus* y de los sectores indígenas, Patzi rescata un modelo de desarrollo económico-político universal o, por lo menos para Bolivia, derivado del *ayllu*. El autor propone un tipo de modelo basado en una “empresa comunal”, en la que no hay ni

propiedad privada ni estatal, sino que los trabajadores, asociados libremente, son los propietarios de las empresas. Esto significa que los trabajadores van a ser propietarios de la ganancia o del excedente que se genera en la empresa.

Según Patzi, el Estado debería promover la empresa comunal creando fondos para que estas arranquen, promoviendo su acceso al mercado y regulando la competencia entre ellas. En ese sentido, no desdeña o advierte del peligro de una relación de las empresas comunales con el mercado, como lo expresaron indígenas y algunos teóricos de la economía campesina, sino que promueve el acceso al mercado a través de un Estado regulador de la vida humana —y que no tiende a desintegrarse o a extinguirse, como en Marx—. Además, de acuerdo con el autor, el modelo comunal es uno con potencialidades universalizadoras y fundamentalmente moderno. A diferencia de las narrativas del sector informal urbano que, como hemos visto, promueve la proletarianización del indígena migrante, que casi obligatoriamente tiene que buscarse trabajo como asalariado, la de Patzi está referida a que la proletarianización significa pobreza y que alguien tiene que contratar al trabajador para vivir de su trabajo. En su propuesta de la empresa comunal, la totalidad de lo que se trabaja es para el trabajador, y eso tiene una atracción inmediata entre los jóvenes. Es decir, al igual que en el caso de la microempresa informal de De Soto (1986), Patzi reposiciona el modelo comunal como lo verdaderamente moderno y atractivo, aunque bajo la conducción del Estado.

### 3.8.1. LA ECONOMÍA DE LA RECIPROCIDAD

En parte, el éxito de estas posturas sobre la economía comunitaria se explica a partir del trabajo de Dominique Temple (1989, 1986; Temple *et al.*, 2003), teórico francés de la reciprocidad que permitió el acercamiento de la idea de la economía comunitaria a los espacios académico locales, y por el soporte que estas ideas tuvieron entre intelectuales locales, como el filósofo Javier Medina (Spedding, 2005b). Asociando la economía de las comunidades andinas a la vertiente de la reciprocidad

que él promueve, Temple (1989) plantea una irreconciliable tensión entre la reciprocidad y el intercambio, dos sistemas económicos distintos, de una forma aparentemente parecida a la tensión que Yampara plantea entre la “economía” occidental y los conceptos aymaras de *jakasiña* (vivencia o vida), *achuyaña* (producción) y *chijnuqaña* (cubrir necesidades).

De acuerdo con Temple, la reciprocidad empieza cuando uno tiene interés por el otro, mientras que el intercambio se fundamenta en la conveniencia individual, o sea que el acto de intercambiar se basa en la intención de sacar ventaja del otro. Estas diferencias estructurales entre los dos sistemas, sus diferentes lógicas de operación, hacen que al encontrarse se produzcan no solo unos malentendidos recíprocos —el interés individual es entendido en términos de reciprocidad y viceversa—, sino, además, una transferencia inmediata de las riquezas materiales de un sistema al otro. Temple visualiza este *quid pro quo* entre los dos sistemas por medio del ejemplo de Moctezuma, que sigue regalando a Cortés hasta las últimas consecuencias, al punto de sacrificar su propia vida, mientras que el otro va interpretando los dones en una óptica del enriquecimiento y no de la reciprocidad. Un ejemplo moderno de este malentendido y de la transferencia de riquezas es el caso de la cooperación internacional que se propone, en una lógica de reciprocidad, como entidad donante —y sus dones son de tal magnitud que acaban por subordinar o aniquilar el prestigio de las autoridades de la comunidad misma—, encaminar proyectos que no son de reproducción de la reciprocidad, sino que estimulan la producción de riquezas mediante el intercambio y la participación en el mercado.

Para Temple, en el intercambio solo están presentes cosas materiales, mientras que en la reciprocidad encontramos amistad, *philia*, *mana*, o sea una dimensión espiritual, un valor añadido que desaparece en las transacciones libres-neutras del intercambio. En el sistema de la reciprocidad se da a quien lo necesita —es el más pobre el que recibe del más rico—, activando un sistema de igualdad: el “don” se va adonde se lo necesita y, por ende, produce “justicia” —entendiendo igualdad como justicia—. En el intercambio, la prestación depende del interés; el más fuerte impone su

precio al más débil y, por ende, el sistema tiende a la desigualdad. Sin embargo, el intercambio ha logrado producir la ciencia, la técnica, con una capacidad de manipular, operar, transformar y mejorar, y, por esto, si la reciprocidad se constituyera en el único sistema de organización, entonces se perderían esas ventajas. Pero si el intercambio acaparara toda la actividad humana, entonces se perderían los valores propios de la reciprocidad y entraríamos en una sociedad sin alma, sin afectividad.

Lo que Temple propone es el concepto de doble economía, es decir, el reconocimiento de dos tipos de territorialidades donde operan en una la reciprocidad y en la otra el intercambio. Unas territorialidades, además, con una “interfase” de sistemas, como podría ser la limitación del provecho individual a partir de la cual la inversión tiene que convertirse en una inversión para el interés del otro. Otra interfase podría ser el subsidio universal, otro mecanismo de redistribución para equilibrar las dos territorialidades. El autor afirma que, sin duda, el intercambio está tomando un rol preponderante, pero lo que va produciendo es también tiempo libre, que puede ser usado para crear nuevas relaciones de reciprocidad. La propuesta de Temple sigue fundamentada en una lógica capitalista y hasta modernista. Esta división en dos esferas o sistemas con lógicas irreconciliables forma parte integrante de las sociedades capitalistas, caracterizadas por la separación entre la esfera privada de la familia –cuyo operar se fundamenta en la reciprocidad, el desinterés, el altruismo, el afecto y la espiritualidad– y la esfera pública del trabajo –que se basa en el interés individual, el provecho y la lucha con el otro– (Carrier, 1995; Parry, 1986).

Por otra parte, Bruno Latour (1993) propone una crítica a la narrativa moderna, que nos ha hecho creer que el intercambio, con la modernidad, ha sido totalmente despojado (“purificado”) de elementos tradicionales como el afecto, los valores o el *mana*, cuando en realidad sigue empapado de esos. La conclusión de Latour es que nunca hemos sido modernos; o sea que salir de los esquemas dominantes implica criticar la narrativa de la purificación del intercambio y de la reciprocidad en vez de promover ulteriormente su separación, como lo hace Temple.



En términos parecidos, la crítica de Fernando Untoja (2001) al misticismo de la economía de la reciprocidad se sustenta en la degradación del *ayllu* a una noción folclórica de solo bondad, poder comunal y armonía, despojándolo de su potencial amenazador hacia las convicciones y las narrativas convencionales, y transformándolo en un modelo ideal para los sociólogos y los intelectuales más convencionales. Para Untoja, este tipo de posturas hacia la economía comunitaria —a la que él se refiere directamente como *ayllu*— hace perder de vista la capacidad de desarrollo y la metamorfosis del *ayllu* en la economía capitalista contemporánea. En ese sentido, el debate se queda en una versión arcaica del *ayllu* y no en las potencialidades de este modelo, en su capacidad de reproducción en la vigente economía de mercado capitalista. El autor acusa a la intelectualidad local de estar esperando a consultores internacionales, cargados de términos y de recetas, para que el investigador “subdesarrollado” le haga el trabajo sucio de buscar problemas para justificar las recetas, negando aquellas dimensiones más desafiantes de lo indígena.

En una conversación con Temple (Yampara y Temple, 2008), Yampara intenta distanciarse, basado en las formas y en las lógicas aymaras, de la propuesta de dos territorialidades de Temple y de la interfase. Para Yampara, las dos territorialidades —el intercambio y la reciprocidad— no entran en contradicción y no son necesariamente incompatibles, ni la una está destinada a destruir a la otra, como afirma Temple. Quizás revisando su postura originaria respecto a la economía comunitaria, Yampara habla de una convivencia, o tal vez de una sobreposición, entre la reciprocidad y el intercambio. Por ejemplo, en el caso de la Feria 16 de Julio de El Alto (Yampara, Mamani y Calancha, 2007), Yampara hace referencia a una coexistencia de elementos de acumulación con una dimensión espiritual y afectiva; por eso, define la feria como *qhatu*/mercado, donde *qhatu* enfatiza la dimensión de dar al otro con el corazón, como en el caso de la *yapa* y de la rebaja, mientras que mercado se refiere a la capacidad de acumulación de los actores aymaras, que Yampara valora.

Esta sobreposición no resulta aceptable para Temple, que dice que el intercambio se autoatribuye una natural superioridad

y un derecho a devastar y aniquilar la reciprocidad, reduciéndola en sus propios términos (véase el concepto de *'quid pro quo'*), además de reducir la idea de multiplicidad, descentralización –típica de la reciprocidad–, en algo centralizado y monolítico. Lo que Yampara parece proponer va exactamente en contraste con este sentido de Temple; habla de una matriz civilizatoria andina que va asimilando a su propia matriz elementos del intercambio y de la acumulación que él no percibe necesariamente como amenazadores, sino que coexisten en un marco sociocultural definido por lo andino.

Alison Spedding (2005) critica el uso instrumental e incluso la adaptación de los datos etnográficos para justificar la posición místico-espiritual de la economía de la reciprocidad. Ella descalifica las prácticas de la *minka* o del *ayni*, o del mismo trueque, definidas por el neoindigenismo como prácticas ajenas al capitalismo, y demuestra cómo, a pesar de estar contenidas por la comunidad, siguen estando basadas en lógicas de conveniencia y no de reciprocidad y de redistribución. Con esto, Spedding sugiere que todos los datos apoyan la posición teórica que considera el *ayni*, la *minka*, etcétera, como alternativas dentro de un sistema económico global, y no de la interacción –o división– entre dos sistemas económicos con racionalidades distintas. Todo esto indica que el *ayni* no es algo que se hace por amor al otro o el deseo de ayudarlo a cubrir sus necesidades, sino que es la expresión de un cálculo basado en las necesidades propias.

Fundamentalmente, Spedding avanza en dos tipos de críticas: 1) la indeterminación y la idealización de estas investigaciones sobre la economía de la reciprocidad impiden su utilización para la formulación de estrategias y de políticas que quedan en manos de economistas que aplican los criterios del Banco Mundial; y 2) la idea mística de una economía de la reciprocidad indígena, que opera en armonía con la naturaleza y fuera del capitalismo, alimenta más las expectativas de un intelectual progresista frustrado por la caída del socialismo que por la necesidad de visualizar y dar voz a un mundo indígena subordinado.

### 3.9. COMUNIDAD Y MERCANCÍAS

La noción de ‘economía comunitaria’ se fue constituyendo en la tensión entre conceptos andinos de lo económico y de lo social y las formas convencionales de la economía de mercado. Esto presupone una diferencia y a veces una contradicción entre los valores socioculturales de la comunidad andina, sus tipologías organizativas, sus modalidades de interacción con el medioambiente y las formas de operación del capitalismo, en particular respecto a sus formas de explotación y a sus estrategias para generar ganancias individuales. Además, esta lectura socioeconómica proponía una contraposición entre las prácticas agroindustriales de los emprendedores de las tierras bajas de Bolivia, fundamentadas en grandes propiedades y en la explotación sistemática y racional de los recursos naturales, y orientadas a los mercados externos, y la economía campesina de los productores de pequeña escala de las tierras altas, más bien orientados al autoconsumo y a los mercados populares de los centros urbanos. O sea que tanto las condiciones ecológicas desfavorables como las modalidades de tenencia de la tierra centradas en el minifundio parecían proteger al pequeño campesino de tierras altas de los efectos salvajes del capitalismo.

