



TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PRURINACIONAL
SECRETARIA TÉCNICA Y DESCOLONIZACIÓN

PRINCIPIOS Y VALORES

PARA CONSTRUIR UNA SOCIEDAD
JUSTA Y ARMONIOSA

SUCRE - BOLIVIA
2015

Publicación:

TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL

Editor:

SECRETARÍA TÉCNICA Y DESCOLONIZACIÓN

Derechos reservados:

Revisión Técnica

Dr. Samuel Tola Larico

Letrado Control Normativo Presidencia TCP

Trabajo realizado por:

Dr. Teodoro Blanco Mollo

Secretario Técnico

Equipo de profesionales:

Unidad de Descolonización

Unidad de Justicia Indígena Originario Campesina

Derechos Reservados por Ley

Tribunal Constitucional Plurinacional

Oficina Central Sucre

Dirección: Avenida del Maestro 300

Teléfono piloto: (591-4) 6440455

Fax: (591-4) 6912683

Diseño e Impresión:

Imprenta Conexión Creativa:

Av. German Busch 505 • Telf: 64-65261

Sucre - Bolivia

2015

CONTENIDO

PRESENTACIÓN.....	5
-------------------	---

PRINCIPIOS Y VALORES

CONCEPTUALIZACIÓN Y APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y VALORES CONSTITUCIONALES Por: Teodoro Blanco Mollo	9
--	---

EL PRINCIPIO ÉTICO MORAL DEL “SUMA QAMAÑA / SUMAJ KAWSAY / ALLIN KAWSAY”: PRAXIS Y PENSAMIENTO DEL VIVIR BIEN Por: Víctor Alanes Orellana.....	21
--	----

PRINCIPIO DEL QHAPAQ ÑAN (CAMINO O VIDA NOBLE) Por: Daniel Cáceres Copa.....	37
--	----

EL VALOR ÉTICO – MORAL DE ÑANDEREKO O VIDA ARMONIOSA Por: Manuel Plaza Escobar	49
---	----

TEKO KAVI - VIDA BUEVA Por: Claudio Esteban Fernández	63
--	----

LA COMPLEMENTARIEDAD COMO VALOR CONSTITUCIONAL Por: Carlos Wilber Rosales Pantoja	73
--	----

FINES DEL ESTADO

EL PLURALISMO COMO PARADIGMA DE COMPRESIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL Por: Héctor Luna Acevedo.....	91
---	----

LA INTERCULTURALIDAD: EL RETO A SER CONSTRUIDO DESDE EL ESTADO PLURINACIONAL Por: Fernando Tawiwara Condorichoque	113
---	-----

DESCOLONIZACIÓN
Por: Mauricio Yucra Pérez125

POLÍTICAS Y ESTRATEGIAS DE DESCOLONIZACIÓN
DE LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL EN BOLIVIA
Por: Héctor Luna Acevedo.....133

POLÍTICAS Y ESTRATEGIAS QUE HAGAN VIABLE
LA DESCOLONIZACIÓN DE LA JUSTICIA ORDINARIA
Por: Rolando Coteja Mollo.....147

DESPATRIARCALIZACIÓN Y DESCOLONIZACIÓN
COMO RETO DE LA NUEVA JUSTICIA PLURINACIONAL
Por: Mauricio Yucra Pérez157

DERECHOS FUNDAMENTALES

EL AGUA COMO RECURSO NATURAL ESTRATÉGICO,
DERECHO FUNDAMENTAL EN LA CONSTITUCIÓN
POLÍTICA DEL ESTADO y DERECHO HUMANO
Por: Víctor Alanes Orellana.....169

LA COETANEIDAD EN EL DISCURSO DE LA MODERNIDAD:
APORTES AL CONSTITUCIONALISMO DESCOLONIZADOR
Por: Víctor Alanes Orellana.....181

EL DERECHO AL AGUA COMO BASE FÍSICA,
CULTURAL Y ESPIRITUAL DE LA EXISTENCIA DE LOS PUEBLOS
Por: German Jhonny Suarez Callao191

PRESENTACIÓN

La construcción de la nueva justicia constitucional, demanda miradas diversas y multidisciplinarias inspiradas especialmente desde las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que ha sido la gestora para inscribir el Estado Plurinacional en la Constitución Política del Estado. En este horizonte, con mucho acierto, el Tribunal Constitucional Plurinacional, ha establecido una Unidad Técnica denominado hoy Secretaría Técnica y Descolonización, con el objetivo de obtener información desde la realidad misma de las comunidades y materializar en las sentencias constitucionales los principios de plurinacionalidad e interculturalidad.

En la comprensión de que al margen del aporte técnico de la realidad concreta del pueblo boliviano, es necesario desarrollar pensamientos propios que se concreten en nuevas teorías del pluralismo jurídico y que alimenten como fuentes para la argumentación plural de las sentencias constitucionales, se han elaborado *ensayos de temáticas constitucionales desde un enfoque plurinacional e interdisciplinario*, que son el inicio de una construcción comunitaria y multidisciplinaria para la materialización de un constitucionalismo transformador como fue el mandato de la voluntad del Constituyente.

Entregamos esta pequeña contribución de la Secretaría Técnica y Descolonización esperando recibir críticas y sugerencias constructivas, para su perfeccionamiento en el devenir del tiempo, cual arriero que va definiendo el sendero durante el recorrido, con un fin y propósito, como es la consolidación del Estado Plurinacional de Derecho Social Comunitario, con la esperanza puesta en alcanzar el suma qamaña, ñandereko, teko kavi, ivi maraei y el qhapaq ñan, principios rectores de la nueva sociedad que diseñó la Asamblea Constituyente.

Dr. Zenón Hugo Bacarreza Morales

PRESIDENTE

TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL



PRINCIPIOS Y VALORES

CONCEPTUALIZACIÓN Y APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y VALORES CONSTITUCIONALES

Por: Teodoro Blanco Mollo¹

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo se realiza en el en el marco de la Constitución Política de Estado (CPE) -2009- que irradia una nueva concepción de ver el país, no como Estado Nación homogéneo que no reconoce la diversidad nacional existente, por ello la CPE, funda un nuevo modelo de Estado Plurinacional, que recoge la demanda histórica de los pueblos que han sido excluidos ignorados y desapercibidos, como consecuencia de una imposición cultural, económico, político y jurídico, producto del coloniaje que en más de 500 años lograron imponer una cultura externa con principios y valores foráneos, etapa que concluye con la Asamblea Constituyente y la nueva Constitución Política del Estado, donde se funda un nuevo Estado con valores y principios plurales constitucionalizados.

A partir de lo anterior todos los bolivianos y bolivianas asumimos una responsabilidad de construir un nuevo modelo de Estado, así como señala el preámbulo de la Constitucional:

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Basados en los nuevos principios ético morales, donde predomine el vivir bien. El Tribunal Constitucional Plurinacional, asume el desafío de la construcción de nuevos paradigmas en la justicia, aplicando los principios y valores de las naciones y pueblos indígena originario campesinos insertados en la Constitución como nuevos fundamentos para consolidar los fines y funciones del Estado, de construir una sociedad justa y armoniosa entre todos los habitantes del Estado Plurinacional.

CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y VALORES

Para la comprensión amplia del significado del término principios y valores a continuación definimos y conceptualizamos estos términos de acuerdo a lo establecido por los diferentes autores y posteriormente se ingresará a la interpretación de los principios constitucionales que es el objeto del presente Ensayo:

1 Teodoro Blanco Mollo, es actual Secretario Técnico de la Secretaría Técnica y Descolonización del Tribunal Constitucional Plurinacional

Valores Supremos

José A. Ramírez Santibáñez, en su obra temas de Derecho Procesal Constitucional, señala que los Valores Supremos son los ideales que una comunidad decide constituir como sus máximos objetivos a desarrollar por el ordenamiento jurídico y expresarlos en su estructura social, económica-financiera y política, es decir son los fines a los cuales se pretende llegar. Por ello, determinan el sentido y finalidad de las demás normas y disposiciones legales que conforman el ordenamiento jurídico del Estado.

Son inherentes al Estado democrático constitucional de Derecho; no siempre están expresamente consagrados en el texto Constitución, ni requieren estarlo de manera imprescindible para su aplicación. Algunas constituciones los proclaman en la parte del preámbulo, otras lo insertan en la parte normativa de su texto, conocida como la parte axiológica, como en el caso de España para citar un ejemplo; en cambio otras simplemente no las proclaman, lo que no implica que no estén reconocidos ni que dejen de ser aplicados; pues al ser inherentes al Estado democrático constitucional de derecho, subyacen en el sistema constitucional.

Los valores supremos son considerados como normas abstractas y de textura abierta, que orientan la producción e interpretación de las demás normas, y en tal virtud fijan criterios de contenido para otras normas y por tanto prevalecen sobre los principios y sobre las reglas.

Con relación a la finalidad de los valores supremos, siguiendo en la misma línea de razonamiento, de la naturaleza de los valores supremos, el Tribunal Constitucional, en la SC 1846/2004-R, de 30 de noviembre, ha asumido el criterio doctrinal en el sentido que:

(...) los valores superiores deben ser considerados como mandatos dirigidos, primero, al legislador, para que sean tomados en cuenta en la elaboración de las leyes y, segundo, al poder ejecutivo y judicial, para sean considerados en la aplicación e interpretación de esas normas, optando siempre por aquella aplicación e interpretación que más favorable resulte a la efectiva concreción de esos valores².

LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

De manera general se puede señalar que los principios fundamentales son los presupuestos lógicos y las líneas rectoras o básicas de orden constitucional.

Mijail Mendoza Escalante³ define los principios fundamentales como:

Las normas más fundamentales y generales del sistema constitucional, tienen por objeto la determinación de los rasgos esenciales o definitorios del sistema político (núcleo de la

2 Rivera Santiváñez, Antonio J. Temas de Derecho Procesal Constitucional; Ed. Kipus, Cochabamba-Bolivia 2077, Pag. 369

3 Mendoza Escalante, Mijael. Los principios fundamentales del Derecho Constitucional Peruano. Ed. Bellido S.R.L. Lima – Perú. 2000. Pag. 156

Constitución), determinan en tal sentido, el titular del poder, la modalidad de su ejercicio, los fines a él asignado.

La Corte Constitucional de Colombia, en su Sentencia Constitucional C546 de 1992, ha definido a los Principios Fundamentales como aquellos que:

Consagran prescripciones jurídicas generales que suponen una delimitación política reconocida y, por ende, restringen el ámbito de la interpretación, por lo cual son normas de aplicación inmediata, tanto por el legislador como por el juez constitucional.

De otro lado, Alexy, considera que la diferencia entre los Valores y Principios se encuentran en que los primeros tienen un carácter axiológico y los segundos lo tienen deontológico,

Lo que en el modelo de los valores es *prima facie* lo mejor es, en el modelo de los principios *prima facie* lo debido; y lo que en el modelo de los valores es definitivamente lo mejor es, en el modelo de los principios, definitivamente lo debido.

Los principios fundamentales son una pauta de interpretación constitucional ineludible, por la simple razón de que son parte de la Constitución y están dotados de toda la fuerza normativa. Sin embargo, no siempre son suficientes por sí solos para determinar la solución necesaria en un caso concreto. No obstante el hecho de ser normas dotadas de valor normativo, siguen siendo un carácter general por lo tanto una textura abierta, lo cual en ocasiones limita la eficacia directa de los mismos. En síntesis, un principio constitucional jamás puede ser desconocido en beneficio de otra norma legal o constitucional o de otro principio no expresamente señalado en la Constitución, pero puede en ciertos casos, necesitar de otras normas constitucionales para poder fundamentar la decisión judicial.

Los valores y principios proclamados en el texto constitucional cumplen la función de asegurar la permanencia y obligatoriedad del contenido material de la Constitución. Aquí se refleja la voluntad constituyente de hacer obligatorio el respeto de principios considerados como universales e inherentes a la persona, cuya obligatoriedad va más allá de las contingencias propias del ordenamiento jurídico nacional.

Ricardo Guastini sostiene que:

...la Constitución se concibe como una totalidad coherente y conexa de valores ético-políticos, de manera tal que la identidad material de toda la Constitución descansa en el conjunto de valores supremos dirigidos y principios fundamentales que la caracterizan y la distinguen de cualquier otra norma legal...

Los valores según la doctrina son factores esenciales para otorgarle la legitimidad al texto constitucional. Constituye en la génesis del sistema de frenos y contrapesos para regular y controlar las actividades de los órganos del Estado.

Por otra parte Morales Z. Román⁴ en el libro *Mara Sarnaqawi*, señala que los principios se refieren al modo para regir y guiar la conducta personal humana, en base a la razón y la virtud que es de conformidad rigurosa en la sociedad, llegando a ser una ley natural, en los aspectos morales y éticos, que es de carácter imperativo y categórico. Estos son los siguientes: Vitalidad, territorialidad, complementariedad, reciprocidad, redistribución, contribución, relacionalidad, consenso, diversidad, inclusión, armonía, equilibrio, ciclicidad, rotatividad, control social comunitario e interdependencia.

Los valores son los códigos para el funcionamiento de las sociedades, que forman la base y fundamento de las culturas y naciones, estos en algunos casos son expresadas de manera involuntaria e informal, como: *ayni*, *chuqu*, *mink'a*, *phayna* y otros. Por su parte el profesor Jaime Orlando Santofimio en su Tratado del derecho administrativo se refiere a los principios generales del derecho en los siguientes términos:

Los principios generales del derecho constituyen base coadyuvante especial y trascendente del derecho administrativo en cuanto proporcionan los criterios de interpretación y aplicación de las normas jurídicas administrativas (...).

Sin embargo, resulta especialmente importante resaltar que no puede entenderse que tengan el mismo valor los principios constitucionales y los principios generales del derecho. Al respecto la Corte Constitucional de Colombia⁵ ha manifestado:

Por supuesto que no hay que confundir los principios constitucionales con los principios generales del derecho. Estos últimos son criterios auxiliares de la actividad jurídica, mientras que los primeros encuentran su sustento en la propia carta fundamental.

Por nuestra parte podemos señalar, que, los principios y los valores consagrados en la actual Constitución Política del Estado, reflejan el modelo de Estado Plurinacional, siendo los valores y principios de los Pueblos Indígenas, reconocidos por primera vez en la historia colonial y republicana de nuestro país, por lo que se hace necesario que ellos se constituyan base en la administración de la justicia como fuentes del derecho, debiendo priorizar ante la ausencia de una norma específica.