Esta lectura maniquea se ve cuestionada por estudios enfocados en la producción y en la economía de *commodities* agropecuarios destinados al mercado global en zonas de comunidades indígenas-campesinas. Principalmente, se trata de estudios que se refieren a la economía de la coca en la zona tradicional de los Yungas (Spedding, 1994, 2005a; Pellegrini, 2016) y de la quinua real en la zona del Perisalar (Laguna, 2011; Vassa, 2016; véase también Bazoberry y Salazar, 2008, en el caso del cacao), que en los últimos años han conquistado cuotas importantes del mercado global. Como hemos visto, aunque las formas de articulación entre la comunidad y el mercado global han sido señaladas en múltiples investigaciones antropológicas y etnohistóricas, los trabajos más recientes sobre la coca y la quinua proporcionan percepciones y respuestas importantes de los sectores indígenas en su relación con la modernidad, la globalización y el capitalismo.

En el caso de Spedding, sus estudios sobre la economía campesina de la coca van tomando cierta distancia tanto de las tradicionales posiciones culturalistas y su énfasis en los valores socioculturales de la comunidad indígena como de la postura más economicista del *homo economicus*, asentada en una noción de actor económico guiado por el instinto de maximizar constantemente sus utilidades. Por ejemplo, la autora no solo perfila la figura de un productor campesino de coca exitoso en su posicionamiento en la economía global, sino que además describe su capacidad de involucrarse en la dimensión más salvaje de la economía de mercado, como puede ser la industria de la cocaína, manteniendo una forma de organización comunitaria. De hecho, toma distancia de la noción economicista del productor individual que lidia con el mercado, definiendo un campesino cocalero que es miembro tanto de la comunidad como de un conjunto más amplio de instancias organizativas, más allá de lo local. Si por un lado Spedding describe un proceso de socialización de la actividad productiva respecto a la coca con referencia a una serie de prácticas comunales que coadyuvan en la economía campesina, del otro lado señala que prácticas como el *ayni* y la *minka* en vez de constituir formas de reciprocidad fundamentadas en lo afectivo se encuentran enraizadas en la conveniencia económica.

Según lo anterior, no solo el campesino cocalero logra operar con mucha más fluidez de lo esperado en los mecanismos y en las trabas del mercado, sino que la estructura organizativa comunitaria, con sus formas y sus prácticas, de acuerdo con Spedding, se constituye en una herramienta económica para una participación exitosa en el mercado —en lugar de un arcaísmo que frenaría el progreso— y hasta de desarrollo capitalista. Lo que esto produce son procesos de diversificación económica al interior de la misma comunidad y transformaciones importantes donde la emergencia socioeconómica del campesino cocalero permite erosionar la antigua estructura de poder vecinal y su control institucional (Spedding, Flores y Aguilar, 2013), reemplazándolos a menudo por formas organizativas propias de los productores yungueños.

En el caso de la quinua y su reciente incursión en el mercado global, Pablo Laguna propone un análisis complejo de una multiplicidad de actores, desde las asociaciones de productores con sus estrategias económicas histórica y culturalmente ancladas, y los técnicos agrónomos que asesoran a los productores, hasta la cooperación internacional y los proyectos del Estado, así como las diferentes instancias del comercio global de este cereal; es decir, los intermediarios y los rescatistas, los grandes productores y las organizaciones certificadoras de la quinua. En lugar de un proceso unilineal de desarrollo y de modernización, el autor plantea una diversidad de discursos y de prácticas en la intersección y la interacción de las diferentes lógicas, de los intereses y las aspiraciones, donde muy a menudo nociones de desarrollo tecnológico y económico se superponen a lógicas organizativas y sociopolíticas locales.

Para Laguna, la mercantilización de la economía campesina del Perisalar no necesariamente se traduce en una comprensión de las estructuras organizativas y socioeconómicas locales, sino más bien parece constituirse en una herramienta para multiplicar las opciones socioeconómicas de las familias locales, reafirmando un patrón históricamente anclado entre los campesinos de la zona. Desde las formas de propiedad de la tierra, que quedan definidas por las reglas de las estructuras organizativas locales –a diferencia de otros *commodities* agrícolas, como es el caso de la soya, donde la incursión de operadores extranjeros en el control de las tierras es notoria (Colque, 2013)–, hasta las redes y las articulaciones con las asociaciones de rescatistas y de intermediarios locales, como también con los transportistas, en la economía de la quinua se asiste a un proceso que limita el monopolio empresarial, promoviendo así el acceso de los pequeños productores al mercado. Además, en lugar de constituirse en una mercancía con un mero valor económico, desanclada de lo local, la quinua sigue “incrustada” en la dimensión socio-organizativa específica del Perisalar, que sigue manteniendo cierta capacidad de definición de las dinámicas socioeconómicas con relación a este producto.

A pesar de los diferentes matices relacionados con las formas de participación de la comunidad en el mercado global, estas

investigaciones resaltan elementos comunes de importancia. En primer lugar, la capacidad de los actores indígenas y campesinos de establecer procesos de afirmación económica en el corazón de la economía de mercado; muy a menudo estos procesos se acompañan de dinámicas en las que las formas de pertenencia y las estructuras organizativas locales se vuelven estratégicas en el acceso que brinda el mercado, con las trabas, las narrativas y las hegemonías que ello supone. En segundo lugar, estos estudios van revelando una serie de nociones y de estrategias económicas localmente ancladas y que creativamente se van reestructurando, redefiniendo y amplificando en sus interacciones con las fuerzas del mercado.

### 3.10. EL PROCESO DE CAMBIO Y SU PARADIGMA ECONÓMICO

Con el proceso de cambio<sup>6</sup> y los crecientes debates sobre una crisis internacional del capitalismo (Farah y Vasapollo, 2011; Arce Catacora, 2011, 2015; Santos, 2010) se empieza a poner en la mesa de debate la necesidad de pensar o de crear un paradigma económico alternativo para Bolivia. Nos parece que, al respecto, en el país se van concretando dos posiciones distintas con relación a un paradigma económico alternativo. De un lado la creación o la ideación de una forma vertical e intelectual de ese paradigma, y su promoción, organización y gestión por parte del Estado (García Linera, 2006, 2015; Wanderley, 2010; Arce Catacora, 2015), y del otro, un arquetipo económico que encuentre su expresión en las formas organizativas y en las modalidades de operación de los sectores sociales emergentes de nuestra sociedad, en sus contradicciones y es sus conflictos, como también en su capacidad de reproducirlo y expandirlo (Samanamud, 2010).

La vertiente que sale ganadora en ese debate es sin duda la primera, también en la base de un tipo de razonamiento que tiende a enfatizar la necesidad de proteger y de cultivar –por parte de las instituciones oficiales– cualquier tipo de paradigma

---

6 Entendido como el proceso político-social iniciado con la asunción en 2006 de Evo Morales a la presidencia de la entonces República de Bolivia, hoy Estado Plurinacional de Bolivia.

económico alternativo frente a las tendencias arrasadoras y fagocitadoras del capitalismo dominante (Vacaflores, 2017). Por ejemplo, Álvaro García Linera (2006; véase también Lora, 2000) propone que, para que un verdadero pluralismo económico pueda funcionar, hay que recompensar y proteger la economía comunitaria para que, de esa forma, pueda posicionarse de par a par frente a la economía de mercado, recomponiendo el equilibrio entre las diferentes racionalidades económicas. Esto se activa por medio de la transferencia del excedente desde un Estado que tiene que adoptar el rol de conductor de la implementación del desarrollo económico hasta las organizaciones comunitarias debilitadas por el individualismo y el mercado. De hecho, el reconocimiento de la economía plural en la Constitución Política del Estado no solo evidencia el reconocimiento de múltiples sistemas económicos que, al igual que la empresa privada capitalista, no solo son sujetos de apoyo por parte del Estado y forman parte integrante del proceso de desarrollo, sino que, además, posiciona al Estado como la entidad a cargo de planificar la economía y de promover y proteger una economía comunitaria, por ejemplo, cuyas estructuras y lógicas han sido desestructuradas por el neoliberalismo.

Este tipo de planteamiento, con el reconocimiento de lo plural en la Constitución Política del Estado y la necesidad de crear un nuevo paradigma económico que reemplace un neoliberalismo social y ecológicamente insostenible lleva, por un lado, a una búsqueda por parte del Estado de referentes, modelos e ideas entre las organizaciones económicas campesinas y los teóricos de la economía comunitaria, para así poder cristalizar un concepto institucionalmente manejable de lo que puede ser este paradigma alternativo (Lizondo, 2009); y, por el otro, a un intento de *lobbying* por parte de organizaciones campesinas, pequeños productores y promotores de la economía comunitaria para ser reconocidos como sujetos y receptores de financiamientos, transferencias directas y políticas públicas (Morales, 2009; Vacaflores, 2017).

Argumentando la insostenibilidad de la producción agroindustrial, Ramiro Lizondo (2009) expresa desde el Gobierno la necesidad de crear un paradigma nuevo relacionado con la

economía comunitaria que, en el mediano y el largo plazo, permita superar el régimen capitalista de producción. Desde ese entendido, Lizondo se acerca a las OECA –o al brazo económico de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)– con la finalidad de entender cómo se conforma la economía comunitaria, cómo se recuperan y se redistribuyen los excedentes, y cuál es la relación entre producción y medio ambiente. Es decir, lo que se propone desde el Gobierno es entender cuál será ese tipo de economía que en un futuro permita superar las condiciones de producción del sistema capitalista. A pesar de las buenas intenciones, lo que esto produce es una asociación, *a priori*, de la economía comunitaria con un paradigma económico alternativo, antes de entender su funcionamiento, modalidades de operación y su rol social.

Como consecuencia, una vez esclarecida la intencionalidad gubernamental, representantes de las organizaciones sociales y asesores (Morales, 2009) –como el de la CSUTCB– han ido exigiendo al Estado la inversión a nivel tecnológico y la provisión de mercados a través de políticas públicas específicas y de leyes para promover la economía comunitaria –entendida en realidad como el campesinado–. La noción de ‘economía comunitaria’ que se maneja en este tipo de negociaciones con el Estado es más pragmática y menos mística en su intento, además de coquetear con las expectativas estatales. Miguel Morales, por ejemplo, la define como una economía basada en la resistencia frente a la Colonia, a la República y al neoliberalismo, que lucha para retornar a condiciones económicas más favorables y volver a florecer; que puede contener la pequeña propiedad individual, pero su fuerza radica en sus fines comunitarios y redistributivos; que expresa una voluntad de poder desde los de abajo y no puede ser regulada por el Estado; que garantiza la reproducción de los saberes ancestrales; que prioriza el intercambio y no rechaza la posibilidad de incursionar en el mercado; que es irreconciliable con el neoliberalismo y con la agroexportación; que es altamente ecológica; y es una alternativa universal para el mundo frente a la depredación del capitalismo y de las transnacionales. El carácter reivindicativo de



estas descripciones se expresa en la crítica de Morales a la economía plural, la cual desestructuraría la propuesta mayoritaria de una “economía social comunitaria” hegemónica, como centro articulador de un nuevo modelo económico, e introduce el pluralismo económico como otro paradigma. Sin embargo, a pesar de su lectura de la economía comunitaria como sistema hegemónico, su propuesta se fundamenta en una serie de transferencias y de apoyos desde las instituciones públicas y privadas que la economía comunitaria necesita.