Los principios y valores que han regido a los pueblos indígenas por miles de años, han permitido que las sociedades pre coloniales, tenga un desarrollo armónico y equilibrado de sus comunidades y que permanecen hasta hoy a pesar del permanente interés de excluir por no corresponder a ciertos intereses de la administración de la justicia.

Principios y valores constitucionales

En la Constitución aprobada por un referéndum mayoritario en el Estado Plurinacional del año 2009, el Sistema Constitucional, es la forma como se estructura un Estado, basado en tres pilares fundamentales: la parte axiológica (es decir los valores supremos y principios fundamentales

4 Morales R. Zenteno; *Mara Sarnaq'awi* 2009-210, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo; Proyecto de Fortalecimiento Institucional de la Prefectura de Oruro; 2009, Pag. 382, Oruro Bolivia

5 Sentencia T-079 del 28 de febrero de 1995. Colombia, MP. Alejandro Martínez Caballero

en los que se basa el Estado), en estos valores supremos y principios por primera vez en la historia constitucional de nuestro país se reconoce y se incorporan principios que son parte de la cosmovisión de los pueblos andino, amazónico y chaqueño, que expresa la pluralidad del modelo de estado definido en el art. 1 de la Constitución.

Estos valores supremos están establecidos en los arts. 7, 8 y 9, que constituyen la parte axiológica, desde la perspectiva de la doctrina constitucional contemporánea, es decir expresa un sistema de valores, principios a partir de los cuales se configura y estructura el Estado boliviano.

La CPE de 2009, expresa los valores supremos que son los ideales de una comunidad, pues se convierten en sus máximos objetivos a desarrollar a través del ordenamiento jurídico, pues determinan la finalidad de las demás normas y disposiciones legales que conformaran la economía jurídica del Estado.

APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y VALORES ÉTICO MORALES

Lo axiomático y ético de los principios y valores

Un principio es un axioma que plasma una determinada valoración de justicia de una sociedad, sobre la que se construyen las instituciones del Derecho y que en un momento histórico determinado informa del contenido de las normas jurídicas de un Estado.

Axioma (del griego “axioma”, ‘lo que parece justo’) originariamente significa ‘dignidad’. Por derivación se ha llamado ‘axioma’ a “lo que es digno de ser estimado, creído o valorado”. Principios ético-morales, es decir principios éticos que guían el comportamiento de las personas (del griego “ethos”, ‘forma de ser’).

José Antonio Rivera que cita a Monroy Cabra Marco Gerardo expresa que los principios fundamentales:

...consagran prescripciones jurídicas generales que suponen una delimitación política reconocida y, por ende restringen el ámbito de interpretación por lo cual son normas de aplicación inmediata, tanto por el legislador como por el juez constitucional⁶.

Aplicación de los principios ético morales (ama suwa, ama qhilla, ama llulla)

La base moral de la dignidad humana que está en la plurinacionalidad incluye a todos los principios éticos morales de la sociedad plural, reconocidos por la CPE, y que “asume” el Estado como propios y se compromete a “promover” (Art. 8.I. CPE): “ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandareko (vida armoniosa), tekokavi (vida buena), ivimareei (tierra sin mal) y qhapaq ñan (camino o vida noble)”

6 Módulo I, Valores y Principios Constitucionales y el Desempeño del Abogado del Estado, dictado en el Diplomado de Defensa Legal del Estado “Gestión Legal de Contratos y Garantías de Ejecución de Obras y Estudios para el Estado”, Sucre junio 2012

Otros principios de carácter político en los que se sustenta el Estado y que están relacionados con el valor de la plurinacionalidad y que también tienen que ver con su dimensión moral son (art. 8.II.CPE): La “unidad”, la “inclusión”, la “dignidad”, la “armonía”, “equidad social”, “bienestar común”, “justicia social”. Valores estos que forman parte del concepto boliviano del “buen vivir” y del modelo boliviano de “Estado de Derecho del buen vivir”⁷.

Capusiri Herculiano⁸, en su obra Justicia Comunitaria señala: “La Justicia Comunitaria viene desde nuestros antepasados, transmitiéndose como en un rezo sagrado, desde el tiempo de los Inkas; (son mandos culturales), para que dentro de la comunidad no estemos cometiendo delitos, (no seamos flojos ni explotadores, no seamos rateros ni asesinos, no seamos mentirosos ni falsos acusadores, no seamos adúlteros ni violadores), para que manejemos la verdad en nuestra boca y que de esta manera vivamos en equilibrio todos los miembros de la comunidad:

Ama Suwa	prohibido ser ladrón, asesino
Ama Llulla	prohibido ser mentiroso, hable la verdad y sepa respetar
Ama Qhilla	prohibido ser flojo, sea trabajador y tenga dignidad
Ama Qhincha	prohibido ser adúltero, sea respetuoso

Según esta respuesta podemos afirmar, con toda claridad que los valores de la Justicia Comunitaria vienen desde los Inkas y son Ama Suwa, Ama Llulla, Ama Qhilla, Ama Qhincha, recordemos que nuestro entrevistado nos dice que los mandatos de la Justicia Comunitaria vienen como en un rezo sagrado, lo que implica que esos mandatos son la doctrina jurídica en la vida de la comunidad. Estos son los preceptos que se inculcan en la educación del niño en la casa y a la vez estos mismos valores son los que hacen que en la comunidad se viva equilibradamente, es decir que en términos jurídicos que no haya delincuentes”.

Principios y Valores como elementos de la Moral Andina

En su toma de poder simbólica realizada en el pueblo de Tiwanaku el presidente de Bolivia, Evo Morales Ayma, acudió al viejo proverbio moral quechua, ama suwa, ama llulla, ama qhilla, para explicar la erradicación de la corrupción en su primer mandato: “Quiero decirles que para mí ha sido muy difícil implementar el ama suwa (no robar). Lamentablemente el Estado colonial nos ha dejado una herencia, casi a todos y todas. Cambiar rápidamente esa mentalidad de robar y robar, no ha sido sencillo” Como bien indicó el primer mandatario, en quechua, ama suwa significa “no robar”, y es uno de los tres principios básicos precolombinos junto con ama llulla y ama quilla (“no mentir” y “no ser flojo”). Respecto a estos preceptos, el Consejero en Temas Políticos y Promoción Cultural de la Embajada de Bolivia en Argentina, D. Álvaro Seda-Reyda Guzmán, explica: “Estos tres principios son normas éticas. No podemos decir que son leyes,

7 Alcalá J. A., “La Constitución de la Plurinacionalidad desde las Resoluciones del Nuevo tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia: Desafíos y Resistencias

8 Capusiri H.; Justicia Comunitaria y su Compatibilización con la Justicia Ordinaria en el Marco de la Nueva Constitución Política del Estado; Edit. Kipus, 2009, Pag. 231; Cochabamba Bolivia

pero el infringirlas sí podría ser un hecho ilegal y motivo de aplicar una ley. Son enunciados éticos, básicos, elementales, de una estructura o una construcción legal o ideológica⁹.

Son principios morales fundamentales validando la idea de la existencia de una nación y una moral andina, estos preceptos morales también están presentes en Ecuador. La directora de Interculturalidad de la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana de la Presidencia de la República de Ecuador, Carmen Tene, explica que de acuerdo a la cosmovisión de los pueblos originarios del Ecuador, el “ama suwa, ama llulla, ama qhilla” es una ley milenaria (emanada por Ashila Taita y Ashila Mama, seres divinos padre y madre) y conducida bajo la guía de los sabios espirituales o sacerdotes, que cada cultura o pueblo mantiene.

El ama suwa, ama qhilla y ama llulla significa mucho para los pueblos andinos ya que quiere decir no robar, no ser ocioso y no ser mentiroso, pues el mandato espiritual que practican los pueblos es fundamental para no desequilibrar y caer enfermos por su incumplimiento. Son leyes fundamentales en los pueblos originarios.

A partir de la definición de Tene, podemos observar cómo, a pesar de la distancia, tanto en Ecuador como en Bolivia esta ley sigue vigente para los pueblos originarios, siendo su única diferencia la ortografía de las palabras, y no su significado y relevancia.

Conceptualización de los principios y valores desde la lingüística

Los principios y valores de la Constitución Política del Estado, desde un concepto más amplio y tomando en cuenta un contexto social plural es importante resaltar los trabajos con los que inició el Tribunal Constitucional Plurinacional mediante la Unidad de Descolonización, en realizar una ampliación de lo que implican los valores del “ama qhilla, ama suwa, ama llulla”, a continuación presentamos una aproximación que se realiza sobre estos principios y valores.

9 La Prensa, “Morales, preocupado por Ama Sua”, La Paz, 22 de enero de 2010, p.9

CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y VALORES DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO

Termino Constitucional	Idioma	Traducción literal	Traducción Contextual	Traducción desde la Cosmovisión
Ama qhilla	Quechua	No flojo	No seas flojo, (se traduce para la persona individual)	Desde la cosmovisión se interpreta el ama qhilla de manera incluyente a todos (no seamos flojos), para no omitir nuestros deberes, responsabilidades y obligaciones con la comunidad y consigo mismo, sin embargo, el flojear connotaría desequilibrio de la sociedad con su entorno (Ámbito de aplicación: Acción de omisión, incumplimiento de deberes, celeridad de la justicia en forma pronta).
	Aymara	No flojo	No seas flojo, (se traduce para la persona individual)	
Ama llulla	Quechua	No mentira	No seas mentiroso (se traduce para la persona individual)	Desde la cosmovisión se interpreta el ama llulla de manera incluyente a todos (no seamos mentirosos), el mentir repercute en el desprestigio de toda la familia, a la comunidad y de todo su entorno, sin embargo, si mientes corres el riesgo de ser observado por el padre sol y la madre luna que te van observando día y noche, por lo que puedes ser juzgado por este error en cualquier instante.
	Aymara	No mentira	No seas mentiroso (se traduce para la persona individual)	
Ama suwa	Quechua	No ladrón	No seas ladrón (se traduce para la persona individual)	Desde la cosmovisión se interpreta el ama suwa de manera incluyente a todos (no seamos ladrones), La omisión de este principio provoca la ruptura del equilibrio entre la comunidad humana, naturaleza y las deidades con la coexistencia de la pacha, consecuentemente, se provoca la separación de la persona con la naturaleza, logrando destruir la armonía, para reparar el daño y perjuicio se debe solicitar a la comunidad el perdón para restablecer el vivir bien.
	Aymara	No ladrón	No seas ladrón (se traduce para la persona individual)	

Fuente: Unidad de Descolonización del Tribunal Constitucional Plurinacional 2012.

RESOLUCIONES CONSTITUCIONALES Y LA OBSERVACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y VALORES

En este acápite efectuamos un análisis de la aplicación de los principios y valores ético morales en una Sentencia Constitucional Plurinacional, donde fueron aplicados los principios y valores ético morales de (ama suwa, ama qhilla, ama llulla), como preceptos referenciales de primacía en la decisión de la administración de la justicia constitucional.

Antes hacemos una reflexión especial sobre el término de “principios generales del derecho”, para entender el significado:

Cuando frente a una situación específica existe una regla, el juez la aplica a la situación que esta prevé. Cuando no existe, el juez se interesa en los principios que surgen de otras reglas existentes a fin de regular la situación jurídica a la que todo sistema jurídico debe está en la medida, a priori, de aportar una respuesta en derecho. En esta última hipótesis, no es un principio lo que se busca, es un principio general del derecho surgido de las reglas en las cuales la ratio decidendi (razón de decisión) no está concebida expresamente para la situación en cuestión pero que puede por vía de deducción y generalización aplicarse a esta....¹⁰

En la Sentencia Constitucional Plurinacional 0370/2015-S1 de 21 de abril de 2015, en una Acción de Amparo Constitucional, presentada por una servidora pública de la Caja Nacional de Salud, que solicitaba se conceda la tutela, disponiendo al nulidad de la Resolución de un Recurso Jerárquico de marzo 2014, la revocatoria del acto de ilegal inhabilitación dispuesta por el tribunal calificador y dar curso a la promoción vertical con mejora salarial del cual había sido ganadora la accionante, El Tribunal Constitucional Plurinacional, utilizó el siguiente Fundamento basado en los principios y valores ético morales:

Principios y valores aplicables al caso concreto, como elementos meta jurídicos

Sobre los principios y valores que sustenta el Estado Plurinacional, los cuales se constituyen como elementos meta jurídicos, deben tener una preminencia sobre las normas y reglas, en el presente caso concreto son aplicables los siguientes:

Valores:

Igualdad de oportunidades, transparencia, justicia social, bienestar común.

Principios ético morales: (ama llulla y ama qhilla)

Como elementos de acción: **i)** Los servidores públicos tienen la obligación de **no mentir** (ama llulla), si tienen relación o no de parentesco en la institución pública del Estado; y, **ii)** Las autoridades que administran estas instituciones públicas del Estado deben actuar con

10 Landarani El-Zein, leila, Les contrats d'Etat a L'épreuve du droit international. Bruxelles, Editions Bruylant-Editions de l'Université de Bruxelles, 2001, p. 56

celeridad y **no ser flojos** (ama qhilla), en dar respuesta a las peticiones de los servidores públicos dependientes.

En el análisis del **caso concreto** el Tribunal Constitucional Plurinacional, aplicó de la siguiente manera los fundamentos arriba señalados:

*La accionante no actuó de manera transparente en el proceso de contratación y cumplimiento de los requisitos cuando presentó la carta notariada de 18 de septiembre 2013, indicando no estar comprendida en la incompatibilidad de parentesco y de manera contradictoria en el formulario que acompañó, expresa su grado de parentesco (...) -hermana- que trabaja en la misma institución; conducta que devela su intención de evadir una prohibición constitucional y que estaba inserta en la convocatoria interna S-002/2013 de la CNS, accionar que se contrapone al principio constitucional del “**ama llulla**” (no seas mentiroso), entendido como no podemos mentir al Estado o evadir algunos requisitos arguyendo la falta de claridad de la norma, según se desarrolló en el Fundamento Jurídico III.3 de este fallo.(...)*

*De la misma forma, en los actos administrativos desarrollados por las autoridades y personal de la CNS Regional La Paz, ahora demandados, específicamente de la Unidad de Recursos Humanos, existió negligencia en relación a la demora en la emisión del informe de incompatibilidad por parentesco familiar; igualmente, el silencio de la administración para pronunciarse en el recurso de revocatoria, (...) constituyen conductas que incumplen el principio ético moral del “**ama qhilla**”, (no seamos flojos), enmarcados en los valores constitucionales de igualdad de oportunidades, transparencia, justicia social y bienestar común, así señalados en el Fundamento Jurídico III.3 de la presente Sentencia Constitucional Plurinacional¹¹.*

Bajo esta fundamentación y la aplicación al caso concreto de los principios ético morales de la sociedad plural el Tribunal Constitucional Plurinacional **denegó** la tutela (protección) solicitada por la accionante.

CONCLUSIONES

A la conclusión del presente ensayo y una vez efectuado la síntesis de los diferentes componentes, nos permite emitir unas líneas a manera de conclusiones que servirá como elementos de partida para continuar con el abordaje del presente tema a mayor profundidad y los mismos describimos a continuación:

1. Los principios y valores ético morales continúan siendo bases fundacionales para la convivencia de una sociedad y que es partir de la construcción colectiva o comunitaria de estos valores, se edifican las normas de conducta de sus integrantes y que estos priman

11 Sentencia Constitucional Plurinacional 0370/2015-S1, Sala Primera Especializada, Magistrado Relator, tata Efrén Choque Capuma, Expediente 08641-2014-18-AAC, La Paz, 2015.

por encima de las normas positivas que se aplican en determinadas circunstancias de la vida de las sociedades.

2. Los pueblos indígenas en su capacidad de encontrar un equilibrio y armonía en su convivencia, no solo con sus semejantes si no con todo el entorno de la naturaleza, han construido los principios del ama qhilla, ama llulla y ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), paradigmas de conducta que ha sido asumido en la nueva Constitución Política del Estado y por lo mismo deben ser valores y principios aplicados en todo el Estado Plurinacional, sin excepción en todas sus instancias organizativas del estado y la sociedad en su conjunto.
3. Las normas administración pública con que cuenta el estado actual, tienen una anterioridad en el tiempo a la actual Constitución Política del Estado y por lo mismo rigen otros valores que no son propios de la realidad nacional, por lo que se requiere efectuar una reingeniería legal, donde los principios ético morales se constituyan en referentes mayores de conducta que puedan permear tanto por los servidores públicos del estado y las empresas que realizan relaciones contractuales para prestar servicios o proveer bienes al Estado.
4. Se concluye que es necesario hacer todos los esfuerzos, no solamente incorporando estos principios milenarios en las normas administrativas o reglamentos específicos de las instituciones, si no requiere de una acción más amplia a nivel de todos los órganos del estado plurinacional, para que sobre la base de los principios de ama qhilla, ama llulla y ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), podamos construir una sociedad justa armoniosa y en equilibrio entre el hombre y la naturaleza, como fin y propósito de la Constitución Política del Estado.

EL PRINCIPIO ÉTICO MORAL DEL “SUMA QAMAÑA / SUMAQ KAWSAY / ALLIN KAWSAY”: PRAXIS Y PENSAMIENTO DEL VIVIR BIEN

Por: Víctor Alanes Orellana¹²

EL SUMA QAMAÑA, PARADIGMA DECOLONIAL

El *Suma Qamaña* (Vivir bien) se encuentra presente en el artículo 8 de la actual Constitución Política del Estado, como principio ético-moral de la sociedad plural boliviana, conjuntamente el *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaq ñan* (camino o vida noble). El artículo 8.I de nuestra norma suprema dice:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaq ñan (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

Para este ensayo asumimos que los valores representan las aspiraciones máximas que tiene una sociedad, es decir a lo que la sociedad quiere llegar; en tanto que principios son las líneas rectoras que se establece para tal fin. En este marco, si asumimos que el Vivir bien planteado como valor en el párrafo II de la CPE representa la aspiración máxima de nuestra sociedad, el Suma Qamaña se constituye en la línea rectora a cumplirse para este fin último.

En este orden cabe preguntarse ¿Qué es el Suma Qamaña?, ¿de dónde viene? Y ¿Cuál su sentido transformador para nuestra realidad boliviana? Son preguntas que intentamos responder por medio de este ensayo de análisis.

El “suma Qamaña” (en aymara), “sumaq kawsay / Allin Kawsay” (en quechua) proviene de la cultura de los pueblos andinos y ha estado presente en el pensamiento, la historia oral y la costumbre que han guiado la praxis de nuestros pueblos a lo largo de los años, que ha sido la esperanza de encontrar el buen vivir. Este ha sido el fundamento por el cual las culturas andinas han logrado sobrevivir al sistema de servidumbre y esclavitud que se instauró desde la colonia.

Si bien, durante todo el tiempo de colonización, incluso en la república, el pensamiento de los pueblos originarios sufrió un proceso de negación que duró hasta muy avanzada la república,

12 Es antropólogo de la Unidad de JIOC de la Secretaría Técnica y Descolonización – TCP

posterior incluso a las reformas estructurales de 1952; sin embargo, entre los años 80 – 90 ingresamos en un periodo de emergencia de la demanda de revalorización de la cosmovisión indígena. Es así que desde las *markas* y *ayllus* originarios se reivindica el origen del concepto de “Buen Vivir”, el que en las ciudades, por medio de grupos intelectuales ligados a los movimientos indígenas, tales como el *katarismo* o el movimiento universitario Julián Apaza¹³ empezaron a debatir sobre este tema.

EL SUMA QAMAÑA / SUMAQ KAWSAY / ALLIN KAWSAY (VIVIR BIEN) DESDE LA INTELECTUALIDAD BOLIVIANA

Entre los pensadores que han desarrollado este concepto está el Canciller David Choquehuanca, el cual refiere la oposición entre “*vivir bien*” y “*vivir mejor*”, análisis en el cual el consumismo es la forma de expresión del mundo moderno. Suma Qamaña significa entonces la complementariedad social que rechaza la exclusión, la discriminación y busca la armonía de la humanidad con la “Madre Tierra”; es decir la cultura de la vida, en oposición a la cultura de la muerte¹⁴. Por ejemplo el Canciller David Choquehuanca narra: “*Desde tiempos inmemoriales, acostumbramos hablar con nuestras aguas y respetarlas, con nuestro sol y nuestra luna, con los vientos, los puntos cardinales y todos los animales y plantas de nuestras tierras que nos acompañan*”¹⁵

Según el sociólogo Simón Yampara, el concepto del “vivir bien”, resulta una traducción forzada y limitada del “Suma Qamaña”, en sentido de si unos “viven bien” es que hay otros que “viven mal”. Para él, el Suma Qamaña es *vivir/con-vivir* en armonía y complementariedad integral de los diversos mundos de la comunidad eco-biótica natural. En su análisis, el Vivir bien adquiere sentido en la complementariedad que existe entre el *taypi*/centro y la periferia, entre la *jaka*/vida y *jiwa*/muerte; allí está la *qama* (ña)/vivencia con-vivencia de los diversos mundos en armonía” (Yampara citado por Gudynas, 2011). Yampara indica que esta noción se inscribe en la filosofía aymara que exige la armonía entre lo material y lo espiritual, es decir un estado de bienestar integral, una concepción holística y armónica de la vida¹⁶.

La idea de Simón Yampara es también afirmada por Xavier Albó, que dice “los Aymaras hablan de “vivir bien, ellos no dicen vivir mejor, sino que *todos vivamos bien*, porque la palabra mejor resuena a que otro vive peor y el buen vivir tiene que ser algo compartido, de todos a una”

13 Por su parte, en el caso ecuatoriano, la emergencia del “buen vivir” se vincula al empoderamiento del movimiento indígena de estos años contra del modelo económico imperante, a propósito de la celebración de los “500 años de conquista y resistencia indígena” en 1992. Entre estas tendencias se cuentan por ejemplo la ambientalista (Vladimir Serrano) o la “concepción runa de la economía” (Alberto Taxo 1992). Pero se empieza a hablar realmente de esta proposición de modelo de vida en el “proyecto político de la CONAIE” de 1997

14 Choquehuanca, David. *Vivir bien. Diplomacia por la vida*. Ministerio de Relaciones Exteriores. 2010

15 David Choquehuanca, OP. Cit. 2010

16 Simon Yamoara citado por Eduardo Gudynas y Alberto Acosta. *El buen vivir más allá del desarrollo*. DESCO. 2011. Lima Perú

(Albo, 2011). Para Xabier Albo, vivir bien significa más bien “*convivir bien*” (y no vivir mejor que los otros). No se trata solamente de bienes materiales, sino también espirituales. Según Albó, se debe primero satisfacer las necesidades locales, en convivencia con la Madre Tierra y en reciprocidad y afecto con los demás¹⁷. En su análisis, el “Vivir Bien implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas, sino en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede Vivir Bien, si se daña la naturaleza”¹⁸.

Por su parte, Fernando Huanacuni, complementa este concepto cuando sostiene que el vivir bien es la visión de vida en plenitud, en armonía y equilibrio con la naturaleza, el cual pasa también por un buen vivir espiritual de la comunidad humana que habita este territorio. Según el análisis de este autor, el vivir bien se hace referencia a toda la comunidad, no se trata del tradicional bien común reducido o limitado sólo a los humanos, abarca todo cuanto existe, preserva el equilibrio y la armonía entre todo lo que existe. Él dice:

...según cada lengua, contexto y forma de relación, los pueblos indígenas originarios denotan un profundo respeto por todo lo que existe, por todas las formas de existencia por debajo y por encima del suelo que pisamos. Algunos lo llamamos Madre Tierra, para los hermanos de la Amazonía será la Madre Selva, para algunos Pachamama o para otros como los Urus que siempre han vivido sobre las aguas será la Qutamama.

De este modo, sintetiza el Vivir bien de la siguiente forma: “*Vivir bien, es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto*”¹⁹.

De igual forma, María Eugenia Choque Quispe utiliza otro concepto: *suma jakaña*, que se centra en la satisfacción de la alimentación, asegurada por el control de la producción, para llegar a la plenitud de la vida y al desarrollo de los pueblos²⁰. Para ella, Qamaña es ‘habitar, vivir, morar, radicar’. Este concepto se relaciona con “qamawi” que es la morada, y está también emparentado con “qamasa” que es el “carácter”, el modo de ser, el valor, la audacia, la energía

17 Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los Mapuche (Chile), los Guaranís de Bolivia y Paraguay, que hablan de Nande Riko (vida armoniosa) y de Tiko Kavi (vida buena) los Achuar (Amazonía ecuatoriana) citados por Eduardo Gudynas (2011, 8), pero también en la tradición Maya (Guatemala), en el Chiapas (México), entre los Kunas (Panamá), etc. Así el pueblo Tzeltal habla de Lekil Kuxlejal, la vida buena, no como un sueño inexistente, sino como un concepto que a pesar de haberse ido degenerando, puede recuperarse

18 Xabier Albo. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En: Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? CIDES-UMSA, 2011

19 Fernando Huanacuni Mamani. Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI. 2010. Pag. 32

20 María Eugenia Choque. El Buen Vivir, elemento estructural de una nueva sociedad. En: Rebelión. Entrevista realizada en Bolivia para la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 29-03-2010. Katu Arkonada

de la persona²¹. De acuerdo con su análisis, todo este mundo de sentidos es más rico que el de “jakaña”, que es también vivir y vida, pero solo en el sentido de estar vivo, contrapuesto a estar muerto. Por eso, dice ella, la afirmación del mundo andino como la cultura de la vida, no se refieren solo a este hecho físico de vivir sino también a todo este conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida. En ese fundamento se ha construido la noción del “cuidar” y “criar” la vida, como algo que hacemos juntos, en familia²².

Por otra parte, para Juan José Bautista, el “Suma Qamaña” podría entenderse mejor como “vivamos bien”, cuya connotación involucra a toda la comunidad en una relación de respeto solidaridad y responsabilidad entre la naturaleza con la comunidad humana. De esta manera, se ha planteado la contradicción de este paradigma del pensamiento andino con las nociones de desarrollo y modernidad. Es decir, el modernismo ve el vivir bien como sinónimo de “vivir siempre más y mejor” sin considerar las relaciones éticas del respeto, responsabilidad y solidaridad con la comunidad humana en general²³.

En suma se puede entender el “Suma Qamaña” como vida plena o plenitud de vida que no involucra solamente la existencia física de la comunidad de personas, de la comunidad, del ayllu; sino que abarca también la vida las plantas, los animales, el agua, la lluvia, el viento, la tierra, las rocas, etc. En definitiva, el “Suma Qamaña”, “Sumaq Kawsay” (el vivir bien) va mucho más allá y contiene un sentido espiritual y religioso muy fuerte. En aymara, “Suma Qamaña” hace referencia a una vida en plenitud por su traducción de “suma” como plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso, y “Qamaña” por vivir, convivir, estar siendo, ser estando²⁴.

Esta noción del vivir bien hace referencia a la vida, un camino de vida, un plan de vida o sistema de vida basada sobre la complementariedad, reciprocidad, armonía, equilibrio, “relacionalidad”, proporcionalidad, dualidad, etc. Esta concepción de vida tiene sus fundamentos en la cosmovisión andina y los saberes ancestrales, de tal manera que se presenta como una oposición a la visión occidental de la vida buena que emerge de las ideologías bíblicas y aristotélicas, en las cuales el ser humano es el centro y superior a los otros seres vivos.

Por ejemplo, Pablo Dávalos dice que el vivir bien o el Buen vivir es el fundamento de una relación de armonía y equilibrio que se da entre la naturaleza y todos los seres vivos, en contradicción con la visión antropocéntrica del pensamiento cartesiano europeo, en el cual el ser humano es el amo y señor, dominador de la naturaleza. Es así que el Sumajq Kawsay

21 María Eugenia Choque sobre el concepto del Suma Qamaña, incluye al “qamiri” no es tanto ‘rico’ (en el sentido criollo, como muchos creen) sino el que vive de esa manera, acogido y acogedor. Se contrapone a wajcha, que es ‘huérfano, abandonado’. Esta última es la palabra que tanto quechuas como aymaras prefieren siempre para decir pobre, mendigo, refiriéndose más a la falta de seguridad y del calor de la convivencia en su vida que a la abundancia de sus bienes

22 María Eugenia Choque Quispe. Reflexiones y Propuestas: Tres definiciones del ‘Buen Vivir’. 2008. Op. Cit.

23 Juan José Bautista S. Hacia la Descolonización de la ciencia social latinoamericana: cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos. 2012. Op. Cit.