El debate tanto político como académico sobre los modelos económicos alternativos ha ido generalmente identificando ámbitos económicos potenciales que, por medio del Estado o la cooperación internacional, necesitan ser fortalecidos, redefinidos y sacudidos de su subordinación para sacar de ellos una verdadera propuesta anticapitalista o posneoliberal. Como hemos visto en esta sección, esos modelos alternativos no se fundamentan en investigaciones empíricas, sino en propuestas y en modelos definidos *a priori*. De esa forma, se corre el riesgo de reproducir lo que Untoja sarcásticamente define como la práctica de buscar problemas para justificar recetas.

### 3.10.1. EL MODELO ECONÓMICO, SOCIAL, COMUNITARIO Y PRODUCTIVO

La propuesta oficialista de Luis Arce Catacora (2011, 2015) consiste en un modelo económico de transición; es decir, una modalidad específica de manejo del excedente que vaya encaminando un proceso de superación del neoliberalismo y de transición hacia el socialismo. El modelo se fundamenta en dos pilares: el estratégico, que genera excedentes, y el sector generador de ingresos y empleo. Para lograr una transformación productiva en Bolivia y superar el modelo primario exportador, lo que se requiere, de acuerdo al modelo, es transferir los recursos del sector excedentario y estratégico al sector generador de ingresos y empleos por medio del Estado. El modelo, asimismo, propone un tipo de Estado que se apropia del sector estratégico —tradicionalmente en las manos del capital extranjero—, administra los recursos naturales, promueve la economía y, además, cumple el

rol de redistribuidor en función de la necesidad social y hacia los sectores tradicionalmente excluidos o subordinados en la economía neoliberal. Por eso, pone énfasis en la inclusión social, en la generación de oportunidades para la sociedad y en un mayor desarrollo y redistribución mediante la generación de empleo. A diferencia del modelo neoliberal, impulsa la demanda interna en un contexto donde el mercado local siempre ha sido subordinado a la exportación de materias primas.

En ese escenario, la noción de comunitario se refiere al hecho de que el objetivo fundamental del modelo es el bienestar común y que recoge las tradiciones y los valores de los pueblos indígenas –aunque no se entiende muy bien en qué sentido– que han sido marginados por el énfasis neoliberal en el individuo. Además, se propone incorporar nuevos valores en lo económico, particularmente la solidaridad, con componentes solidarios en las políticas y en el Estado.

La crítica que se extiende al modelo es generalmente por su uso folclórico y de adorno de la dimensión comunitaria. Carlos Vacaflares (2017), por ejemplo, señala cómo el nuevo modelo parece concebir la dimensión plural de la economía como incorporada a una lógica económica definida por la reproducción del capital, aunque en un contexto de regulación estatal y de redistribución social. De ahí que las otras racionalidades económicas quedan marginadas a un papel no claramente comprensible y su rol, supuestamente antitético al capitalismo en su búsqueda de la reproducción de la comunidad y no del capital o de la redistribución, queda limitado o no desarrollado (*ibid.*: 18).

A pesar de constituir uno de los pilares más exitosos del proceso de cambio, el modelo económico, social, comunitario y productivo en su propuesta parece entrar en contradicción con el principio y el espíritu originario del mismo proceso de cambio, en tanto proceso político de los movimientos sociales. De hecho, sus orígenes están explícitamente en las ideas de unos pocos intelectuales, “viejos socialistas” (Arce Catacora, 2011), y anteceden las movilizaciones indígenas que dieron el íncipit al proceso mencionado.

### 3.10.2. LA ECONOMÍA SOLIDARIA

La propuesta de economía solidaria nace en Francia en la década de 1970 bajo el empuje de los movimientos cooperativos, mutualistas y asociativos (Wanderley, Sostres y Farah, 2015).

De acuerdo con Fernanda Wanderley, Fernanda Sostres e Ivonne Farah (2015), en América Latina los gobiernos progresistas de la década pasada generaron importantes avances con relación a la economía social en su capacidad de “canalizar la energía” (*ibid.*; Wanderley, 2015) emergente desde la sociedad civil, facilitando la cohesión de las organizaciones, los foros y las movilizaciones en favor de otro desarrollo, colaborando en estudios técnicos y empíricos sobre el espacio de la economía solidaria y dando lugar a debates sobre las dimensiones de la economía solidaria “existente y deseable”. En otras palabras, las organizaciones, los movimientos, los sectores populares y los indígenas proveen “las energías” que después requieren ser sistematizadas u organizadas para inducir una práctica económica deseable.

Las autoras han definido lo que debe ser un emprendimiento económico social-solidario: por ejemplo, debe desarrollar actividades económicas, socioambientales y culturales que sean la principal razón de la existencia de las organizaciones; debe ser una actividad autogestionada y administrada colectivamente por los miembros o los asociados.

La noción de ‘economía solidaria’ desarrollada en Bolivia se centra, entre otros aspectos, en la construcción de la economía plural a partir de las normativas y de la identificación de los sujetos sociales legítimos de las “otras” formas económicas contempladas en la economía plural, sobre todo de la economía comunitaria. Aunque, como mencionan Wanderley, Sostres y Farah (2015), se ha intentado rescatar y conceptualizar elementos propios de la realidad boliviana, el riesgo que se vuelve a correr con la economía solidaria, con su definición *a priori* fundamentada en una tradición política progresista, pero ajena a la boliviana, es camuflar una porción significativa o unas lógicas importantes de la economía popular, comunitaria o indígena por no coincidir con la ideología o las expectativas utópicas de dicha tradición.

En Bolivia, los precursores de la economía solidaria y el comercio justo son los emprendimientos autogestionados que se desarrollaron a lo largo de la década de 1990 –por ejemplo, las OECA–, apoyados por los financiamientos de la cooperación internacional. Sus objetivos fueron el fomento de espacios de comercialización directa, sin intermediación, la apertura de mercados y la mejora de las condiciones de venta a grandes comercializadoras. De forma parecida al modelo económico, social, comunitario y productivo, en el contexto boliviano se va asociando a estilos de vida, éticas y estéticas propios de las culturas andino-amazónicas, con otras ideas de desarrollo en armonía con la naturaleza –economía comunitaria, sistemas de producción y reproducción de la vida social fundados en los principios de los pueblos indígenas–.

### 3.10.3. *VIVIR BIEN*

Sin duda, el concepto –más que modelo– que ha suscitado mayor interés y recepción fuera de Bolivia es el ‘Vivir Bien’, también vinculado con las expresiones indígenas ‘*Suma Qamaña*’, ‘*Sumaj Kawsay*’ y ‘*Nandereko*’ –cada una con su vertiente indígena específica–; todos reconocidos en la Constitución Política del Estado de 2009 como principios morales fundacionales de una sociedad plural. En ese sentido, tanto en la Constitución boliviana como en el trabajo de algunos autores, el vivir bien adquiere las connotaciones de una filosofía de vida o de un conjunto de principios cuyo valor fundamental parece reflejar el antagonismo –con excepciones– (véase Medina, 2011) a la filosofía del “vivir mejor” (Morales, 2011), que caracterizaría especialmente el desarrollo en el marco capitalista.

Por su propuesta filosófica más que económica, no nos adentramos en un debate vasto sobre el vivir bien que ha trascendido las fronteras nacionales. Sin embargo, vale la pena mencionar algunos elementos estratégicos de esa postura filosófica, fundamentada en poner la vida en el centro de cualquier actividad, tratándose además de una vida biológica, humana y espiritual, y, por ende, caracterizada por procesos relacionales armónicos con

la naturaleza –en una especie de crianza mutua entre todos los seres–, con el reconocimiento de la Madre Tierra como sujeto de derechos y hasta como elemento regulador de ciertos principios socioeconómicos (Medina, 2014; Huanacuni, 2013). El énfasis cae a menudo en los procesos de reciprocidad entre los actores del vivir bien, en la heterogeneidad, en la variedad y en la biodiversidad –en tensión con la homogeneidad que privilegiaría el modelo de desarrollo occidental–, como también en la comunidad en tensión con la promoción del individualismo.

Producidas aproximadamente unos 20 años más tarde que el trabajo realizado por Simón Yampara sobre la economía comunitaria indígena (1992), algunas de las nuevas publicaciones sobre la filosofía del vivir bien han disipado su anterior fuerza política, y sus planteamientos aparecen más dóciles y menos amenazadores que las convencionales concepciones del desarrollo. Muchos de esos estudios no han logrado hacerse cargo de las críticas desarrolladas a lo largo de esos 20 años. Por ende, además de repetir las mismas ideas, siguen con una lectura estática de lo indígena, de su entorno y de su economía, y avanzan con propuestas cada vez más místicas que parecen adaptarse y jugar con una noción de lo indígena que tiene cierta resonancia con propuestas europeas de la comunidad y del buen salvaje, en lugar de promover un horizonte de lucha contra las desigualdades. Claramente, su énfasis en las culturas indígenas, en la biodiversidad y en las fuerzas espirituales de la naturaleza y de la comunidad le han asegurado cierta recepción en círculos *new age* de la clase alta local y extranjera, garantizándole cierto éxito.

Fernando Huanacuni (2013), por ejemplo, relaciona socialismo y capitalismo por una compartida visión antropocéntrica y por seguir considerando las demás formas de existencia como funcionales a las necesidades del ser humano. Para los pueblos originarios, la Madre Tierra es la entidad base del cosmos, proponiendo así una visión cosmocéntrica del desarrollo humano (véase también Farah y Vasapollo, 2011). Según esta vertiente, para el capitalismo el capital es lo más importante, como para el socialismo lo es el bienestar del ser humano y para los pueblos indígenas, que plantean el sistema comunitario, la vida es lo central.

Su propuesta de economía comunitaria complementaria se basa en una noción de comunidad en la que el ser humano es intrínsecamente parte de una unidad, con plantas, insectos, montañas, pero también con los ancestros, que a su vez conforman la comunidad. En esta economía, la acción económica no solo tiene la finalidad de acumular capital, sino de reproducir esta unidad complementaria, de reproducir la vida. Por eso, supuestamente, las relaciones laborales en la comunidad no son coercitivas, sino afectivas, dado que todos los miembros tienen el mismo interés compartido de que el negocio funcione. El elemento pragmático del trabajo de Huanacuni, para fomentar esta economía, es la promoción de la intervención del Estado en la redistribución de la tierra y otorgando créditos a las comunidades para ampliar su producción. Para el autor, necesitamos un cambio de paradigma; necesitamos restablecer las comunidades y que estas se vuelvan productivas según sus capacidades.

Es interesante observar cómo este tipo de postura “cosmocéntrica”, a menudo promovida por miembros del Gobierno y de las instituciones (Morales, 2011), entra en tensión con otra “filosofía” gubernamental estratégica que plantea generar excedente por medio de las empresas estatales de explotación de los recursos naturales. La otra contradicción es que, promovida desde la Constitución y el Gobierno, ha ido generando sinergias y complicidades con sectores de la clase media explícitamente antagónicos al proceso de cambio. De hecho, sus posiciones parecen más compatibles con el discurso de las organizaciones no gubernamentales dedicadas a la defensa de la naturaleza y a la mitigación del cambio climático, y por ende en tensión con el modelo de nacionalización y de explotación de los recursos naturales, que constituye la punta de lanza de las actuales políticas estatales.