24 El pueblo quechua del Ecuador lo conoce como el “Allín Kawsay” que se traduce como bien vivir o buen vivir.

se define como el equilibrio entre los tres ámbitos de la existencia del hombre de los Andes: Uku Pacha (mundo de abajo), Kay Pacha (mundo material-tangible) y el *Janaq Pacha* (mundo de arriba). Dávalos, como ejemplo, cita a Mario Torrez quien explica que el Qamaña es la interrelación entre “nuestra energía espiritual/*Qamasa*, nuestra vida/*Jakaña*, nuestra muerte/*Jiwasa* y así conforma el tejido del bienestar, tejido de espíritu, vida y muerte, donde lo material está cimentado por la espiritualidad”, es decir que no hay cosa material que no esté rodeada por la espiritualidad²⁵.

Por su parte, Hugo Fernández afirma que para los indígenas no se trata de vivir mejor pero que “los indígenas prefieren hablar de vivir bien, de vivir en armonía, es decir respetando y asumiendo las diferencias junto con las complementariedades”. Según Fernández, en el pensamiento andino no existe la idea de igualdad, tal cual se entiende en el sentido occidental, considera que no hay una igualdad posible, siempre hay diversidad, por eso prefiere hablar de armonía sustentada en el principio del “ayni”²⁶.

Finalmente, Josef Estermann indica que el “Vivir bien”, en el sentido andino, no significa “vivir mejor”, ya que los criterios no se encuentran en una escala comparativa de proyectos de vida, ni están orientados en los indicadores cuantitativos de la calidad de vida que se maneja en la sociedad actual. Estermann indica con claridad que se trata de hacer “justicia”, pero en un sentido cósmico, espacio-temporal, espiritual y trascendente (respecto al ser humano) el cual se expresa por medio de los principios del equilibrio y la armonía, la complementariedad, correspondencia y reciprocidad. Este autor indica que, en contraste con la ideología liberal y neoliberal que propone un crecimiento ilimitado como condición de riqueza y prosperidad, el “vivir bien” andino plantea un crecimiento orgánico basado en la armonía y la sintonía con todos los elementos²⁷.

FUNDAMENTOS COSMOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS DEL BUEN VIVIR: SUS PRINCIPIOS RECTORES

Con demasiada frecuencia, cuando nos referimos a los saberes de los pueblos indígena originario campesinos, lo hacemos solo desde su dimensión ancestral, como si las tradiciones permanecerían intactas, celosamente preservadas a lo largo del tiempo, a pesar del cambio de las condiciones sociales y materiales en las que han vivido nuestros pueblos. Negar la contemporaneidad del “Vivir bien” es negar la realidad de una reinención y reinterpretación constante de la cultura, entendida como la manera como un pueblo organiza su entorno. Debemos afirmar con toda seguridad que los saberes, ciencia y pensamiento de los pueblos se adaptan constantemente y reinterpretan las transformaciones de la realidad en la que estos pueblos se han venido desarrollando.

25 Pablo Dávalos. Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud). Op. Cit.

26 Hugo Fernández. Suma qamaña, vivir bien, el ethos de la nueva constitución boliviana. Op.Cit.

27 Josef Estermann. “Vivir bien” como utopía política: La concepción andina del “vivir bien” (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. Op. Cit.

Cuando dirigimos la atención hacia el concepto del “Vivir bien”, en realidad, somos proclives a considerar este concepto dentro de un conjunto de teorías críticas del desarrollo basado solo en el productivismo y el consumismo. No obstante, todos los autores citados anteriormente nos plantean el sentido alternativo sustentado en la idea de la “convivialidad”, según la cual el vivir bien es el producto de personas que participan en la creación de la vida social. Ahora cuales son los principios que nos permitan entender la construcción de la vida social basada en el vivir bien.

Un primer principio es la complementariedad, según la cual todos nos complementamos por cuanto todos somos hermanos y hermanas, hijos de la Madre Tierra. La mujer se complementa con el hombre y el hombre se complementa con la mujer (el chacha-warmi) relación en la cual no existe la idea de superioridad sea del varón o la mujer. No existe la idea de la libertad total (libertinaje) por cuanto esta libertad se limita por el carácter complementario de un ser vivo frente al otro. Si, tanto el varón como la mujer se complementan, como pareja también se complementan con la comunidad y esta con la naturaleza (Madre Pachamama) y la naturaleza con ellos. Es por esta razón que para los pueblos indígenas originario campesinos la naturaleza es vista como una madre.

Un segundo principio, en el pensamiento andino es la paridad, dualidad, según la cual todo funciona en par: el sol y la luna, el macho y la hembra, la tierra y el cielo, el día y la noche, el frío y el calor, la tristeza y la felicidad, etc. donde uno no puede existir sin el otro. Este concepto de dualidad está relacionado con la complementariedad que permite a esta paridad existir vía un equilibrio complementario. Eso explica el carácter de interdependencia entre todo y los indígenas identifican también el concepto de *relacionalidad* el cual hace referencia a que todo está vivo y se relaciona. La vida es un gran “tejido cósmico”, en el cual el ser humano es un elemento.

Otro principio rector es la noción del espacio – tiempo cosmológico. En comparación con la noción occidental de un tiempo lineal, en la cosmovisión andina, el espacio y tiempo es uno y es cíclico. Esta *ciclicidad* que no se entiende solamente como una espiral interminable, sino como ciclos que se cierran con un cataclismo cósmico llamado el “Pachakutik” y que empiezan nuevamente enriquecidos en un continuo retorno. En la cosmovisión andina se dice que el futuro es el pasado y que el pasado esta delante, que los ancestros muestran los caminos. Dávalos cita como ejemplo a Cecilia Pinedo, una líder indígena aymara de Bolivia, la cual concluye que “Vivir Bien” es estar en armonía con los ciclos de la Madre tierra, el cosmos y la vida. Para ella, la armonía y la ciclicidad es real: “...*hay un momento para sembrar, otro para recoger, otro para hacer descansar la tierra y ello se ha perdido y por tanto la tierra se cansa, los astros influyen en nuestra vida, los ciclos del sol, de la luna son importantes; pero nos rige el calendario gregoriano que está desfasado de los ciclos naturales- cósmicos...*”²⁸

Finalmente, otro principio organizador del sistema de vida indígena originario campesino es la reciprocidad, entendida como la obligación del intercambio, la cual está basada en la relación de complementariedad, es decir, la ética del dar para recibir. La reciprocidad es un deber social, un valor que funciona a partir de dos sub reglas: la ayuda mutua, por un lado, y, por otro, el trabajo comunitario. El principio de reciprocidad está interrelacionado con la concepción de la economía del “Buen Vivir”, por cuanto es la economía de la redistribución comunitaria donde reina el equilibrio y la armonía, los que se traducen en la organización comunitaria del trabajo (mink’a-minga o el ayni).

El concepto de Buen Vivir, hoy en día, no es sólo una filosofía, también es una praxis. Es un modelo alternativo que se contrapone al modelo occidental neoliberal, dónde el valor fundamental es el capital, el cual es responsable de la crisis actual (ambiental, financiera, alimentaria, energética, social, etc.) que vive todo el planeta, así como la creación de abismos de desigualdad real entre pobres y ricos, discriminación, hambre, enfermedades y destrucción de la Madre Tierra. El vivir bien pretende restablecer otra concepción y modelo de vida, proponer otro modelo basado en los saberes de los pueblos aplicados a las políticas y estrategias actuales.

Este concepto irrumpe actualmente en un escenario marcado por la existencia de Estados fuertemente coloniales, racistas, discriminadores y excluyentes de toda forma de diversidad, cultural, ambiental y organizativa de los pueblos. El Vivir bien, desde su acepción político ideológica es una alternativa en oposición al *Estado-Nación* monocultural y se plantea a partir de los siguientes fundamentos: la autodeterminación territorial, la autonomía y el autogobierno, el derecho al autodesarrollo, el regreso a la participación ciudadana, la territorialidad y el territorio, el derecho a la justicia propia, a la economía con equidad social, a la redistribución y el derecho de la Pachamama. Esta relación pasa por la construcción de la interculturalidad. Este instrumento propone permitir relaciones entre las visiones indígenas (rescatando el pasado como forma de futuro) y la occidental, relaciones con el Estado y crear un espacio de interrelación de conocimientos. El último concepto fundamental del Estado plurinacional es la cultura de una vida en armonía con la naturaleza.

LOS POSTULADOS PARA ENCONTRAR EL VIVIR BIEN

De manera similar a Ecuador, en Bolivia la perspectiva del Estado Plurinacional, la noción del autodesarrollo contiene entre sus principios rectores la búsqueda del equilibrio entre lo material y lo espiritual. Desde todas las perspectivas y desde todos los análisis, podemos encontrar los siguientes postulados que hace al “Vivir bien”:

- **Vivir en complementariedad, y en equilibrio con la naturaleza.** Es decir reconocer que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros (hombres con mujeres, los niños y niñas con los abuelos y abuelas, el campo con las ciudades, el hombre con la naturaleza, el día y la noche, etc.). Vivir Bien es también llevar una vida

de equilibrio con todos los seres dentro de una comunidad, es decir, la vida y la armonía del hombre con la naturaleza, con equidad y sin exclusión.

- **Rescatar la identidad aceptando las diferencias.** Es decir, hay que reconocer que la identidad de los pueblos hace a la dignidad de los mismos. Cuando una persona pierde su identidad, pierde también su dignidad. Antes se decía que todos somos iguales ante la ley, aunque en la práctica siempre hubo muchas diferencias a la hora de acceder a la justicia. La esencia misma de la plurinacionalidad se expresa en esta comunidad donde todos somos diferentes, con nuestras propias identidades; pero con los mismos derechos, las mismas obligaciones y las mismas oportunidades.
- **Reconocer nuestra naturaleza cósmica.** Es decir, como dijo Fausto Reynaga, el pensamiento andino es cósmico. Por tanto, el hombre es parte de la tierra, estamos emparentado con la naturaleza, los mares y los ríos, las plantas y los animales. Todos somos parte del cosmos: “somos tierra que piensa”²⁹. Hoy en día, el avance de ciencia está mostrando la extrema interdependencia de que existe entre todos los elementos que existen en la naturaleza. El hombre no es la especie dominante, sino que la vida misma de la comunidad humana depende al extremo de la naturaleza.
- **Saber danzar, comer y beber.** Vivir Bien es saber danzar, no simplemente saber bailar. La danza se relaciona con algunos hechos concretos como la cosecha o la siembra. Las comunidades continúan honrando con danza y música a la Pachamama, principalmente en épocas agrícolas; sin embargo, en las ciudades las danzas originarias son consideradas como expresiones folclóricas. Tal como dice el Canciller David Choquehuanca, Vivir Bien es saber alimentarse, saber combinar las comidas adecuadas a partir de las estaciones del año (alimentos según la época). Es decir, saber comer, es también comer lo nuestro, consumir lo que producimos, comprar lo nuestro, apoyar a los nuestros.
- **Saber trabajar y trabajar en reciprocidad.** Vivir Bien es considerar el trabajo como fiesta. “*El trabajo para nosotros es felicidad*”, dice el canciller David Choquehuanca. En el Estado Plurinacional, se retoma el pensamiento ancestral de considerar el trabajo como una fiesta. Vivir Bien es retomar la reciprocidad del trabajo en las comunidades. En los pueblos indígenas esta práctica se denomina ayni, que no es más que devolver en trabajo la ayuda prestada por una familia en una actividad agrícola, como la siembra o la cosecha.
- **Vivir bien es saber comunicarse escuchando a los mayores.** Esto significa retomar el diálogo y la escucha activa como las principales herramientas para la toma de consensos. Choquehuanca dice: “...Tenemos que comunicarnos como antes nuestros padres lo hacían y resolvían los problemas...”. Vivir Bien es saber leer las arrugas de los

abuelos, su experiencia, sus concejos; ahí se encuentran las experiencias para resolver nuestros problemas actuales.

- **Vivir bien es proteger las semillas y el agua.** Es guardar las semillas para que en un futuro se evite el uso de productos transgénicos. Es recuperar la riqueza natural del país y permitir que todos se beneficien de ésta de manera equilibrada y equitativa. Es distribuir racionalmente el agua y aprovecharla de manera correcta.
- **Vivir bien es respetar a la mujer.** Porque ella representa a la Pachamama, que es la Madre Tierra (poseedora y dadora de vida) y cuidar a todos sus frutos. Por estas razones, dentro de las comunidades, la mujer es valorada y está presente en todas las actividades orientadas a la vida, la crianza, la educación y la revitalización de la cultura.
- **Ejercer la soberanía.** Vivir Bien es construir, desde las comunidades, el ejercicio de la soberanía en el país. Esto significa, según el libro “Vivir Bien, como respuesta a la crisis global”, que se llegará a una soberanía por medio del consenso comunal que defina y construya la unidad y la responsabilidad a favor del bien común, sin que nadie falte.

EL SENTIDO TRANSFORMADOR DEL “VIVIR BIEN” PARA NUESTROS TIEMPOS

¿Cuál la importancia de este paradigma para nuestros tiempos actuales? A modo de conclusión, el paradigma del Suma Qamaña / Sumaq kawsay (Vivir bien) tiene como mensajes para nuestros tiempos:

- **Es la rehumanización de la persona y la familia.** Todo el proceso de colonización ha significado para los pueblos sometidos, el vaciamiento de la identidad, de su condición de ser “humanos”. El Vivir bien aporta a la realización espiritual y subjetiva de la persona, así como el reconocimiento y valoración de las diversas identidades plurinacionales, el aprecio de la existencia y la celebración de la vida en la perspectiva de la felicidad como propósito último de las luchas sociales. Es el motor dinamizador de la historia de liberación.
- **Es el acceso y disfrute de los bienes materiales y la redistribución de la riqueza.** Frente al consumismo desenfrenado en el que nos encontramos, el Vivir bien nos enseña que no se trata sólo de producir y tener más, sino de disfrutar los productos que tenemos. Frente a la razón y el racionalismo, los principios comunitarios del Vivir bien están fundados en el desarrollo a escala humana y el desarrollo endógeno que pueda transformar las condiciones estructurales de marginalidad.
- **Construir la comunidad de diferentes.** Frente a la realidad ilusoria de que todos somos iguales ante Ley, aunque no todos tenemos las mismas oportunidades y las mismas condiciones, el vivir bien significa la construcción de la vida en comunidad, que abraza el don de compartir las decisiones y, sobre todo, la gestión de los recursos

bajo principios de complementariedad y reciprocidad. No se puede vivir bien cuando otros viven mal. En la lógica del Vivir bien, toda persona o comunidad siempre tienen algo (recursos) que ofrecer (potencialidad) para el desarrollo. Esta propuesta implica la ruptura con el desarrollo que tiene como punto de partida la identificación de los déficits (problemas) y carencias de los pueblos.

- **Recuperar la armonía con la Madre Tierra.** Esta dimensión del Vivir bien nos sitúa en el reto de poner límites a las prácticas extractivistas de esencia saqueadora y contaminante de los recursos naturales que han desarrollado generalmente las empresas transnacionales, pero también la actividad minera, la agricultura extensiva e intensiva, la pesca irracional, etc. Esta dimensión se basa en contribuciones de los pueblos sobre la naturaleza de las cosas los cuales tienen la mirada del mundo no sólo en los satisfactores de las necesidades humanas, sino de la diversidad de seres existentes.
- **Ser pueblo con identidad y con dignidad.** Frente a la globalización transculturante, esta dimensión del vivir bien apuesta por la recuperación de la identidad cultural, la cosmovisión, los principios y valores ancestrales de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, como formas contemporáneas de solución de los problemas actuales. Esto nos plantea reivindicar al “otro” oprimido por el proceso de colonización (feudal, republicano liberal y neoliberal). En esta dimensión se fundan las políticas de la *despatriarcalización* y la *descolonización* que convoca la conciencia comunitaria y a la consolidación de las identidades plurinacionales.
- **Construir una economía centrada en el hombre antes que el mercado.** Esta dimensión se relaciona con la distribución igualitaria y equitativa de la riqueza, sobre la prioridad del valor de uso sobre el valor de cambio. En Vivir bien plantea la cuestión de los límites al crecimiento en función de la preservación del entorno natural, es decir tomar en cuenta, no solamente los procesos de producción, sino también de reproducción y la *resignificación* de los territorios que constituyen una realidad central en la vida de las comunidades indígenas.
- **Pensar el mundo desde la realidad local.** Ante la crisis sistémica que pone en peligro la reproducción de la vida en el planeta, el Suma Qamaña implica también una visión del conjunto de América Latina, Abya Yala, como “una gran comunidad” (David Choquehuanca), la “Patria Grande” (Simón Bolívar), “Nuestra América” (José Martí), el “gran nacional” (ALBA), es decir integración macro regional continental basadas sobre la solidaridad, la complementariedad y la justicia; sobre la base del “Buen Vivir”.
- **Edificar la interculturalidad crítica e inclusiva.** La interculturalidad, como concepto dentro del enfoque multiculturalista, es una ilusión en sociedades desiguales. Interculturalidad, como una visión crítica, desde el enfoque plurinacional nos remite

necesariamente a la necesidad de construir una visión de conjunto a partir de la recuperación de los saberes ancestrales y su combinación con los conocimientos actuales. Esto implica la visibilización necesaria de las normas y procedimientos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos (principios y valores, derechos, formas de organización política y económica, formas de deliberación y participación) en aras de la construcción de la sociedad cimentada en la armonía y la descolonización.

EL VIVIR BIEN EN LA DOCTRINA DEL NUEVO CONSTITUCIONALISMO BOLIVIANO

¿Qué es el “Vivir bien”? el vivir bien, allin kawsay, suma qamaña o buen vivir es básicamente el paradigma de vida de los pueblos que habitan este continente. Si bien se la pronuncia desde varios idiomas, tiene un sentido común relacionado con el ideal de vida de nuestras sociedades. Varios pensadores, indígenas y no indígenas, han coincidido en afirmar que la gran importancia de este concepto. Por un lado están los que opinan que el “vivir bien” y no es lo mismo que “vivir mejor”³⁰. En cambio, otros pensadores indican que es “complementariedad social”³¹ y “armonía de la humanidad con la Madre Tierra”³²; por lo tanto, es “vivir/con-vivir en armonía”³³, donde “*todos vivamos bien*”³⁴. Es decir, es “*reconocer nuestra naturaleza cósmica*”³⁵. Finalmente, otros indican que el Vivir bien se relaciona con el “*saber comunicarse, escuchando a los mayores*”³⁶, es

Proteger las semillas y el agua”³⁷, es “respetar a la mujer y la familia”, es “saber danzar, comer y beber”. Por otro lado, están los que indican que es “identidad y con dignidad”, es “construir una economía centrada en el hombre antes que el mercado”, es “rescatar la identidad aceptando las diferencias”; es decir “saber trabajar y trabajar en reciprocidad”³⁸.

POR LA PARTE JURISDICCIONAL, EL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL, INDICA:

(...) El buen vivir conmina a repensar el modelo civilizatorio actual fundado en el modelo industrialista y depredador de la naturaleza, sin que ello signifique frenar las actividades económicas. (...) El vivir bien, es una apuesta a “recuperar la idea de la vida como eje central de la economía” que se encuentra, fundamentalmente, en la visión y práctica de las naciones y pueblos indígena originario campesinos³⁹.

30 Josef Esterman. Op. Cit.

31 Juan José Bautista. Op. Cit.

32 Fernando Huanacuni. Op. Cit.

33 Xavier Albo. Op. Cit.

34 Simón Yampara, citado en Gudynas. Op. Cit.

35 Pablo Dávalos. Op. Cit.

36 David Choquehuanca. Doc. Cit.

37 David Choquehuanca. Doc. Cit.

38 David Choquehuanca. Doc. Cit.

39 SCP 0300/2012 de 18 de junio, emergente de una acción de inconstitucionalidad abstracta

Por tanto,

(...) La armonía axiomática, implica que toda decisión emanada de la jurisdicción indígena originario campesina, en cuanto a sus fines y medios empleados, asegure la materialización de valores plurales supremos como ser la igualdad, complementariedad, solidaridad, reciprocidad, armonía, inclusión, igualdad de condiciones, bienestar común entre otros”⁴⁰. En este marco “el modelo de vida basado en el vivir bien, se estructura sobre la concepción de la comunidad humana a partir del “ser cósmico” o ajayu, que irradia a las tres comunidades: la humana, la naturaleza y la deidad (jiwa, jiwasa, jiwawi y jiwaña), visión a partir de la cual, debe organizarse una forma de vida basada en la complementariedad, equilibrio, dualidad y armonía en el espacio cósmico. (...) En el marco de lo señalado, debe establecerse que el vivir bien, tiene como propósitos esenciales la vida en comunidad basada en la complementariedad, el equilibrio, dualidad y armonía, postulados que deberán ser “los hilos conductores” de la interpretación de derechos en contextos intra e interculturales⁴¹.

De esta forma, se puede sintetizar el desarrollo de este paradigma de la siguiente manera:

El vivir bien desde la resoluciones constitucionales

TEMA	RESOLUCIÓN	CONTENIDO
El “Vivir bien” como paradigma constitucional	SCP 0300/2012 de 18 de junio	Conduce a repensar el modelo civilizatorio actual y la necesidad de recuperación de la ciencia y sabiduría de los pueblos.
		Propone recuperar la idea de la vida como eje central de la economía y el territorio.
	SCP 1422/2012 de 24 de septiembre	Se constituye como una pauta de interpretación inter e intracultural de derechos fundamentales
		Busca la armonía axiomática entre las resoluciones de la justicia indígena originaria campesina con los principios y valores supremos de la constitución.
		Establece que el control plural de constitucionalidad debe realizarse de acuerdo a la cosmovisión propia de cada nación y pueblo indígena originario campesino
	SCP 0778/2014 de 21 de abril	El paradigma del vivir bien se aplica a la tutela de derechos individuales o colectivos en contextos inter e intraculturales en relación con el pluralismo la interculturalidad y la descolonización
		El modelo de vida basado en el vivir bien se estructura sobre la concepción de la comunidad humana a partir del “ser cósmico”
		El vivir bien, tiene como propósitos esenciales la vida en comunidad basada en la complementariedad, el equilibrio, dualidad y armonía.

40 SCP 1422/2012 de 24 de septiembre

41 SCP 0778/2014 de 21 de abril, emergente de acción de amparo constitucional

En conclusión, el aporte del pensamiento de los pueblos indígenas al mundo, radica en que el mismo no está centrado en la razón objetivante del ideologismo occidental, sino en la misma vivencia de nuestros pueblos. Es decir, la racionalidad andina se sustenta en el principio de la “relacionalidad” andina, según el cual, todo sobre este mundo se encuentra interconectado en un sistema complejo de mutuas relaciones y mutua interdependencia. De acuerdo con este principio, en la cosmovisión andina, no existe la visión de lo “individual” como expresión pura de una autonomía personal individual intrínseca con respecto de las otras personas. Desde los principios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, esta individualidad misma de la persona se construye en la medida en que el mismo está conectado con los intereses de toda la comunidad. Es decir, existe correspondencia entre la individualidad personal con los intereses de toda la comunidad, cuyo ejercicio se plasma por medio del cumplimiento del “servicio a la comunidad”, el cual legitima la posesión de la propiedad misma por la familia o el ayllu, y el disfrute de los beneficios que obtiene la comunidad. Por tanto, este nuevo pensamiento, no se centra en el interés del individuo, sino en la noción de comunidad.

En el ámbito de la justicia constitucional, este principio exige repensar a partir de que sistema de pensamiento vemos la realidad y a partir de que enfoque interpretamos el derecho. La justicia, desde el pensamiento de los pueblos indígenas no está centrada solamente en sanción por la vulneración del derecho infringido o la garantía del derecho individual, sino que tiene como fin último la restitución del equilibrio y la armonía social que se ha fracturado. Dicho de otra manera, el ideal de sociedad que tienen nuestros pueblos (el origen mítico del Vivir bien), el cual está basado en los principios de complementariedad, reciprocidad, contributividad y ciclicidad, constituye el “Qhapaq Ñan” (el camino de lo justo). Por tanto, la justicia andina, tiene la misión de restituir este equilibrio y armonía, como fin último para retornar al Sumaj kawsay (el pachakuti).

En conclusión, el paradigma del Vivir bien / Sumaq Kawsay – Allin kawsay / Suma Qamaña, nos exige repensar en el sentido mismo de aplicación de la justicia. En el contexto actual en el cual nos encontramos frente a un escenario que devela la crisis de la justicia, es necesario repensar –si es que no restaurar y restituir- la propia visión de justicia de nuestros pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

Albo, Xavier

2011 Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En: Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? CIDES-UMSA. La Paz.

Bautista, Juan José

2012 Hacia la Descolonización de la ciencia social latinoamericana: cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos. Rincón ediciones. La Paz. (http://www.alcaseltzer.org/descolonizacion/bautista_2012_hacia_la_descolonizacion_c.pdf).

Caudillo Félix, Gloria Alicia

2011 El buen vivir: un diálogo intercultural. Movimientos Indígenas en América Latina: Liderazgos, Discursos y Utopías. Editorial El Aleph, Buenos Aires.

Choque Quispe, María Eugenia

s/f El Buen Vivir, elemento estructural de una nueva sociedad. En: Rebelión. Entrevista realizada en Bolivia para la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 29-03-2010. Katu Arkonada. La Paz.

Choque Quispe, María Eugenia

2008 Reflexiones y Propuestas: Tres definiciones del 'Buen Vivir'. El Universo C.A. <http://www.eluniverso.com/2008/08/06/0001/21/html>

Choquehuanca, David

2010 25 postulados para entender el "Vivir Bien". En: La Razón 08-02-. La Paz.

Choquehuanca, David

2010 Vivir bien. Diplomacia por la vida. Ministerio de Relaciones Exteriores.

Tribunal Constitucional Plurinacional (ed)

2010 Constitución Política del Estado. TCP. La Paz.

Dávalos, Pablo

2015 Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud). Soporte magnético: www.puce.edu.ec/documentos/CuestionessobreelSumakKawsay.pdf. Consultado en 15/05/15.

Estermann, Josef

s/f "Vivir bien" como utopía política: La concepción andina del "vivir bien" (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. Soporte magnético: www.iseatbolivia.org/iseat2013/index.php/.../2-vivir-bien. Consultado en 15/05/15.

Fernández, Hugo

s/f Suma qamaña, vivir bien, el ethos de la nueva constitución boliviana. Soporte magnético: www.dialnet.unirioja.es/servlet/articulo. Consultado en 12/05/15.

Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto

2011 El buen vivir más allá del desarrollo. DESCO. Lima Perú. (http://www.desco.org.pe/sites/default/files/quehacer_articulos/files/11_Gudynas_181.pdf)

Houtart, François

2011 El concepto de *sumak kawsai* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. ALAI, América Latina en Movimiento. (http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0738/15._El_concepto_de_sumak_kawsai.pdf).

Huanacuni Mamani, Fernando

2010 Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS – CAOI. Lima Perú. (<http://www.caminantesdelosandes.org/libros/vivirbien.pdf>)

Le Guang, Matthieu y Vercoutère, Tamia

2013 Ecosocialismo y Buen Vivir: Diálogo entre dos alternativas al capitalismo. Instituto de Altos Estudios Nacionales. Quito – Ecuador.

Reynaga, Fausto

1978 EL PENSAMIENTO AMAUTICO. Imprentas Unidas. La Paz.

Téllez, Juan

s/f El Vivir Bien en el contexto de desarrollo de Bolivia. OBSERVATORIO DEL DESARROLLO. VOLUMEN II, NÚMERO 6. Soporte magnético; www.estudiosdeldesarrollo.net/observatorio/ob6/9.pdf. Consultado en 12/05/15.