En el debate sobre el vivir bien también colocamos otra vertiente de trabajos (Farah y Vasapollo, 2011; Farah y Tejerina, 2013) con un planteamiento menos místico y que, de forma parecida a la economía solidaria o a la búsqueda de un paradigma económico alternativo, posiciona el vivir bien en la confluencia de la crisis del capitalismo –crisis ambiental, alimentaria, energética– y el desarrollo de proyectos alternativos al capitalismo –por

ejemplo, la economía solidaria, la economía plural—, que se han ido sedimentando desde la década de 1970. En ese sentido, el vivir bien se inserta en procesos de crecientes críticas a los modelos establecidos de desarrollo, que varían desde una propuesta genérica de “otra economía” hasta la idea de desarrollo sostenible —rompiendo con una tradición marxista clásica que identificaba tal postura con la prolongación de la agonía del capital—.

Esa vertiente propone sacar las economías de pequeña escala de los intersticios y de la marginación —reconocer la pluralidad económica— para que puedan jugar a la par con las otras formas económicas. Además, otorga al vivir bien una potencialidad de modelo para proyectarse hacia dimensiones nacionales y globales, no solo como circunscritas a espacios meramente locales e indígenas. Del mismo modo, plantea algunos problemas con la noción del vivir bien que hay que solucionar: la noción de clase inherente a los movimientos campesinos e indígenas; su involucramiento en múltiples formas económicas, incluido el mercado y el capitalismo; o su lectura dicotómica —con excepciones— respecto a Occidente. El reto del vivir bien, para Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (2011), será conducir la economía plural —hoy por hoy dominada por el capitalismo— hacia un modo poscapitalista de producción, hacia una economía social y sustentable, y hacia el fortalecimiento de estructuras productivas solidarias.

Lo que se rescata es una ética superior del vivir bien, referida a que los seres humanos convivan bajo relaciones sociales de solidaridad fundamentadas en la prioridad de lo humano y de la naturaleza sobre lo económico, reconstituyendo una relación armónica de la vida y de la naturaleza.

### 3.11. LA ECONOMÍA POPULAR

En esta multiplicidad de posturas, en la búsqueda de nuevos paradigmas, que a menudo siguen a la creación de conceptos y de etiquetas pegajosas, lo que encontramos es que incluso en el Gobierno del actual proceso de cambio se ha ido perdiendo de vista cómo la economía de los sectores populares funcionaba en la práctica, cómo estaba evolucionando y cómo, desde un

espacio económico marginal y subordinado, estaba cobrando un papel estructurante en la vida y en la economía del país (Tassi, Medeiros, Rodríguez-Carmona y Ferrufino, 2013; Arbona, Canedo, Medeiros y Tassi, 2015; Arbona, Canedo, Medeiros y Tassi, 2016).

En estas últimas secciones del texto nos referimos con más detalle a nuestra propia propuesta de economía popular, que en realidad ha constituido un constante referente comparativo a lo largo del ensayo. Con ella, rescatamos una particular autodefinición de los sectores con los que trabajamos.

En nuestras investigaciones, la noción de ‘economía popular’ emergía de un sentido de orgullo y rescate de los sectores populares urbanos, históricamente invisibilizados en los discursos y en los cálculos económicos oficiales y que a pesar de la falta de apoyo institucional habían logrado generar una infraestructura socioeconómica propia con la que el 99% de los bolivianos se relaciona a diario. Intentamos así tomar distancia de un tipo de abordaje normativo que mira estas formas económicas en términos de lo que no son y de lo que deberían ser (véase el concepto de ‘economía informal’), de los intentos repetidos de atrincherarse en teorías, conceptos o etiquetas promovidas por las agencias de desarrollo o las academias de países desarrollados para incorporarlos a la realidad del país —que a menudo no va con ellos—, así como también de los esfuerzos paternalistas y *a priori* de ciertas instituciones por mejorar, normar y fortalecer las economías de los sectores populares e indígenas sin primero buscar entenderlas.

Con el concepto de ‘economía popular’ pretendemos mirar, tal como lo que es, la economía de la gran mayoría de Bolivia, sin tapujos y sin deberes ser, visualizando la posibilidad de crear teoría social a partir del país que somos. De hecho, mientras varios análisis socioeconómicos diseñaban nuevos horizontes transformadores para estos sectores económicos supuestamente atrasados, lo que se iba perfilando era una capacidad de los sectores populares de generar una estructura socioeconómica local con mecanismos propios para controlar el acceso a los mercados, lidiar con la competencia del gran capital y lograr



formas de articulación con la economía global que le permitieran ciertos márgenes de autonomía y autogestión.

En los trabajos sobre economía informal lo que se perfilaba respecto a los sectores populares urbanos era su escasa propensión a lo organizativo (Rossell y Rojas, 2000). Convencionalmente, en los análisis sobre economía informal y microempresa se ha ido enfatizando en los niveles de improvisación de los actores populares, en la falta de una institucionalidad madura con un cuerpo profesional bien formado (Wanderley, 2005), como también en la amenaza que podrían significar para las estructuras democráticas y sindicales oficiales (Castedo y Mansilla, 1993). Sin embargo, los estudios sobre economía popular revelan cómo, a pesar de no fundamentarse en las formas tradicionales del sindicato, estos actores populares habían forjado una institucionalidad propia basada en un entramado de múltiples organizaciones –comunidades rurales de origen, juntas de vecinos, sindicatos, fraternidades, tribunal de honor– que se encargan de funciones y de servicios socioeconómicos clave, desde la entrega de licencias de venta hasta la limpieza de las calles y de los puestos, al igual que de la regulación del acceso a los espacios comerciales. Así, veíamos cómo las asociaciones populares articuladas lograban no solo construir mercados “públicos”, sino que además se hacían cargo de construir infraestructura urbana, desde las calles, pasando por el alumbrado y los servicios de transporte.

Esto interpela el imaginario que representa a esos actores como evasores de impuestos que viven de espaldas al país, carentes de una institucionalidad madura –son improvisados–, siendo que lo que vemos es una capacidad de consolidar institucionalidades fundamentadas en códigos y lógicas propios que sustituyen las oficiales, tanto en la provisión de servicios como en las formas de reinversión y de administración de bienes públicos. Esta capacidad de definir lo público les brinda niveles significativos de autonomía en su operar económico, dado que desincentiva un natural derecho de las instituciones oficiales de intervenir en sus espacios. Si Hernando De Soto (1986) pregonaba la reducción de la intervención de las instituciones del Estado en la economía de las pequeñas empresas,

los actores de la economía popular más bien enfatizan en la necesidad de un tipo de institucionalidad que regule su economía, pero un tipo de institucionalidad propia y no fundamentada en las formas y en los horizontes del Estado o de los manuales de economía.

Al hablar de una institucionalidad socioeconómica popular no nos estamos refiriendo a aquel sindicalismo étnico cerrado (Laserna, 2005; *cf.* Schulte, 1999) y tampoco de clanes familiares o comunales que impedirían el desarrollo del país por su incompatibilidad con las lógicas del mercado y del capitalismo. Su institucionalidad no se restringe a los espacios comerciales locales; se extiende y se encadena a una serie de rutas, grupos y mercados en todo el territorio nacional, a menudo poniendo en cuestión tanto la lógica organizativa sectorial del proletariado industrial como la noción de organización comunal circunscrita a unos espacios bien delimitados.

Lo que mostramos en nuestros estudios es cómo las cadenas de aprovisionamiento de la economía popular, a lo largo del país, no solo han logrado consolidar y cristalizar un mercado nacional de gran envergadura, articulando múltiples sectores y mercados, sino que además han ido articulando y generando sinergias virtuosas entre regiones y espacios económicos que ni el Estado consideraba económicamente compatibles, como es el caso de los vínculos socioeconómicos entre el norte amazónico y el Occidente boliviano, o de la agroindustria cruceña con los pequeños talleres de El Alto. Si la economía boliviana ha sido a menudo percibida como una estructura de enclaves económicos, incapaces de generar articulaciones virtuosas entre grupos (Fernández, 1988; Larrazábal, 1988; Casanovas, 1988a, 1988b) y regiones distintas (PNUD, 2005; Wanderley, 2005), caracterizada por la falta de promoción de las cadenas internas de distribución, debido a la orientación de la economía nacional hacia la exportación de materias primas, las prácticas de la economía popular parecen perfilar articulaciones, a nivel nacional, de polos económicos distintos basados en redes y en institucionalidades populares, logrando expandir, ramificar y complejizar los ejes económicos convencionales.

La paradoja es que estas dinámicas y esta tipología institucional le permiten a la economía popular un desplazamiento ágil por el territorio nacional y una capacidad de operar en las posibilidades y en las limitaciones que el país ofrece, como también un anclaje en las múltiples y simultáneas realidades socioeconómicas de Bolivia, al punto de que las políticas económicas de alcaldías y de los ministerios —que a menudo no dimensionan a cabalidad la complejidad y la realidad del país, y particularmente el funcionamiento del mercado interno— se ven descolocadas.

A pesar de los procesos internos de diferenciación socioeconómica y de las formas de explotación laboral, lo que estas dinámicas proponen son procesos importantes de emergencia popular tanto en términos de conocimiento y *know-how* como en términos socioeconómicos, aspectos que se ven reflejados en transformaciones como la conformación de un tipo de arquitectura popular (Andreoli y D’Andrea, 2014), la expansión de formas de consumo gastronómico popular (Gajraj, 2017) o la reconfiguración de barrios residenciales en zonas comerciales (Tassi, 2016). Esto se traduce a nivel económico en procesos como la reconfiguración de las prácticas financieras de los bancos, que van moldeándose a las lógicas organizativas de los sectores populares, sus formas de operación y sus exigencias (Tassi, Medeiros, Rodríguez-Carmona y Ferrufino, 2013), como también a las dinámicas importantes de desplazamiento de los sectores empresariales tradicionales (*cf.* Spedding, Flores y Aguilar, 2013), que de un lado se encuentran rebasados por las redes populares que permiten un acceso constante y actualizado de acuerdo a cómo el mercado se transforma y del otro han ido moldeando su práctica económica en la lógica del “exportar o morir” o a partir de los patrones de consumo y a las expectativas de una clase media tradicional de dimensiones reducidas.

En las secciones anteriores hemos visto cómo la manera de lidiar con este tipo de economía se daba por medio de intervenciones externas que pudieran introducir niveles de masa crítica en las unidades productivas (Rossell y Rojas, 2000; Larrazábal, 1997) o formas de capacitación en la gestión de negocios. Otras lecturas del fenómeno (PNUD, 2005) enfatizaban en el rol de

instancias capacitadoras —como la gran empresa o la banca— tanto en fomentar el desarrollo de los pequeños e informales como en activar procesos de adaptación a las reglas de funcionamiento del mercado y de las finanzas. Sin embargo, los procesos que hemos descrito apuntan a la afirmación de la economía popular, fundamentada en formas y en modalidades populares, al igual que en una tendencia a permear y a moldear una serie de espacios —el espacio urbano, la banca y el empresariado convencional— que hubieran tenido que recanalizarla hacia el camino correcto del desarrollo.

Lo que este nuevo contexto permite es el florecimiento de prácticas económicas inéditas en las que los emprendedores populares, en lugar de guardar su plata en los bancos de Bahamas o reinvertir en condominios en las playas de Florida, apuestan por mercados nacionales que ellos mismos controlan, a diferencia de algunos empresarios convencionales cuya máxima aspiración ha sido abrir franquicias del capital transnacional (Rivera Cusicanqui, 2012) o vender empresas locales a las multinacionales. Lo que veíamos tanto en La Paz como en Santa Cruz de la Sierra era cómo el control de los espacios comerciales y el conocimiento de los mercados generaban una tendencia de la empresa extranjera a adaptarse a las prácticas, al control del espacio y a las dinámicas de una economía popular que lograba definir las normas de operación económica, por lo menos en lo local.