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 0300/2012 de 18 de junio

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 1422/2012 de 24 de septiembre

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 0778/2014 de 21 de abril

PRINCIPIO DEL QHAPAQ ÑAN (CAMINO O VIDA NOBLE)

CAMINO CICLICO DE LA SABIDURÍA Y DEL CONOCIMIENTO PARA VIVIR EN ARMONIA

Por: Daniel Amado Cáceres Copa⁴²

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, constituye una contribución al estudio del pensamiento plurinacional plurilingüe e intercultural, cuyo carácter creativo constituye una fuente autentica, genuina, de reflexión, a la superposición de la cultura occidental, realizada con la conquista y la evangelización, pensamiento multiétnico que se ha transmitido de generación en generación como una concepción sui géneris que parte, del cosmos, del mundo y del hombre que aún están vigentes en cada nación y pueblo indígena.

La presidencia del TCP a través de la sala especializada y la secretaria Técnica en cumplimiento de sus tareas impulsó la realización de estos ensayos referidos a los valores y principios concentrándose en un pensamiento o sabiduría ancestral ya que de esta forma se podría contribuir al conocimiento sapiencial de las naciones y pueblos Indígenas y de todo el Estado Plurinacional.

Como resultado de este paradigma se hace posible de exponer el presente ensayo, de importancia y de mucho significado, estudio que bajo el título del principio **Qhapaq Ñan** traducido en castellano como: "La Ruta del Inka, de la sabiduría y del conocimiento, que une el relato oral y la emoción de conocimientos adquiridos", ante este contexto la Unidad de Justicia Indígena Originaria Campesina, (JIOC) del Tribunal Constitucional Plurinacional, muestra contrastar con las de la filosofía occidental, a partir de las fundamentaciones desde la persistencia indígena

El trabajo constituye estudios elaborados por diferentes escritores centrados solo en la confirmación del valor y principio **Qhapaq Ñan** la ruta de la sabiduría y del conocimiento inspirados en los textos de Javier Albo⁴³, Javier Lajo⁴⁴ y otros. Es un ensayo o texto de puente,

42 Antropólogo y Especialista en Justicia Indígena Originaria Campesina de las Tierras Altas de la Unidad de J.I.O.C. de la Secretaria Técnica del Tribunal Constitucional Plurinacional

43 Xavier Albó llegó a Bolivia a sus 17 años, en 1952. Se dedicó a investigar y escribir libros sobre los pueblos indígenas campesinos originarios. Empezó su formación superior realizando estudios en Humanidades (Cochabamba 1952-1954) y se tituló como doctor en Antropología Lingüística en la Universidad de Cornell (Nueva York) 1966-1970

44 Javier Lajo Lazo natural de la comunidad de Pocsi, del pueblo Puquina, ubicada en las alturas de Arequipa. Ha seguido estudios de economía en Chile, egresado de la Licenciatura de Economía PUCP, Doctorado en Filosofía en la UNMSM – Lima, egresado de Maestría en Filosofía UNMSM Lima, Es dirigente y promotor del movimiento indígena peruano; co-organizó en noviembre de 1997 el I Congreso de los Pueblos Indígenas del Perú, donde se crea la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP); ha sido

de interpretación crítico desde la óptica de las Naciones y pueblos indígenas del estado plurinacional.

Finalmente, el presente ensayo es pensado voluntariamente, como un desafío, para generar renuencias y abrir un debate en torno a la lectura del Qhapaq Ñan y crear un puente de mayor interés sobre el pensamiento de los pueblos milenarios para transmitir a las generaciones provenientes.

OBJETIVO

El presente trabajo de investigación, tiene el objetivo de buscar e identificar el significado del principio y valor: QHAPAQ ÑAN (CAMINO O VIDA NOBLE), pretende profundizar para la toma de conciencia de reflexión y su práctica misma de la sociedad actual, en los operadores públicos, etc. sea una guía en su accionar diario y en el Tribunal Constitucional Plurinacional como defensores de la Constitución Política del Estado es prevalecer estos valores éticos morales de esta sociedad Plural, que esta práctica ancestral se teja con otros principios, como la igualdad social, la reciprocidad y la complementariedad, etc. desde la cosmovisión de cada nación y pueblo, indígena originaria campesina.

La Constitución Política del Estado, establece un nuevo orden jurídico, de prevalecer y materializar los valores y principios constituidos, quiere decir que las conductas de las servidoras y servidores públicos deben reflejar en su esencia la expresión de los mandatos constitucionales, donde la responsabilidad y obligación social en el desempeño de la gestión pública, constituye un pilar de la construcción del nuevo Estado Plurinacional.

QUE SE ENTIENDE POR PRINCIPIOS Y VALORES

De acuerdo al estudio y valoración de los diferentes conceptos de, principios y valores, resulta una tarea difícil, definir el término valor; todos saben a qué llamar valor pero no todos saben cómo definirlo, cuando se revisa la historia de la humanidad, personalidades como; Sócrates, Platón, A. Smith, A. Scheler y otros, definen valores desde una manera de concebir el mundo, creados en un sistema basado y pensado en uno, como la medida y el referente central, del ser humano y su bienestar tomada desde lo material; Pero desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, es un todo, valores clasificado como códigos de aplicación más personalizado y principio como una regla en la comunidad de donde todos asumen y prevalecen en la práctica.

La presencia de los valores en el mundo occidental, se han organizado en torno a una bipolaridad excluyente, es decir son positivos o negativos, hay un valor y un contra valor o anti valor. De este modo se habla de lo justo o lo injusto, lo cierto o lo falso, la verdad o la mentira,

también responsable del Comité organizador del II y III Congreso, este último organizado en Marzo del 2005 en Huamanga-Ayacucho, evento que significo el nacimiento de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP) y finalmente del Movimiento al Socialismo Andino Amazónico (MASA), del cual es actualmente Presidente de su Comisión Organizadora

lo bello o lo feo, a su vez también podemos darle una clasificación ordenando por tipos de valores y calidad o prioridad de unos valores sobre otros. No cambian, son siempre los mismos en toda época y lugar su validez es absoluta.

Del análisis de cómo los pueblos indígenas y originarios comprenden la vida, la visión de sentidos y el mundo, observamos que ésta comprensión, se expresa y basa en los mitos. Los pueblos indígenas y originarios no imaginan un solo mundo, sino que coexisten varios mundos, en interacción recíproca e interdependencia entre estos y sus habitantes, la manera de comprender la realidad, el mundo, los universos, es diametralmente diferente (Cosmos – cosmovisión).

El pensamiento indígena nos expresa que todo tiene vida, todos venimos y somos parte de un mismo espíritu de vida; nada hay que no esté en relación con alguna otra cosa; la realidad no es ni un bloque monolítico sin relación, ni una dispersión de acciones sin relaciones mutuas; Se pueden expresar en la unidad e interrelaciones que establecen los pueblos indígenas entre los distintos mundos que pueden existir en distintas temporalidades cuya energía se materializa a través de múltiples elementos que pueden ser materia o energía como el caso de los espíritus y sus fenómenos naturales.

A partir de las formas en que los pueblos y naciones conciben “los mundos” han desarrollado formas para vivir, logrados a través de los principios de complementariedad, reciprocidad, correspondencia, equilibrio, armonía, vida buena o el camino del “vivir bien” vivir noblemente Qhapaq Ñan. Estos principios y valores orientadores tienen presencia efectiva en las naciones y pueblos indígenas originarias, sin embargo para ser más claros lo que es principio y valor aclaramos en lo siguiente: El **valor** es el código de la vida o la acción, mientras que el **principio** serían las reglas, sin embargo un valor también puede convertirse en un principio o en una regla, como también una regla y/o principio puede convertirse en un valor , ya depende como una persona lo pueda tratar estos principios y valores. El valor es más de manejo de personas (individual) y el principio es de manejo colectivo (comunitario).

Estos valores evidenciados en los diferentes ámbitos de su realidad, podrían ser organizados en: Las relaciones de convivencia, las formas de establecer equilibrio y armonía así como en las condiciones para una vida noble o de superioridad en un intento por establecer un paralelismo con: los valores sociales, valores políticos y valores económicos⁴⁵.

El Estado Boliviano se sustenta en los valores de unidad, igualdad, Inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común,

45 Se debe señalar que los conceptos de social, político, económico, no se adecuan a su concepción ya que por ejemplo lo social desde el occidente, solo involucra a seres humanos y en los pueblos las relaciones que se mantienen son entre estos mundos y entre los seres que lo habitan. Por otro lado la división será realizada únicamente para fines descriptivos ya que estas son partes indivisibles de un todo

responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

En este sentido en la Constitución Política del Estado esta establecidas como principios ético-morales de la sociedad plural:

Ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaq ñan (camino o vida noble).

Asimismo en su Art. 232 establece que:

La administración pública se rige por los principios de legitimidad, legalidad, imparcialidad, publicidad, compromiso e interés social, ética, transparencia, igualdad, competencia, eficiencia, calidad, calidez, honestidad, responsabilidad y resultados.

Con estos encargos constituidos estos principios y valores debe constituirse en un instrumento destinado a mejorar el desempeño y la conducta, de las servidoras y los servidores públicos civiles y militares, de tal forma brinden calidad y calidez en el desempeño de sus funciones.⁴⁶

Todo esto deviene al esfuerzo emprendido por las organizaciones y pueblos indígenas originarios campesinos en su permanente lucha por sus justas reivindicaciones fueron pieza fundamental en la Asamblea Constituyente, aportando en la construcción de la nueva CPE a partir de sus propias experiencias o sistemas de vida; estos conceptos de valores de estos pueblos son expresados desde sus propios idiomas como:

- Qhapaq Ñan camino o vida noble en quechua
- Sumaq Kawsay buena vida - quechua
- Suma Qamaña buen vivir - aymara
- Ñandereko vida armoniosa en guaraní

El buen vivir o vivir noblemente supone una visión integral de la vida, que no se limita a pensar sólo en los seres humanos, incluye a todo el entorno de la naturaleza “Pachamama”: animales, plantas, montañas, ríos, lagos y lagunas; Por lo tanto el Qhapaq Ñan está referido a: La profunda espiritualidad que las naciones y pueblos continúan manteniendo esta relación con la madre naturaleza. Las condiciones económicas a partir de sistemas jurídicos de lo justo de lo exacto e instituciones propias, que mueven la vida productiva y las relaciones de intercambios económicos, la identidad indígena, que ha sido el sustento de decir quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos.

QHAPAQ ÑAN DESDE LOS TIEMPOS DEL INCARIO

El Tawantisuyu está constituido por los siguientes Suyus: Chinchasuyo, Kuntisuyu, Antisuyu y Qullasuyu y el Qhapaq Ñan en estos tiempos era más conocido como el Gran camino que unía a estos cuatro Suyus; así, el Qhapaq Ñan o el Gran camino de los Inkas parte de los cuatro Suyus, llega al Gran Palacio Real de los Inkas; es decir, hasta la ciudad del Qhusqhu, porque ahí, se encontraba el palacio de los Inkas. Actualmente el nombre ha sido colonizado, como Cusco (Perú). Desde allí viene el camino real de los inkas al Qulla-Suyu; el Suyu Qulla abarca a sus 16 naciones, así como a sus dos parcialidades⁴⁷; Anansaya, (Orqusuyu =arriba) y Urinsaya (Umasuyu=abajó).

Este camino, con una longitud de más de 60.000 Km. perfectamente construidos, estaba empedrado en gran parte; el diseño no estuvo sujeto a moldes o patrones de ingeniería unilineal; sino más bien fue adaptado de acuerdo a la topografía de las zonas en las que se construyeron, además, estaban construidos con todo el sistema de seguridad en cuanto a la infraestructura caminera, razón por la cual perduran hasta hoy el ancho del camino, también era variable ya que en algunas zonas llegaba a tener más de 15 metros, para sortear algunas quebradas o flaquear algunos barrancos, a lo largo del trayecto, estaban ubicadas estratégicamente las construcciones denominadas Tampus (lugar de descanso) o tambos; se estima que aproximadamente en cada 20 Km, o según lo que requería el nivel de esfuerzos de la ruta existía estos Tampus para viajeros; además de servir como almacén de alimentos y vestimentas; Estos caminos fueron la base de desarrollo del Tawantinsuyu y de su consolidación como imperio.

Geográficamente abarcaba desde la parte norte de Argentina, el norte de Chile, Bolivia y todo el Perú y Ecuador, llegando hasta el sur de Colombia. Se constituyó en la carretera principal del imperio Inka, de Quito Ecuador, al norte Aconcagua en la Argentina. Consecuentemente, se constituyeron en un medio de integración, en el aspecto político-administrativo socioeconómico, social, cultural y ambiental.

EL QHAPAQ ÑAN ENTENDIDA DESDE LO JUSTO Y LO EXACTO

Durante el imperio Inca el, Qhapaq Ñan eran caminos que unían estas ciudades del Tawantinsuyu longitudinalmente a lo largo de la cordillera de los Andes, con una dimensión aún no precisada en todo el continente Sud Americano Abya-yala, que unía el Qullasuyu, Quntisuyu Chinchasuyu Antisuyu. Tenían además de los caminos de a pie (Ricardo Espinoza 2002) conocidos por una mayoría sus características y valores que merecen ser analizados.

47 Hay que establecer como una aclaración necesaria, que cada una de las parcialidades, se subdividen en otras dos parcialidades, por ejemplo, el Aransaya tiene dos parcialidades, Urqusuyu y el umasuyu: -En una de las parcialidades, cuenta con las siguientes naciones: Chichas, Qhara-Qhara, Chuwis y Charkas; Parcialidad Urinzaya, Quillakas, Karangas, Suras y Urus-Killa: "Parcialidad Urinzaya Umasuyu", también cuenta con dos parcialidades: Aranzaya: Qulla, Lupaqaq, Paka-Jaqis y Urus-Willka: Parcialidad Urinzaya. Qanas, Qanchis, Larikajas y Lecos

Quienes habrían construido estas ciudades y templos en una línea de centenares de kilómetros, la pregunta es como lo han hecho? y sobre todo para que servían que uso tenían, Qhapaq o Qhapaqkuna al parecer eran personas constructores y a la vez caminante de esta ruta, de ese camino recto, de ciudades del mundo Andino. Qhapaq o Q'apaq en el diccionario kkechuwa – castellano del padre Lira⁴⁸ tiene un significado que no deja duda sobre la construcción de esta singular "Ruta" traducido como lo: CABAL, EXACTO, JUSTO y que Lira Subraya luego con otro termino del runa simi (lengua), qhapaq kay que significa "condición, o calidad de lo que es exacto", con lo que obvia argumentar más sobre el carácter de alineamiento magistral de los Inkas, de sus principales ciudades – templos construidas a 45° de eje norte sur.

Por otra parte Qhapaq Ñan significaría **Ruta o camino de los justos de los cabales de los nobles y santos**, puesto que en el idioma puquina, que es ancestro del quechua y aimara Qhapaq significa Santo noble (Aguiló, 1983: 80) como prueba aún existen los **TAOs** andinos conocidos como **camino consiente** definido también como el sentido o camino del encuentro del hombre consigo mismo, con su verdad y con mucha razón la descubridora del qhapaq ñan (Solten, 1980) se preguntaba imataq chiqari, en español, qué es la verdad, en nuestra cultura andina la diagonal Chiqapacha es la línea de la verdad entonces nos preguntamos y que es el **Qhapaq Ñan**: será el gran camino, que nos muestra la Ruta de la sabiduría y del conocimiento de la cultura Andina en América y correspondientemente es la QhapaqKuna, la escuela de la sabiduría y de la civilización de los Inkas.

Por lo tanto el principio Qhapaq Ñan fue hecho por la sabiduría y disciplina científica y tecnológica superior, cuyas bases de ser un camino debería de estar inmerso in sí misma, es decir es en el seguimiento o andar del camino en donde sus pasos explican sus misterios seguimientos esa **ruta** podemos aprender en esa sabiduría y reconocerla.

Entonces transitando por las Rutas del Qhapaq Ñan podremos ir descubriendo y aprendiendo sus pautas su sabiduría y eventualmente descubrir también la continuidad a una escuela Andina de sabiduría sistematizada en milenios de autonomías que en este caso sería muy original puesto que no es conocido en el mundo alguna otra alineación geodésica o camino similar al de los Inkas.

Esta escuela de sabiduría o semillero de los Qhapaq daría respuesta a esa interrogante **imataq chiqari** qué es la verdad o que es lo correcto, lo exacto, lo que lo corresponde; para el hombre Andino está comprendido como objeto real o conceptual que tiene imprescindiblemente de la complementariedad, siendo así que el paradigma principal el hombre andino es que todo y todos hemos sido PAR-IDOS es decir el origen cosmogónico primigenio no es la unidad como en el occidente, si no es la Paridad y otro de los principios es el poder paritario que deviene del par (chacha- warmi) complemento exacto esta idea del origen de la existencia del mundo andino conceptualizada en el poder paritario es todo un orden de niveles y campos de nuestra

48 Lira Jorge 1982 – Kkechuwa- Español (2º Edición autorizada por el autor) Bogotá. Secretario Ejecutivo del Convenio "Andrés Bello"(primera Edición 1941)

cultura originaria que expresan el pensamiento paritario o pensamiento qhapaq, guía y timón del mundo andino.

CONCEPTO Y SIGNIFICADO DEL VALOR QHAPAQ ÑAN

El Qhapaq ñan significa el camino, la dirección, el norte hacia una vida distinguida, lo justo, lo exacto. Entonces la categoría de la sabiduría del Noble Sendero, está constituida por aquellos elementos que se refieren a aspectos mentales o cognitivos de la práctica desde el Incario y desde la Nación Quechua, como nación indígena Originaria plasmada ancestralmente. En síntesis, el Qhapaq Ñan es la búsqueda de conocimiento valor trascendental, para así no perderse en los caminos de la ignorancia.

Por otra parte **Qhapaq Ñan** traducido desde la cosmovisión de los pueblos indígenas Quechuas es el Camino o vida distinguida con mucha honra y respeto efectivamente el término Qhapaq comprende no sólo la idea de camino, también de aquel caminante, por los senderos de la vida que va logrando esa honradez respeto porque es justo y va operando las cosas con exactitud, no obstante, debe considerarse otras traducciones. Javier Lajo (2004)⁴⁹.

El Qhapaq Ñan o Camino de los Qhapaq durante el incario, fue la ruta que unía Centros poblados del Tawantinsuyu naciones y pueblos del Abya-yala. Este camino también eran recorridos hacia la verdad, hacia la sabiduría (Sholten en Lajo, 2004).no obstante más allá de la idea material de un camino, el **Qhapaq Ñan debe entenderse como un recorrido hacia la sabiduría que va recibiendo paso a paso de los cosmos**, al cual se adhieren una serie de elementos del pensamiento andino, que en suma conformarían esa sabiduría o finalmente la nobleza.

Este recorrido, explorando todos estos elementos del pensamiento andino, **sería la vida, el andar hacia la sabiduría de una vida totalmente superada de superioridad**, que no significa superior en economía o jerárquica, sino de haber mejorado y/ o superado nuestra forma de vida. Algunos de estos elementos que hacen a la sabiduría el *Qhapaq Ñan* son apuntados por Albo Javier, por ejemplo la dualidad o el *Yanantin* que implica, no sólo dualidad sino complementariedad, la necesidad de la paridad en la cosmovisión andina, y finalmente implica la reciprocidad, la colaboración.

Este principio, "Qhapaq Ñan" si se lee al artículo como una breve parte de la narrativa constitucional, cierra los objetivos de cada principio, que en primera instancia son introducidos como *vivir bien*. Para lograr un *vivir bien*, se necesita pues un recorrido noble y sabio por la vida, es decir la persecución de la sabiduría, de aquella sabiduría ancestral que apunta a la vida, a la vivencia sustentable o *Qhapaq-Ñan*. **Este recorrido solo puede ser posible desde la pluralidad, desde lo Comunitario, desde la construcción de una ética que recoja elementos de la pluralidad epistemológica que también hace al Estado Plurinacional.**

49 Qhapaq Ñan la Ruta del Inca 1° Edición Amaro Runa –GENES-Lima junio de 2005

Para ello hay varias opciones combinables, o aplicables en diversos contextos, todas apuntan al cambio de la estatalidad desde la sociedad plural, cimentada en estos principios ético-morales.

En el contexto aymara y/o andino, se podría haber precisado que no se trata sólo de los bienes “materiales” sino también de los espirituales, como son; todos los intercambios de reciprocidad, los compadrazgos y las celebraciones, que van siempre tan cargados de afecto y cariño. Además se podría añadir que las familias aymaras tampoco viven aisladas sino en una red de intercambio intenso con el resto de su comunidad y ayllu. Se debe dar asimismo un carácter más personalizado y afectivo a la Naturaleza, con la que se entablan también relaciones de reciprocidad viéndola y sintiéndola como la madre tierra Pachamama, por no entrar a más detalles sobre ese complejo universo que relaciona la naturaleza, la producción, el mundo espiritual y lo social⁵⁰.

EL QHAPAQ ÑAN COMO RUTA PARA EL TRASLADO DE LOS MINERALES EN LA ÉPOCA DE LA COLONIA

Principio expresado como camino por los caminantes quienes en los tiempos de la colonia los Españoles utilizaron a los mismos Indígenas para el trabajo forzado y uno de las tareas también fue la de trasladar la materia prima de estos minerales a pie, por la permanente transpirabilidad se convierten en caminos conocidos el gran camino con descansos en lugares estratégicos a los que los llamaban Tampus. Entonces Qhapaq Ñan, (como vía caminera) también ha sido utilizado por los españoles, para el saqueo de nuestros recursos naturales como ser oro, plata y estaño. Uno de estos caminos, partía, desde el cerro rico de Potosí; pasando por Challapata se dirigía hacia la localidad de Toledo; luego pasaba por el norte de Corque, Choquecota, Andapata, provincia Carangas; proseguía el camino por el sur de Turco, concretamente por la localidad de Titiri, llegando a Cosapa, en cercanías de este poblado (a 5 kilómetros) existe lugar denominado Chhankamuqu, un pequeño cerro, donde instalaron una fundición de minerales, en este lugar fundieron los enormes cantidades de mineral extraído; oro, estaño, plata y otros convirtiéndolas en barrotes para su exportación. Este sitio fue el lugar donde convirtieron la materia prima del mineral en ladrillos, llegando, al Tampu o tambo, donde almacenaban alimentos, vestimentas y bebidas alcohólicas; los españoles, al sentir el gélido frío reinante, hacían fogatas y al calor de la misma comían y bebían; existen datos que, en una de esos jolgorios, los españoles pelearon hasta quemar el Tampu; de ahí que, actualmente se denomina como Tambo Quemado; esta ruta continuaba hasta los puertos costeros del Pacífico.

50 ALBÓ, Xavier. 2011. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En: Vivir Bien; ¿Paradigma no capitalista? Ediciones, Cides UMSA, Sapienza Università di Roma y Oxfam. La Paz, Bolivia

ANÁLISIS CONSTITUCIONAL

Qhapaq Ñan como nuevo paradigma en la C.P.E.

El Art. 8 de la CPE es la clara muestra y un paradigma principalmente para los pueblos indígenas originarios campesinos donde los principios y valores por primera vez es incluida, considerada y constitucionalizada, estos principios ético moral de la sociedad plural provienen de las narrativas culturales de estos pueblos indígenas. Esta inserción de principios en la gramática constitucional supone además el establecimiento de una propuesta, incluso civilizatorio, que es el *vivir bien*, vivir en armonía y vida noble Qhapaq Ñan, en este marco, se afirma que el artículo no tiene precedentes en la historia constitucional de Bolivia y es una gran novedad.

Así mismo el Estado Plurinacional, además de lo establecido en la Constitución Política del Estado y la Ley tiene el mandato de constituir una sociedad Justa y armoniosa, cimentada en la descolonización sin discriminación ni explotación con plena justicia social para consolidar las identidades plurinacionales⁵¹.

Dentro de la cosmovisión andina amazónica se resalta que todo parte de una convivencia armónica no se concibe que sea sólo entre personas o humanos, si no abarca también a todo el contorno, los animales, las plantas como hijos de la Pachamama (Madre Tierra).

Entonces **Qhapaq Ñan** implica el camino al acceso a una vida noble y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza con las personas en el marco de lo justo de lo exacto. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual, las personas no viven aisladas sino en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede vivir bien si los demás viven mal o si se daña la naturaleza.

El hecho que el **Estado Plurinacional** asuma y promueva este principio también implica que deba regirse por el mismo. Es decir, por ejemplo, en el caso de las servidoras y los servidores públicos, deben propender en el ejercicio de sus funciones, a seguir ese camino (qhapaq ñan) o vida noble, velar lo justo y lo exacto, en el desarrollo de todas las dimensiones de su vida, también debe regirse en base a este principio. La *vida noble* hace también una referencia a la *forma de vida*, una *vida noble* supone una vida responsable y coherente con el entorno natural y social.

Finalmente debemos indicar que toda Ley es política de estado y la CPE esta entendida como norma suprema del ordenamiento jurídico boliviano que goza de primacía frente a cualquier otra disposición normativa⁵², y el Tribunal Constitucional a través de su norma (Ley 027) tiene la finalidad de velar por la supremacía de la Constitución Política del Estado y ejercer el control de constitucionalidad precautelando el respeto y vigencia de los derechos y garantías constitucionales entonces es cumplir estos mandatos constitucionales.

51 Art. 9.1 de la Constitución Política del Estado

52 Art. 4.I Constitución Política del Estado

Aplicación en el área jurisdiccional con el principio Qhapaq Ñan

Comprendida el significado del Qhapaq Ñan como un valor, como un principio regida en el camino de la sabiduría por la verdadera dimensión espiritual que busca una justicia cabal, justo y exacto considerado además como el semillero de la sabiduría a la fecha pocas sentencias constitucionales, como acciones de Amparo constitucional, acciones de Libertad, conflicto de competencias, consulta de autoridades indígenas originarias así como en el control normativo, han incorporado de manera enunciativa y superficial careci9endop de su interpretación en casos concretos.

Este principio Qhapaq Ñan principio clave y la génesis para emprender cualquier trabajo en pos de velar por la supremacía de la Constitución Política del Estado ejerciendo el control de constitucionalidad así precautelar el respeto de los derechos y garantías constitucionales, porque dentro la cosmovisión de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos Qhapaq Ñan va más allá de un camino a la nobleza busca una vida con mucha honra de respeto porque materializa a ese personaje que va desde lo justo consiente honrado, verdadero, cabal y exacto en su accionar, por lo que la Constitución Política del Estado, tiene como fines y funciones el de construir una sociedad justa y armoniosa, que no es otra cosa que seguir los pasos, el camino correcto con mucha sabiduría, al Thaki (Aimara) Qhapaq (quechua) y perseguir a una vida con armonía o vivir bien suma qamaña, de esta manera ser hombres y servidores del Qhapaq Ñan.

Si bien esa vida con mucha honra el ser noble con mucha sabiduría espiritual que nos conduce a ser los justos determinara nuestro vivir bien vivir en armonía mancomunado por el camino cíclico hacia adelante, acogiendo todos los avances positivos de la humanidad y superando toda forma de problemas y conflictos (sociales, jurídicos, climáticos) para llegar al “pacha kuty” que significa volver al reencuentro con el cosmos.

Por lo tanto la administración de justicia necesita de esos hombres y mujeres lleno de valores y principios que contengas una vida muy respetable justos en sus decisiones materializando este principio semillero de la sabiduría “Qhapaq Ñan”.

CONCLUSIONES

- Se ha entendido que el valor es un conjunto de códigos que es aplicada o practicada por el hombre y el principio se reduce en la regla de un determinado valor aplicada y practicada en forma colectiva en comunidad entonces un principio también puede ser valor y un valor puede ser principio.
- Es importante tomar en cuenta el valor y principio Qhapaq Ñan como camino hacia el vivir en armonía, el suma qamaña significa ser exacto, ser justo, ser noble en comunidad, vivir hermanados mancomunadamente entrelazando la esencia de la sabiduría y practicas ancestrales en una sola dirección no solo de todos los pueblos indígenas que

fortalece la identidad cultural y regenera el equilibrio del hombre con la naturaleza si no con toda la sociedad boliviana.