A diferencia de la narrativa que muestra con aprensión la invasión de América Latina por capitales chinos (Gallagher y Porzecanski, 2008, 2009; Slipak, 2014), la relación de la economía popular con la economía global y con los productores chinos en particular permite evidenciar un substrato económico global de alianzas y de articulaciones entre actores locales y empresas familiares chinas que escapa a los análisis convencionales sobre la globalización enfocados en la gran empresa (Müller y Colloredo-Mansfeld, 2018). Los actores económicos populares han optado por vincularse con pequeñas empresas manufactureras chinas —consorcios familiares— que tienen la flexibilidad de adaptar la producción a los requerimientos y a

las demandas del mercado local. Esos consorcios familiares no tienen interés en imponer estándares de producción internacionales, sino, al contrario, tienen una elevada rapidez en las operaciones comerciales —escasos requisitos formales de exportación y círculos de negocios informales—, aspectos que permiten llenar un contenedor con múltiples productos y hasta consienten la creación de marcas propias. Estas dinámicas resultan clave para que la economía popular boliviana mantenga unos márgenes de autonomía, sin que el productor extranjero imponga cantidades, tipologías de productos o modalidades de *marketing*. Pero, además, esta articulación directa y no mediada por el gran capital entre pequeños emprendedores chinos y bolivianos parece evidenciar un tipo de globalización que sorteja las redes de negocio convencionales y la dependencia de los intermediarios —es el caso particular de Miami—, reconfigurando así una serie de formas de interacción y de rutas económicas establecidas, y afectando jerarquías socioeconómicas predefinidas y narrativas de desarrollo y globalización.

La lucha constante de los emprendedores populares por mantener márgenes de autonomía, tanto de la empresa transnacional como del Estado —no hay, por ejemplo, una búsqueda de cargos en el Estado como pasaba con la clase dirigente tradicional—, permite repensar aquella narrativa que concebía a estos actores como necesariamente marginados y subordinados, y cuya tabla de salvación era proletarizarse o someterse a procesos de modernización y de desarrollo dirigidos desde afuera. Si en Bolivia históricamente la idea de participación económica y/o de participación ciudadana para los sectores indígenas y populares implicaba un proceso civilizatorio de transformación —blanqueamiento, mestizaje, modernización—, dirigido generalmente por intelectuales “iluminados”, el Estado o las clases dominantes, lo que la economía popular propone es una afirmación de ciudadanía en sus términos, que se asienta en lógicas, estrategias y formas organizativas tradicionales que se suponía desaparecerían con la avanzada inexorable de la globalización.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y NO CONSIGNADA EN EL APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Adams, Norma y Néstor Valdivia

1994 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP.

Albó, Xavier

1990 *Los Guaraní-Chiriguano: la comunidad hoy*. La Paz: CIPCA.

1986 “Bases étnicas y sociales para la participación aymara en Bolivia” En: Fernando Calderón y Jorge Dendler (comps.), *La fuerza histórica del campesinado*. La Paz: UNRISD / CERES.

Andreoli, Elisabetta y Ligia D’Andrea

2014 *La arquitectura de Freddy Mamani Silvestre*. La Paz y El Alto: Fundación Cultural Banco Central de Bolivia / Gobierno Autónomo Municipal de El Alto.

Arbona, Juan Manuel

2011 “Dinámicas históricas y espaciales en la construcción de un barrio alteño”. En: *Colombia Internacional*, número 73. 91-120.

Arbona, Juan Manuel; María Elena Canedo, Carmen Medeiros y Nico Tassi

2016 *El proceso de cambio popular: un tejido político con anclaje país*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales (CIS).

Banco Interamericano de Desarrollo (BID)

1996 *Bolivia: desarrollo diferente para un país de cambios. Salir del círculo vicioso de la riqueza empobrecedora*. Informe final de la misión piloto sobre reforma socioeconómica en Bolivia. La Paz: Banco Interamericano de Desarrollo.

Banco Mundial

2000 *New Paths to Social Development: Communities and Global Networks in Action*. Washington: Social Development Department.

1997 *Expanding the Measure of Wealth: Indicators of Environmentally Sustainable Development*. “Studies and Monographs Series”, número 17. Washington: Banco Mundial.

Carrier, James

1995 *Gift and Commodities. Exchange and Western Capitalism since 1700*. Londres: Routledge.

Castells, Manuel y Alejandro Portes

1989 “World Underneath: The Origins, Dynamics and Effects of the informal economy”. En: Manuel Castells, Lauren Benton y Alejandro Portes (coords.), *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore, Estados Unidos de América: Johns Hopkins University Press. 11-37.

Chion, Miriam

2001 “Informalización e internacionalización de Gamarra, Perú: de barrio marginal a centro metropolitano”. En: *Ambiente y desarrollo*, volumen 17, número 1. 68-77.

De Soto, Hernando

2002 *El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo*. Buenos Aires: Sudamericana.

1986 *El otro sendero: la revolución informal*. Lima: Instituto Libertad y Democracia.

Gallagher, Kevin y Roberto Porzecanski

2009 *China and the Latin America Commodities Boom: A Critical Assessment*. Working Paper Series, número 192. Amherst, Massachusetts, Estados Unidos de América: University of Massachusetts Political Economy Research Institute.

2008 “China Matters: A Report on the Economic Impacts of China on Latin America”. En: *Latin American Research Review*, volumen 43, número 1. 179-194.

García Linera, Álvaro

- 2015 “Estado y proceso revolucionario”. En: Álvaro García Linera, Gabriela Rivadeneira, Emit Sader y Ramón Torres, *Democracias en revolución y revoluciones en democracia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales (CIS). 11-45.
- 2009 *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO.
- 2005 *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural editores.

García Linera, Álvaro; Raúl Prada, Luis Tapia y Oscar Vega (comps.)

- 2010 *El Estado: campo de lucha*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Goodale Mark y Nancy Postero (comps.)

- 2013 *Neoliberalism Interrupted. Social Changes and Governance in Contemporary Latin America*. Stanford, California, Estados Unidos de América: Stanford University Press.

Hale, Charles

- 2004 “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”. En: *NACLA Report on the Americas*, número 38. 16-21.

Hart, Keith

- 2007 “Bureaucratic Form and the Informal Economy”. En: Basudeb Guha-Khasnobis, Ravi Kanbur y Elinor Ostrom (eds.), *Linking the Formal and Informal Economy: Concepts and Policies*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press. 21-35.
- 1973 “Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana”. En: *Journal of African Studies*, volumen 11, número 1. 61-89.



Latour, Bruno

1993 *We Have Never Been Modern*. Harlow, Inglaterra: Pearson Education Ltd.

Long, Norman y Bryan Roberts (eds.)

1984 *Miners Peasants and Entrepreneurs. Regional Development in the Central Highlands of Peru*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

1978 *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin, Estados Unidos de América y Londres: University of Texas Press.

Marx, Karl

1946 *El Capital*. Tomo I, *Crítica de la Economía Política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Müller, Juliane y Rudi Colloredo-Mansfeld

2018 “Introduction: Popular Economies and the Remaking of China-Latin America Relations”. En: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, volumen 23, número 1. 9-17.

Oberem, Udo

1978 “El acceso a recursos naturales en diferentes ecologías de la sierra ecuatoriana”. En: *Actas, XLII Congreso Internacional de Americanistas*, tomo 4. París: s. e. 45-71.

Parry, Jonathan

1986 “The Gift and the Indian Gift”. En: *Man*, volumen 21, número 3. Londres: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 453-473.

Polanyi, Karl; Conrad Arensberg y Harry Pearson (comps.)

1957 *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Glencoe, Estados Unidos de América: The Free Press.

Sahlins, Marshall

2000 “Cosmologies of Capitalism: the Trans-Pacific Sector of the ‘World System’”. En: Marshall Sahlins (comp.),

*Culture in Practice: Selected Essays*. Nueva York: Zone Books. 415-470.

Salazar, Cecilia; Mirko Rodríguez y Ana Evi Sulcata  
2012 *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*. La Paz: PIEB.

Salomon, Frank  
1986 *The Native Lords of Quito in the Age of the Inca: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge, Reino Unido: CUP.  
1985 “The Dynamic Potential of the Complementarity Concept”. En: Shozo Masuda, Shimada Izumi y Craig Morris (comps.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokio: University of Tokyo. 511-531.

Santos, Boaventura de Sousa  
2010 “Hablamos del socialismo del Buen Vivir”. En: *Alai*, número 452. 4-7.

Slipak, Ariel  
2014 “América Latina y China: ¿cooperación Sur-Sur o ‘Consenso de Beijing?’”. En: *Nueva Sociedad*, número 250. 102-113.

Turner, Terence  
1995 “An Indigenous People’s Struggle for Socially Equitable and Ecologically Sustainable Production”. En: *Journal of Latin American Anthropology*, volumen 1, número 1. 98-121.

Wolf, Erick  
1982 *Europe and the People Without History*. Berkeley, Estados Unidos de América y Londres: University of California Press.

Zavaleta, René  
2011 *Obra completa*. Edición de Mauricio Souza Crespo. La Paz: Plurales editores.

## Apéndice bibliográfico<sup>7</sup>

### LIBROS

Arce Catacora, Luis Alberto

2015 *El modelo económico social comunitario productivo boliviano*. La Paz: Ministerio de Economía y Finanzas Públicas.

Arze, Carlos y Bruno Rojas

1997 *Sondeos a productores confeccionistas de chamarras de cuero en las ciudades de La Paz y El Alto*. Serie “Avances de Investigación”, número 13. La Paz: CEDLA.

Assadourian, Carlos Sempat

1982 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: IEP.

Azcuy, Ernesto (ed.)

2004 *La micro y pequeña empresa en Bolivia: una historia de emprendimientos exitosos*. La Paz: CAF.

---

7 La bibliografía incluida en el apéndice se refiere a libros, capítulos de libros y artículos publicados en Bolivia, o sobre Bolivia, relacionados con la temática de economías no hegemónicas. Intentamos cubrir el periodo que va desde los trabajos etnográficos y etnohistóricos de finales de la década de 1970 a los trabajos contemporáneos sobre economía plural. Las principales temáticas abarcadas en el apéndice bibliográfico incluyen economía étnica, formaciones económicas indígenas, economía y mercados campesinos, economía informal, microempresa, economía comunitaria, economía solidaria, economía popular, economía plural, modelo económico social comunitario, vivir bien. El apéndice bibliográfico no incluye trabajos de grado, excepto la de Pablo Laguna que figura que figura en la sección “Otras publicaciones”.

Barragán Rossana y Pilar Uriona (coords.)

2014 *Mundos del trabajo en transformación: entre lo local y lo global*. La Paz: CIDES-UMSA.

Bazoberry, Oscar y Coraly Salazar

2008 *El cacao en Bolivia: una alternativa económica de base campesina indígena*. La Paz: CIPCA.

Bernabé, Adalid; Geisha Valencia, Roberto Arrázola, Freddy Martínez y Efraín Felipe

2003 *Las ferias campesinas, una estrategia socioeconómica*. La Paz: PIEB.

Betancourt, Ana Cristina

1999 *Sistematización de la experiencia de RENACC: la comercialización comunitaria en el nuevo contexto*. Santa Cruz de la Sierra: PADER / COSUDE.

Blanes, José

1991 *Enfoques sobre la maquila en Bolivia*. La Paz: CEBEM.

Brush, Stephen

1977 *Mountain, Field, and Family. The Economy and Human Ecology of an Andean Valley*. Filadelfia, Estados Unidos de América: University of Pennsylvania Press.

Buechler, Hans y Judith-María Buechler

1992 *Manufacturing Against the Odds. Small-Scale Producers in an Andean City*. Boulder, Estados Unidos de América: Westview Press.

Bueno, Eramis; Ivonne Farah y Beatriz Napoli

1994 *El mundo de la informalidad: una nueva incursión*. La Paz: IDIS.

Calderón, Fernando y Alberto Rivera

1984 *La Cancha: una gran feria campesina en la ciudad de Cochabamba*. Cochabamba: CERES.

- Carlo, Carol; José Aguilar, Larimar Ventura e Ignacio Arauz  
 2013 *Migrantes, paisanos y comerciantes. Prácticas sociales y económicas en la Zona Franca de Cobija (1998-2011)*. La Paz: PIEB.
- Carter, William y Mauricio Mamani  
 1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Editorial Juventud.
- Castedo, Eliana y H. C. F. Mansilla  
 1993 *Economía informal y desarrollo sociopolítico en Bolivia: transformaciones socioculturales, erosión de la legitimidad estatal y perspectiva de lo informal*. La Paz: CEBEM.
- Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)  
 2011 *Modelos de desarrollo, desarrollo rural y economía campesina indígena*. La Paz y Santa Cruz de la Sierra: CIPCA.
- Colque, Gonzalo  
 2013 *Expansión de la frontera agrícola. Luchas por el control y apropiación de la tierra en el oriente boliviano*. La Paz: Fundación Tierra.
- Condarco Morales, Ramiro  
 1970 *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Renovación.
- Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas, Indígenas y Originarias de Bolivia (CIOEC)  
 2009 *Las OECAs como pilar de la economía comunitaria*. La Paz: CIOEC / CIPCA / Ayuda en Acción / Cuna / Ministerio de Desarrollo Productivo.
- Dandler, Jorge  
 1985 *Apuntes generales sobre economía "informal" y su importancia en Bolivia*. La Paz: CERES.

Dandler, Jorge; Bryan Anderson, Rosario León, Colin Sage y Juan Torrico

1982 *Economías campesinas en los valles y serranías de Cochabamba: procesos de diversificación y trabajo*. Cochabamba: CERES.

Delgado, Freddy

2002 *Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible en ecosistemas de montaña. Complementariedad ecosimbiótica en el ayllu Majasaya Mujlli, departamento de Cochabamba, Bolivia*. La Paz: Plural editores.

De Morrée, Dicky

1995 *El rol de las organizaciones económicas campesinas en procesos de desarrollo y estrategias campesinas en el sur andino de Bolivia*. La Paz: Plural editores.

Devisscher, Marc

1996 *La problemática de la gestión en las organizaciones económicas campesinas: un análisis comparado en Bolivia*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Devisscher, Marc y Bishelly Elías (eds.)

2014 *Del productor al consumidor: una alternativa comercial para la economía familiar*. La Paz: AVSP.

Doria Medina, Samuel

1986 *La economía informal en Bolivia*. La Paz: EDOBOL.

Escóbar de Pabón, Silvia

1990 *Crisis, política económica y dinámica de los sectores semiempresarial y familiar: La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, 1985-1989*. La Paz: CEDLA.

Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coords.)

2011 *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.

Farah, Ivonne y Verónica Tejerina (coords.)

2013 *Vivir bien: infancia, género y economía. Entre la teoría y la práctica*. La Paz: CIDES-UMSA.

Frías, Víctor Hugo

2002 *Mistis y mokochinches. Mercados, evangélicos y política local en Calcha*. La Paz: Mama Huaco.

Gajraj, Kim

2017 *Comida callejera: un aporte a la seguridad alimentaria*. La Paz: Alternativa.

Gill, Leslie

1987 *Peasants, Entrepreneurs and Social Change. Frontier Development in Lowland Bolivia*. Boulder, Estados Unidos de América: Westview Press.

Glave, Luis Miguel

1989 *“Trajinantes”: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Grillo, Eduardo y Grimaldo Rengifo

1988 *Agricultura y cultura en los Andes*. La Paz: HISBOL.

Harris, Olivia

1987a *Economía étnica*. La Paz: HISBOL.

Harris, Olivia; Brooke Larson y Enrique Tandeter (eds.)

1987 *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. Cochabamba: CERES.

Hillenkamp, Isabelle

2014 *La economía solidaria en Bolivia: entre mercado y democracia*. La Paz: CIDES-UMSA / IRD.

2012 *La economía solidaria, ¿un camino de emancipación para las mujeres de la ciudad de El Alto?* El Alto: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.

Klein, Herbert

1995 *Haciendas y ayllus en Bolivia, siglos XVIII y XIX*. Lima: IEP.

Lagos, María L.

- 1997 *Autonomía y poder. Dinámica de clase y cultura en Cochabamba*. La Paz: Plural editores.

Larrazábal, Hernando

- 1997 *Enfoque general de un modelo de apoyo a la microempresa*. La Paz: CEDLA.  
1993 *Precarización del empleo en el periodo de ajuste estructural*. La Paz: CEDLA.

Larrazábal, Hernando y Gary Montaña

- 2002 *Micro y pequeña empresa urbana y periurbana en Bolivia*. La Paz: Ministerio de Trabajo / Ministerio de Cooperativa y Microempresa.

Larson, Brooke

- 2004 *Trials of Nation-Making. Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.  
1992 *Colonialismo y transformación agraria. Cochabamba 1550-1900*. La Paz: HISBOL.

Laserna, Roberto

- 2005 *La democracia en el ch'enko*. La Paz: Fundación Milenio.

Ledezma, Jhonny

- 2003 *Economía andina. Estrategias no monetarias de las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa (Bolivia)*. Quito y Cochabamba: UMSS / CEDEGES / Ediciones Abya Yala.

Lehmann, David (comp.)

- 1982 *Ecology and exchange in the Andes*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

León, Gabriela; Humberto Valdez y Víctor Hugo Vásquez

- 2003 *Mercado Kantuta. ¿Un mercado campesino?* La Paz: PIEB.

Llanque, Jorge y Edgar Villca

- 2011 *Qamiris aymaras: desplazamiento e inclusión de élites andinas en la ciudad de Oruro*. La Paz: PIEB.



- Loza, Gabriel  
 2013 *Bolivia. El modelo de la economía plural*. La Paz: Vínculos.
- Mansilla, H. C. F. y Carlos Toranzo  
 1991 *Economía informal y narcotráfico*. La Paz: ILDIS.
- Mantilla, Julio (coord.)  
 1984 *Migración y empleo en la ciudad de La Paz*. La Paz: Ministerio de Trabajo / OIT / UNFPA.
- Masuda, Shozo; Izumi Shimada y Craig Morris (comps.)  
 1985 *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokio, Japón: Tokyo University Press.
- Medina, Javier  
 2014 *Economías de la Madre Tierra: por una nueva comprensión de la economía*. La Paz: Programa Nacional de Biocultura.  
 2006 *Suma qamaña: por una convivencia postindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores.  
 2002 *Ñande reko: la comprensión guaraní de la vida buena*. La Paz: FAM / PADEP-GTZ.  
 2001 *Suma qamaña: la comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: Garza Azul Editores.
- Medinaceli, Ximena  
 2011 *Sariri: los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. La Paz: IFEA / Plural editores / ASDI / IEB.
- Montaño, Gary; Diego Muñoz y Rodolfo Soriano  
 2007 *Facilitando el acceso de pequeños productores a mejores mercados: una experiencia de políticas en Bolivia*. La Paz: Plural editores.
- Muñoz, Diego; Bonifacio Cruz y Maricruz Canedo  
 2004 *Organizaciones económicas campesinas y políticas públicas*. La Paz: Plural editores.
- Murra, John  
 2002 *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP.

1978 *La organización económica del Estado inca*. México: Siglo XXI Editores. [1955]

1975a *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP. [1972]

Núñez del Prado, José

2009 *Economías indígenas. Estados del arte desde Bolivia y la economía política*. La Paz: CIDES-UMSA.

Oyarzun, Lily

2003 *Camino al empoderamiento: una experiencia con un grupo de mujeres de la zona Sud de Cochabamba para la creación de microempresas*. Sucre: SNV.

Patzi, Félix

2004 *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*. La Paz: CEA.

Pellegrini, Alessandra

2016 *Beyond Indigeneity: Coca Growing and the Emergence of a New Middle Class in Bolivia*. Tucson, Estados Unidos de América: The University of Arizona Press.

Peredo, Elizabeth

1992 *Recuperas de los Andes. La identidad chola en el mercado*. La Paz: Tahipamu.

Pereira, René

2015 *Comercio popular en vía pública. Estudio en el Macrodistrato Max Paredes de La Paz*. La Paz: PIEB.

Pérez Velasco, Antonio; Roberto Casanovas, Silvia Escóbar y Hernando Larrazábal

1989 *Informalidad e ilegalidad: una falsa identidad*. La Paz: CEDLA.

Platt, Tristan; Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris

2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas. Historia antropológica de una confederación aymara*.

La Paz: Institut Français d'Études Andines / Plural editores  
 / University of Saint Andrews / University of London /  
 Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)  
 2005 *Informe temático de Desarrollo Humano en Bolivia:  
 la economía boliviana más allá del gas*. La Paz: PNUD.

Quispe, David; Florencia Tonconi y Celia Canaviri  
 2011 *Warmis alteñas en el puesto de la vida. Testimonio económico  
 y político de las mujeres del comercio minorista en la ciudad  
 de El Alto*. El Alto: Centro de Promoción de la Mujer  
 Gregoria Apaza.

Renard-Cassewitz, France; Thierry Saignes y Anne Taylor Descola  
 1986 *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*. París: Édition Recherches  
 sur les Civilisations.

Reye, Ulrich  
 1990 *Sector informal y empleo urbano en Santa Cruz*. La Paz:  
 ILDIS.

Rivas, Hugo  
 1997 *Oruro: empleo potencial, actividades dinámicas en la  
 microempresa y capacitación*. Oruro: CISEP.

Rivera, Alberto y Fernando Calderón  
 1985 *La mina urbana*. Cochabamba: CERES.

Rocabado, Gloria y María del Carmen Sánchez  
 1997 *La mujer empresaria en la pequeña y micro empresa  
 productiva: informe de cuatro ciudades*. La Paz: SAG.

Rodríguez-Carmona, Antonio  
 2009 *El proyectorado. Bolivia tras 20 años de ayuda externa*.  
 La Paz: Plural editores.

Rodríguez Ostría, Gustavo  
 2014 *Capitalismo, modernización y resistencia popular, 1825-  
 1952*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional  
 de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales (CIS).

Rodríguez Ostría, Gustavo y Humberto Solares

2011 *Maíz, chicha y modernidad. Telones y entretelones del desarrollo urbano de Cochabamba*. Santa Cruz: Editorial El País. [1990]

Rojas, Bruno y Germán Guaygua

2003 *El empleo en tiempo de crisis*. Serie “Avances de Investigación”, número 24. La Paz: CEDLA.

Rossel, Pablo y Bruno Rojas

2001 *Competitividad, acumulación y empleo: estudio de caso en el ramo de las confecciones*. La Paz: CEDLA.

2000 *Ser productor en El Alto*. Serie: “Ciudad y Desarrollo”, número 3. La Paz: CEDLA.

Salazar, Cecilia (coord.)

2012 *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas*. La Paz: PIEB.

Salmón, Josefa

2016 *Tercer sistema: ni capitalismo, ni socialismo. Una conversación con Félix Patzi*. La Paz: Plural editores.

Samanamud, Jiovanny; Marta Alvarado y Gabriela del Castillo

2003 *La configuración de las redes sociales en el microcrédito en contextos de precariedad laboral: el caso de los confeccionistas en tela de la ciudad de El Alto*. La Paz: PIEB.

Sandoval, Dunia; Fabiana Chirino y Julio César Gutiérrez

2013 *Redes económicas y sociales del transporte interprovincial en Santa Cruz: un estudio exploratorio*. La Paz: PIEB.

Schulte, Michael

1999 *Llameros y caseros. La economía regional kallawayaya*. La Paz: PIEB.

Smith, Richard y Natalia Wray

1995 *Amazonía: economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. Lima: COICA / OXFAM.

Spedding, Alison

2005a *Kawsachun coca: economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*. La Paz: PIEB.

1994 *Wachu Wachu: cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. La Paz: HISBOL.

Spedding, Alison y David Llanos

1998 *No hay ley para la cosecha: un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Cari y Chulumani*. La Paz: PIEB.

Spedding, Alison; Gumercindo Flores y Nelson Aguilar

2013 *Chulumani flor de clavel. Transformaciones urbanas y rurales, 1998-2012*. La Paz: PIEB.

Tassi, Nico

2012 *La otra cara del mercado: economías populares en la arena global*. La Paz: ISEAT.

Tassi, Nico; Carmen Medeiros, Antonio Rodríguez-Carmona y Giovanna Ferrufino

2013 *“Hacer plata sin plata”. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: PIEB.

Temple, Dominique

1989 *Estructura comunitaria y reciprocidad: del quid-pro-quo histórico al economicidio*. La Paz: HISBOL / Chitakolla.

1986 *La dialéctica del don: ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas*. La Paz: HISBOL / AUMM / R&C.

Temple, Dominique; Félix Layme, Jacqueline Michaux, Martha Gonzales y Edmundo Blanco

2003 *Las estructuras elementales de la reciprocidad: jalones para una economía cualitativa en el tercer milenio*. La Paz: Tari / Plural editores / UMSA.

Untoja, Fernando

2001 *El retorno al ayllu: una mirada aymara a la globalización*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

Vassa, Anaïs

- 2016 *Partir y cultivar. Auge de la quinua, movilidad y recomposiciones rurales en Bolivia*. La Paz: IRD / CIDES-UMSA / Plural editores.

Vilar, Roberto

- 2000 *Las organizaciones económicas campesinas y su participación en el desarrollo municipal*. Sucre: CIOEC / SNV.

Wanderley, Fernanda

- 2015 *Desafíos teóricos y políticos de la economía social y solidaria. Lectura desde América Latina*. La Paz: CIDES-UMSA.

Wanderley, Fernanda; Fernanda Sostres e Ivonne Farah

- 2015 *La economía solidaria en la economía plural: discursos, prácticas y resultados en Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA.  
2003 *Trabajo no mercantil e inserción laboral - una mirada de género desde los hogares*. La Paz: CIDES-UMSA / Plural editores.

Yampara, Simón y Dominique Temple

- 2008 *Matrices de civilización: sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto: Qamañ Pacha.

Yampara, Simón; Saúl Mamani y Norah Calancha

- 2007 *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatulferia 16 de Julio*. La Paz: PIEB.

Zabalaga, Marcelo y Teresa Morales

- 1992 *Estudio sobre sistemas de comercialización en unidades económicas informales de la manufactura*. La Paz: s. e.

Zoomers, Annelies (comp.)

- 1998 *Estrategias campesinas en el surandino de Bolivia: intervención y desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí*. La Paz: Plural editores / CID.

## CAPÍTULOS Y SECCIONES DE LIBROS

- Albó, Xavier; Tomás Greaves y Godofredo Sandoval  
 1987 “Un ejército industrial de reserva para una industria en reserva: los aymaras en La Paz”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. Cochabamba: CERES. 683-712.
- Arbona, Juan; María Elena Canedo, Carmen Medeiros y Nico Tassi  
 2015 “El sistema económico popular: consolidación y expansión de la economía popular en Bolivia”. En: Nico Tassi, Alfonso Hinojosa y Richard Canaviri (coords.), *La economía popular en Bolivia: tres miradas*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales (CIS). 25-140.
- Calvo, Luz María; Carlos Espinoza y Pablo Regalsky  
 1994 “Instituciones y tecnología campesina”. En: Pablo Regalsky (ed.), *Raqaypampa: los complejos caminos de una comunidad andina. Estrategias campesinas, mercado, revolución verde*. Cochabamba: CENDA. 80-102.
- Canaviri, Richard  
 2015 “‘La gente piensa que dormimos en colchón de plata’. Un estudio acerca de las redes sociales como forma de reproducción social y económica en las cooperativas auríferas del departamento de La Paz”. En: Nico Tassi, Alfonso Hinojosa y Richard Canaviri (coords.), *La economía popular en Bolivia: tres miradas*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales (CIS). 211-296.
- Casanovas, Roberto  
 1988a “El sector informal urbano: apuntes para un diagnóstico”. En: CEDLA y FLACSO (coords.), *El sector informal urbano en Bolivia*. La Paz: EDOBOL. 143-169.

- 1988b “El impacto de la nueva política económica en el sector informal urbano en Bolivia”. En: CEDLA y FLACSO (coords.), *El sector informal urbano en Bolivia*. La Paz: EDOBOL. 287-292.
- 1985 “Los trabajadores por cuenta propia en el mercado laboral: el caso de la ciudad de La Paz”. En: Daniel Carbonetto *et al.*, *El sector informal urbano en los países andinos*. Quito: ILDIS / CEPESIU. 207-245.
- Dandler, Jorge
- 1987 “Diversificación, procesos de trabajo y movilidad espacial en los valles y serranías de Cochabamba”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI al XX*. La Paz: CERES. 639-682.
- Dandler, Jorge y Carmen Medeiros
- 1988 “Temporary Migration from Cochabamba, Bolivia, to Argentina: Patterns and Impact in Sending Areas”. En: Patricia Pessar (comp.), *When Borders don't Divide: Labor Migration and Refugee Movements in the Americas*. Nueva York: Center for Migration Studies. 8-41.
- Doria Medina, Samuel
- 1988 “La economía informal en Bolivia: una visión macroeconómica”. En: CEDLA y FLACSO, *El sector informal urbano en Bolivia*. La Paz: EDOBOL. 175-186.
- Estermann, Josef
- 2011 “‘Vivir bien’ como utopía política: la concepción andina del ‘vivir bien’ (*suma qamaña / allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia”. En: Museo de Etnografía y Folclore (org.), *Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien*, tomo II. La Paz: MUSEF. 517-533.
- Farah, Ivonne
- 2013 “Capitalismo, economía plural y vivir bien”. En Ivonne Farah y Verónica Tejerina (coords.), *Vivir bien: infancia,*



*género y economía. Entre la teoría y la práctica.* La Paz: CIDES-UMSA. 257-284.

Fernández, Miguel

1988 “Nociones teóricas en torno al sector informal urbano y la economía informal”. En: CEDLA y FLACSO (coords.), *El sector informal urbano en Bolivia.* La Paz: EDOBOL.

Harris, Olivia

1987b “Phaxsima y Qullqi: los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos.* Cochabamba: CERES. 235-280.

1982 “Labour and Produce in Ethnic Economy, Northern Potosí, Bolivia”. En: David Lehmann (comp.), *Ecology and Exchange in the Andes.* Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press. 70-96.

Hartmann, Roswith

1971 “Mercados y ferias prehispánicas en la región andina”. En: *Boletín Academia Nacional de Historia*, volumen 54, número 118. Quito: Academia Nacional de Historia. 214-236.

Hinojosa, Alfonso y Germán Guaygua

2015 “Economías populares transnacionales. Espacios y dinámicas festivas transnacionales en el altiplano paceño”. En: Nico Tassi, Alfonso Hinojosa y Richard Canaviri (coords.), *La economía popular en Bolivia: tres miradas.* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales (CIS). 141-210.

Hosse, Teresa

1994 “El mercado regional y local: Campero, Mizque y la feria de Aiquile”. En: Pablo Regalsky (ed.), *Raqaypampa: los complejos caminos de una comunidad andina. Estrategias campesinas, mercado, revolución verde.* Cochabamba: CENDA. 106-146.

Huanacuni, Fernando

- 2013 “Economía comunitaria complementaria”. En: Ivonne Farah y Verónica Tejerina (coords.), *Vivir bien: infancia, género y economía. Entre la teoría y la práctica*. La Paz: CIDES-UMSA. 285-296.

Langer, Erick

- 1987 “La comercialización de la cebada en los ayllus y las haciendas de Tarabuco a comienzos del siglo XIX”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social - Siglos XVII al XX*. Cochabamba: CERES. 583-601.

Larrazábal, Hernando

- 1988 “Sector informal urbano: revisión a los enfoques teóricos precedentes y el estado de la discusión”. En: CEDLA y FLACSO, *El sector informal urbano en Bolivia*. La Paz: EDOBOL. 11-42.

Larson, Brooke y Rosario León

- 1987 “Dos visiones históricas de las influencias mercantiles en Tapacari”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (eds.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social - Siglos XVII al XX*. Cochabamba: CERES. 313-353.

Lizondo, Ramiro

- 2009 “El Estado y la economía comunitaria”. En: *Las OECAs como pilar de la economía comunitaria*. La Paz: CIOEC / CIPCA / Ayuda en Acción / Cuna / Ministerio de Desarrollo Productivo. 7-9.

Medina, Javier

- 2011 “Acerca del Suma Qamaña”. En: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA. 39-64.

Mejillones, Susana

- 2009 “Experiencia de las comunidades de trabajo”. En: *Las OECAs como pilar de la economía comunitaria*. La Paz:

CIOEC / CIPCA / Ayuda en Acción / Cuna / Ministerio de Desarrollo Productivo. 31-35.

Molina Rivero, Ramiro

1987 “La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoral en Oruro”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social - Siglos XVII al XX*. La Paz: CERES. 603-638.

Morales, Evo

2011 “Prólogo”. En: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA. 9-10.

Morales, Miguel

2009 “Economía comunitaria y la corporación de desarrollo económico integral de las comunidades indígenas originarias y campesinas”. En: *Las OECAs como pilar de la economía comunitaria*. La Paz: CIOEC / CIPCA / Ayuda en Acción / Cuna / Ministerio de Desarrollo Productivo. 22-30.

Murra, John

1987 “¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter E. (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social - Siglos XVII al XX*. Cochabamba: CERES. 51-61.

1985 “The Limits and Limitations of the ‘Vertical Archipelago’ in the Andes”. En: Shozo Masuda, Izumi Shimada, Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokio, Japón: Tokyo University Press. 15-20.

1975b “El tráfico de mullu en la costa del Pacífico”. En: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP. 255-268. [1971]

Platt, Tristan

- 1987 “Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los ayllus de Lípez con el mercado minero potosino (siglo XIX)”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (coords.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social - Siglos XVII al XX*. Cochabamba: CERES. 471-557.
- 1982 “The role of the Andean Ayllu in the Reproduction of the Petty Commodity Regime in Northern Potosi (Bolivia)”. En: David Lehmann (ed.), *Ecology and Exchange in the Andes*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press. 27-69.

Regalsky, Pablo

- 1994 “Una economía campesina andina”. En: Pablo Regalsky (ed.), *Raqaypampa: los complejos caminos de una comunidad andina. Estrategias campesinas, mercado, revolución verde*. Cochabamba: CENDA. 147-213.

Samanamud, Jiovanny

- 2010 “Sobre las problemáticas del pluralismo económico”. En: *Descolonización, Estado plurinacional, economía plural, socialismo comunitario*. La Paz: Vicepresidencia del Estado / FBDM. 217-236.

Sánchez, Rodrigo

- 1982 “The Andean Economic System and Capitalism”. En: David Lehmann (ed.), *Ecology and Exchange in the Andes*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press. 157-190.

Stern, Steve

- 1987 “La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos”. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social - Siglos XVII al XX*. La Paz: CERES. 281-312.

Tapia, Luis

2003 “Subsuelo político”. En: Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Luis Tapia (coords.), *Pluriverso: teoría política boliviana*. La Paz: Muela del Diablo Editores. 111-146.

Toranzo, Carlos

2007 “Burguesía chola y mestizaje”. En: Diego Ayo (coord.), *Democracia boliviana: un modelo para desarmar*. La Paz: OXFAM / FES-ILDIS. 470-484.

Wanderley, Fernanda

2010 “Pluralismo económico, mercado y Estado”. En: *Descolonización, Estado plurinacional, economía plural, socialismo comunitario*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia / fBDM. 237-268.

Yampara, Simón

1992 “‘Economía’ comunitaria andina”. En: Hans Van den Berg y Norbert Schiffrers (eds.), *La cosmovisión aymara*. La Paz: HISBOL / UCB. 143-186.

#### ARTÍCULOS EN REVISTAS

Álvarez Quispe, Julio

2012 “La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la economía social y solidaria: una mirada desde Bolivia”. En: *Otra Economía*, volumen 6, número 11. 159-170.

Arce Catacora, Luis Alberto

2011 “El nuevo modelo económico social comunitario”. En: *Revista Económica Plural*, año 1, número 1. La Paz: Ministerio de Economía y Finanzas Públicas. 3.

Bebbington, Anthony

1998 “Sustaining the Andes? Social Capital and Policies for Rural Regeneration in Bolivia”. En: *Mountain Research*

*and Development*, volumen 18, número 2 (mayo, 1998).  
173-181.

Carbonetto, Daniel y Eliana Chávez

1984 “Sector informal urbano: heterogeneidad del capital y excedente bruto del trabajo”. En: *Socialismo y participación*. Lima: Socialismo y participación. 26.

Choque, María Eugenia y Carlos Mamani

2001 “Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia”. En: *Journal of Latin American Anthropology*, volumen 6, número 1. 202-224.

Forment, Carlos

2014 “Plebeian Citizenship and the Ethico-Political Practices of the Ungoverned: Buenos Aires’s La Salada and Emergent Forms of Democratic Life”. Ponencia presentada en CUNY, Committee on Globalization and Social Change, 4 de noviembre de 2014.

García Linera, Álvaro

2006 “El capitalismo andino-amazónico”. En: *Le Monde Diplomatique*, edición chilena, enero.

Laguna, Pablo

2002 “Heterogeneidad, cultura, impacto, acción individual y colectiva: por un nuevo enfoque en el estudio de las organizaciones económicas campesinas bolivianas”. En: *T'inkazos*, volumen 12. 99-117.

Langer, Erick

2004 “Indian Trade and Ethnic Economies in the Andes 1780-1880”. En: *Estudios interdisciplinarios de Latino América y el Caribe*, volumen 15, número 1. 9-33.

Müller, Juliane

2015 “Etnografía del área comercial Eloy Salmón (La Paz, Bolivia): transformaciones territoriales, estrategias

económicas y prácticas culturales”. En: *Temas Sociales*, número 37. 13-34.

Núñez, Antonia y Carlos Gómez

2008 “Controversia y debate actual sobre el sector informal”.  
En: *Análisis económico*, número 54, volumen XXIII.  
131-155.

Soruco, Ximena

2012 “Mestizaje y ascenso social en Bolivia”. En: *T'inkazos*,  
volumen 31. 9-24.

Tassi, Nico; Juan Manuel Arbona, Giovanna Ferruffino y Antonio  
Rodríguez-Carmona

2012 “El desborde económico popular en Bolivia. Comerciantes  
aymaras en el mundo global”. En: *Nueva Sociedad*, número  
241. 93-105.

Vacaflares, Carlos

2017 “La economía plural en Bolivia”. En: *Apuntes*, número 3.  
La Paz: Friedrich Ebert Stiftung.

Van Buren, Mary

1996 “Rethinking the Vertical Archipelago: Ethnicity,  
Exchange, and History in the South Central Andes”.  
En: *American Anthropologist*, volumen 98, número 2.  
338-351.

Wachtel, Nathan

1980 “Los mitimas del valle de Cochabamba: la política de  
colonización de Wayna Capac”. En: *Historia Boliviana*,  
tomo I, número 1. Cochabamba. 21-57.

Wanderley, Fernanda

2005 “La construcción de ciudadanía económica: el desafío del  
nuevo modelo de desarrollo”. En: *Tinkazos*, número 18.  
31-50.

## OTRAS PUBLICACIONES

Kruse, Tom

s. f. “¿Acaso eres trabajador? Reestructuración productiva, procesos de trabajo y la construcción cotidiana de lo social”. Documento de trabajo. La Paz, PIEB.

Laguna, Pablo

2011 “Mallas y flujos: acción colectiva, cambio social, quinua y desarrollo regional indígena en los Andes bolivianos”. Tesis de doctorado. Wageningen, Países Bajos, Universidad de Wageningen.

Lora Fuentes, Miguel

2000 “Alvaro García Linera: ‘El capitalismo andino es un paso intermedio para imaginar el socialismo’”. Disponible en: <http://www.bolpress.net/art.php?Cod=2005003649> (fecha de consulta: 15 de octubre de 2018).

Medeiros, Carmen

1995 “Lineamientos para el ajuste étnico de la metodología de planificación participativa”. Reporte de investigación. La Paz: Dirección de Planificación, Subsecretaría de Desarrollo Rural, Secretaría Nacional de Participación Popular.

Spedding, Alison

2005b “Sobre la necesidad de fundamentar la antropología económica y las falencias de la ‘economía de la reciprocidad’”. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/111704563/SPEDDING-Alison-Sobre-la-necesidad-de-fundamentar-la-antropologia-economica-y-las-falencias-de-la-Economia-de-la-Reciprocidad-2008> (fecha de consulta: 15 de octubre 2018).



## Sobre los autores

MARCOS GARCÍA-TORNEL CALDERÓN es licenciado en Derecho por la Universidad Católica Boliviana (La Paz), máster en Filosofía y Ciencia Política por el Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) y doctorante en Ciencias Jurídicas en la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Ejerce como docente universitario y como investigador. Tiene varias publicaciones, muchas de ellas sobre derechos indígenas y pluralismo jurídico; entre estas: *Derechos humanos y pueblos indígenas, una aproximación* (2009); *Pensar este tiempo: pluralismo jurídico* (2010); *Derechos fundamentales - fundamentales: un mapa de navegación* (2010); *Democracias: Behemot y Contrapoder* (2012); *Constitución Política del Estado anotada, concordada y comentada* (2013); *Pluralismos: once tesis* (2013); y *Modernidad, ethos barroco y plurinacionalidad* (2018).

PEDRO PACHAGUAYA YUJRA es hijo de migrantes de los Yungas y del Altiplano, dedicados a la panadería en La Paz, que en la década de 1980 migraron a las minas auríferas. Estudió en colegios fiscales, rurales, nocturnos y diurnos, y en la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Al egresar obtuvo una beca de tesis de la Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y publicó el libro *La poética de las vertientes* (2008). En 2012 participó en la fundación de la Asociación Departamental de Antropólogos de La Paz. El mismo año se relacionó con los sindicatos campesinos de Zongo, con cuyos integrantes realizó una etnografía en la que profundiza acerca del problema jurídico de los indígenas y de las personas en situación de vulnerabilidad. Posteriormente,

en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) formó parte del grupo de trabajo en Derecho, Clases y Reconfiguración del Capital, y participó en intercambios nacionales e internacionales. Actualmente es maestrante del Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la UMSA.

NICO TASSI es doctor en Antropología por la Universidad de Londres e investigador asociado del Instituto de Investigaciones Sociológicas (IDIS) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y del University College London (UCL). Ha dedicado gran parte de su trabajo de investigación a los pueblos indígenas de las tierras altas de Bolivia y a los sectores populares urbanos, enfocándose en su relación con la modernidad, el Estado y el mercado. Es autor de varios libros y artículos sobre temas de religión y cultura material, política y economía popular.

MARÍA ELENA CANEDO es psicóloga e investigadora social. Lleva más de 30 años de trabajo en Bolivia y en países de América Latina, en la coordinación gerencial y ejecutiva de instituciones de desarrollo; el diseño, la evaluación y el monitoreo de programas y proyectos de gestión territorial; el desarrollo alternativo y el desarrollo municipal; y el diseño y la capacitación en metodologías. Es autora de varios libros y publicaciones sobre temas de historia del movimiento indígena en Bolivia, la problemática de género y las organizaciones económicas campesinas.

---

COLECCIÓN “MAPAS DE DEBATE”

---

VOLUMEN 0

*Sentido e ideología. Cuestiones de teoría y método*

Luis Claros

VOLUMEN 1

*Arguedas, Tamayo y Reinaga*

Pedro Brusiloff, Vladimir Torrez y Sergio Barnett

VOLUMEN 2

*Nación, descolonización y autonomía*

Jose Hevia, Marcelo Sarzuri-Lima y Esther Calderón

VOLUMEN 3

*Justicia, democracia y economía comunitarias*

Marcos García-Tornel Calderón, Pedro Pachaguay Yujra,

Nico Tassi y María Elena Canedo

---







Este libro se terminó de imprimir  
en noviembre de 2019,  
en los talleres de Editorial Abbase  
La Paz (Bolivia).



*Justicia, democracia y economía comunitarias*, volumen 3 de la colección "Mapas de debate", pone su atención en tres aspectos fundamentales que hacen a un sistema jurídico-político-económico en torno al cual se desenvuelven una sociedad, una nación o una estructura sociopolítica, en este caso la boliviana: la *justicia comunitaria*, la *democracia comunitaria* y la *economía comunitaria*.

La *justicia comunitaria* es abordada por Marcos García-Tornel desde las prácticas y los órdenes normativos que la estructuran, ya sea en contextos de ausencia de reconocimiento oficial o en el marco de su afirmación sustentada en las reformas constitucionales recientes, tanto en sus dimensiones descriptivas y normativas como en sus ámbitos teóricos. La *democracia comunitaria* es planteada por Pedro Pachaguay a partir del estudio de los sistemas de gobierno de los pueblos indígenas de la región altiplánica de Bolivia y el desarrollo de sus organizaciones políticas, forjadas en la interacción y el conflicto con las autoridades coloniales, primero, y con las correspondientes al Estado moderno, después. Finalmente, la *economía comunitaria* es desarrollada por Nico Tassi y María Elena Canedo desde un énfasis puesto en la llamada economía popular, que si bien en sus orígenes era peyorativamente considerada como marginal e irrelevante para los sistemas económicos dominantes de las últimas décadas del siglo XX, en Bolivia su capacidad para generar mecanismos propios dirigidos a lidiar con la competencia del gran capital y lograr formas de articulación con la economía globalizada le permite establecer márgenes significativos de autonomía y de autogestión.



Vicepresidencia del Estado  
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional  
**BOLIVIA**



Al servicio  
de las personas  
y las naciones