- Qhapaq Ñan va más allá de la nobleza que significa tener una vida superada compuesta con valores y principios, por ello en este valor van complementados entre si muchos otros valores, que se practican en todos ámbito: la vivencia comunitaria, la igualdad social, la reciprocidad, la complementariedad la paridad, que parte desde la cosmovisión, integrada con la madre tierra Pachamama (tiempo y espacio) nos conducirá a ese paradigma del vivir bien.
- Qhapaq Ñan para los servidores público debe ser el camino, el norte la dirección hacia una vida superada e idónea con la práctica plena de todos los valores ancestrales de los pueblos indígenas originarias y a través de los cosmos recibir la sabiduría el razonamiento para el accionar en todas sus actividades que plasmara el pluralismo jurídico se habría descolonizado el derecho y nacionalizando la justicia.
- La Constitución Política del Estado, establece un nuevo orden jurídico donde las conductas de las servidoras y servidores públicos deben reflejar en su esencia esa expresión de los mandatos constitucionales, en el desempeño de sus tareas y constituirse en el pilar de la construcción del nuevo Estado Plurinacional desde la cosmovisión de los pueblos indígenas originarias campesinas, estableciendo las acciones correctivas.
- Este valor y principio se constituye en un instrumento destinado a mejorar el desempeño y la conducta, de las servidoras y los servidores públicos civiles y militares, de tal forma que brinden calidad y calidez en el desempeño de sus funciones.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier

2011 Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En: Vivir Bien; ¿Paradigma no capitalista? Ediciones, Cides UMSA, Sapienza Universita di Roma y Oxfam. La Paz, Bolivia.

Bautista, Rafael

2011 Hacia una Fundamentación del pensamiento crítico, un diálogo con Zemelman, Dussel y Hinkelammert; en: Reflexiones urgentes 3. Rincón Ediciones. La Paz, Bolivia.

Cartilla de vivir bien

s/f Proyecto "Mejorando los medios de vida de los pueblos indígenas alto - andinos, a través del fortalecimiento de la seguridad de la tenencia de la tierra y el acceso a los recursos naturales en Bolivia y Perú".

Constitución Política del Estado Plurinacional 2009

Fanon, Frantz

2007 Los condenados de la tierra. Fondo de cultura económica. D. F., México.

Huanacuni Mamani, Fernando

2010 Buen Vivir/Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas –CAOI- (soporte digital PDF). Lima, Perú.

Levandro y Morales, Layme Wilsón y Lluvitza Yessmy

2010 Tejiendo nuestras sabidurías cultura andina amazónica, constitución del Jaqi: Chacha-Warmi Ley cósmica de la armonía. La Paz, Bolivia.

Mamani Ramírez, Pablo

2011 Qamir Qamaña; dureza de estar estando y dulzura de ser siendo. En: Vivir Bien; ¿Paradigma no capitalista? Cides UMSA, Sapienza Universita di Roma y Oxfam. La Paz, Bolivia.

Medina, Javier

2011 Acerca del Suma Qamaña. En: Vivir Bien; ¿Paradigma no capitalista? Ediciones, Cides UMSA, Sapienza Universita di Roma y Oxfam. La Paz, Bolivia.

Medina, Javier

2010 Mirar con los dos ojos. Editorial La Mirada Salvaje. La Paz.- Bolivia.

<http://www.pueblosoriginariosargentina.blogspot.com>

www.septimoencuentrotawaintisuyu.com.ar

EL VALOR ÉTICO – MORAL DE ÑANDEREKO O VIDA ARMONIOSA

Por: Manuel Plaza Escobar

INTRODUCCIÓN

El concepto de ñandereko o vida armoniosa es propio del pueblo Guaraní, portanto es necesario señalar brevemente el origen de este pueblo y su forma de vida para luego comprender los alcances de este concepto, que es parte esencial de su forma de vida.

Hay diversas versiones sobre el ingreso de los Guaraní al territorio actual de Bolivia, se cree que los primeros fueron los que acompañaron a Alexio (Alejo) García en la exploración hecha hasta las estribaciones andinas en 1524. Según señala Catherine Julien, muchos decidieron quedarse en estas zonas y así nacieron los primeros poblados (Julien, 2001: 325).

En este sentido, el denominativo “chiriguano”, usado desde la época colonial, proviene del término chiriguaná, que ha sido interpretado como “el que tiene esposa chané”. Sería, por tanto, una referencia al origen histórico de este grupo, surgido de la fusión de una población Chané, de origen Arawak, establecida desde mucho antes, y los Guaraní llegados en el siglo XVI (Albó, 2008: 16).

Sin embargo muchos de los implicados rechazan actualmente este denominativo, en parte porque desde la colonia era el nombre que les daban los otros y, en parte, por el mito difundido por las escuelas, sobre la espuria raíz quechua del término (chiri wanu), creencia difundida ya por el Inka Garcilaso. Ellos prefieren identificarse a sí mismos con un término más genérico; mbia, que significa hombre (Albó, 2008: 16).

Para Riester, los motivos de estas migraciones están relacionados con la búsqueda de la tierra sin mal, mito Guaraní pre colonial que establece que los traslados se realizaban por razones religiosas, sin embargo Melia pone algunos reparos en esta aseveración:

Si uno de los motivos de las migraciones hacia la Cordillera ha podido ser la procura de la tierra sin mal, no hay duda de que este territorio ofrecía una serie de ventajas agrícolas sobre las tierras que dejaban atrás. De hecho, esta zona, por sus especiales condiciones climáticas y la fertilidad de sus valles, se adapta excelentemente a la cultura del maíz (Melia, 2008: 109).

Las estribaciones de la Cordillera cuenta con suelos livianos francos o franco-arenosos, cuyo origen se debe a la erosión de la tierra que acumula grandes cantidades de sedimentos en los valles y terrazas fluviales. De acuerdo a Melia, en el piedemonte, esos sedimentos llegan a alcanzar espesores de hasta 500 metros; además, el hecho de su continua geo formación permite una fertilidad largamente perdurable por lo cual, valles como Tatarenda, Kuruguakua,

Charagua, San Lorenzo y Takuarembó, los terrenos de la laguna de Kamatindi, de Cuevo, de Timboirenda, para citar sólo algunos, representan bien la tierra buena que el Guaraní buscaba (Melia, 2008: 108).

Los mismos turbiones, que se presentan como emergencia cataclísmica, constituyen a la larga, un factor renovador del suelo. En aquellos lugares que nunca fueron cultivados se tiene una vegetación formada sobre todo por kupesi, quebracho kuparaú, tajibo, mora, mientras que sobre los antiguos chacos crecen arbustos, con predominio de especies leguminosas como la acacia (Melia, 2008: 108).

A pesar de la relativa altura; Charagua está a 750 m., Yvimirapyta a 950m., y Kapiakuandi a 1.100m., el bioclima se mantiene dentro de parámetros análogos a los que se encuentran en la zona subtropical. Se trata de zonas con pluviosidad entre 600 y 1.000 mm. anuales, con una estación seca en julio y agosto, temperaturas que oscilan entre los 16 y 25 grados como promedio el día más frío y más cálido respectivamente (Melia, 2008: 108). Por tanto, aunque la guerra y otras crisis hubieran traído a los Guaraní a territorio boliviano, fue la economía la que les estableció en esta zona (Melia, 2008: 108).

Una vez que se hubieron establecido, los Guaraní se resistieron a ser avasallados durante la Colonia, recién en 1892 la sangrienta derrota de Kuruyuki, los dejó subyugados y sometidos a la república y al régimen de hacienda, aunque un importante contingente de este pueblo siguió considerándose “sin dueño” iyambae (Albó, 2008: 18).

Dentro de la historia Guaraní, otro momento de fuerte interacción social fue el periodo de la guerra del Chaco 1932 – 1935, muchas comunidades nacieron a partir de campamentos o grupos de prisioneros de la contienda bélica entre Bolivia y Paraguay. Al término de la guerra, parte de esta gente decidió quedarse en un nuevo espacio geográfico, otros tomaron rumbo a Argentina y algunos decidieron retornar a su espacio primigenio (Albó, 2008: 16).

En todo caso, el lugar donde se produce el modo de ser Guaraní, supone la intervención de varios factores relacionados con su forma de vida, lo cierto es que actualmente ocupan una gran extensión de territorio boliviano, en el cual podemos distinguir los siguientes subgrupos:

- a) **Ava**, en las estribaciones andinas de la provincia Cordillera y las partes más cercanas de Chuquisaca, es el grupo más numeroso. Una parte estuvo en misiones franciscanas coloniales y republicanas y recibió allí mayores elementos de aculturación. Otros son los descendientes de quienes pelearon en Kuruyuki (Albó, 2008: 16).
- b) **Isoseño**, en el Isose, a orillas del río Parapetí, ubicados en la llanura chaqueña. Aunque plenamente guaranizados en su lengua actual, se presume que en sus orígenes tuvieron sobre todo raíces chané y así fueron descritos por la literatura hasta este siglo; sin embargo, ellos mismos se atribuyen orígenes más variados, su forma de hablar muestra algunas variantes como la transformación de la (ch) ava en (s). Se mantuvieron

en relativa autonomía hasta que la guerra del Chaco los agarró en medio de su territorio y parte de ellos fueron entonces trasladados al Paraguay (Albó, 2008: 16).

- c) **Simba**, este nombre, de origen quechua (sinpa 'trenza'), en alusión a la trenza enrollada de los hombres, ha sido adoptado con orgullo por los interesados porque simboliza el mantenimiento, hasta hoy, de otros muchos elementos tradicionales como sus nombres propios (sin apellidos), el tipo de las mujeres y otros varios rasgos en toda su forma de vida. Entran en este grupo las comunidades más tradicionales e independientes, ubicadas mayormente a lo largo del curso medio del río Pilcomayo y afluentes, sobre todo al sur de la provincia Luis Calvo, en Chuquisaca, y al norte de la provincia O'Connor, en Tarija (Albó, 2008: 16).
- d) **Peones de hacienda**, su principal concentración se halla en la zona sudeste de la provincia Hernando Siles. Pero se los puede encontrar dispersos por toda la región y hasta fuera de ella, más al sur, hasta cerca de Yacuiba (Tarija). Por su forma de vida, más dependiente, han desarrollado rasgos culturales diferenciados (Albó, 2008: 16).

Más allá de esta breve relación, lo que tratamos de mostrar en el presente trabajo es el significado de ñandereko y su aplicación en la vida cotidiana del pueblo Guaraní. En este marco, veremos que el concepto involucra todos los ámbitos de vida, desde lo habitual hasta las ideas filosóficas que conforman la cosmovisión de este pueblo.

ÑANDEREKO

De acuerdo a Antonio Ruiz de Montoya, Tesoro de la lengua Guaraní (1639), Bartolomeu Melia entiende por ñandereko: modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre. En esta concepción se encuentra la quintaesencia de la comprensión Guaraní de la Calidad de Vida (Melia, 2008: 108).

Para Melia, la aplicación del ñandereko se construye en varios niveles y estas estructuras se articulan con todos los aspectos que conforman la vida diaria y constituyen una forma de vida en correspondencia con el entorno y las instituciones de la sociedad Guaraní.

Ñandereko, de acuerdo al investigador Claudio Esteban Fernández, está en estrecha relación con la tierra o yandeyari y refleja el modo de ser indígena Guaraní, se refiere al transcurso de la vida en ese instante, tal y cómo es, cómo vive su día a día (Esteban, 2012). Por tanto, pasado, presente y futuro son categorías que se articulan en función a una realidad concreta que se expresa en tres espacios geográficos:

- El monte preservado, lugar de caza y pesca, con sus propios iyas o dueños, a los cuales se debe pedir licencia para que éstos otorguen recursos para alimentar a la familia.

- El monte cultivable, donde hay muchas legumbres y hortalizas de cultivo, pero principalmente el maíz, central para la supervivencia, teniendo importancia en sus niveles espirituales, sociales y cósmicos.
- La casa, espacio social y político, que constituye el lugar habitable, la comunidad, donde se concentra la vida social y política, es también donde se toman decisiones, se convive y festeja con el pueblo, en un sentido humano. (Esteban, 2012).

En los tres niveles en los que se desenvuelve y habita el Guaraní tiene influencia determinante el espacio ceremonial, el cual expresa la vida misma del pueblo; sin embargo, es el tercer conjunto conformado por la casa y el tenta o comunidad, donde se estructura en mayor medida el ñandereko en sus aspectos económicos, sociales y políticos, en este sentido:

El ñandereko refleja la cosmovisión Guaraní en lo referente a aspectos políticos, organizativos, formas de gobierno, formas de pensar y de ver la realidad, y finalmente forma de construir una visión como pueblo indígena. Este principio es la base del modo de ser Guaraní que se transmite a través del Arakua y el Ñemboe. (CEPOG: 114, citado por Esteban, 2012).

De acuerdo a Esteban, el ñandereko, es un principio o modo de ser Guaraní, es costumbre, es ser autónomo, vivir libre o sin dueño iyambae. La autonomía y el autogobierno reivindicado, es entendido como la capacidad de tomar sus propias decisiones y auto conducirse según sus principios y normas, con la finalidad que no sean otros, quienes tomen decisiones por ellos; por tanto, la historia del pueblo es la historia de la resistencia y la lucha por su libertad y autonomía (Esteban, 2012).

Desde la cosmovisión de los pueblos indígenas originarios, cuya regulación se funda en el respeto a la naturaleza poblada de habitantes invisibles, amos del monte que se encuentran en la memoria de la colectividad y grabada en sus concepciones espirituales, ñandereko se entiende también como las experiencias del presente, pasado y futuro, son los mitos y otras manifestaciones culturales y ancestrales transmitidas de generación en generación (Esteban, 2012).

Ñandereko o vida armoniosa es la cosmovisión indígena, es la convivencia equilibrada y armónica con la naturaleza, porque en ella encontramos felicidad, tranquilidad y vida; esta situación hace que el hombre regrese de su lugar de trabajo a la comunidad, esta relación del hombre con el entorno es expresada por Esteban de la siguiente manera:

Teniendo siempre recuerdo, regresa tarde o temprano a la comunidad sin importarle nada porque lleva en su sangre el cariño y aprecio a su terruño, a los lugares agradables como ir al chaco, cazar y escuchar el canto de los pájaros, como el río, la playa, las lomas de arenas las vivencias de la infancia y la relación con los seres que habitan en el bosque (Esteban, 2012).

Esta relación con el entorno se establece en diversos niveles, regulados por el significado de ñandereko, que es el sustento filosófico del pueblo Guaraní; en este contexto, presentamos una relación de los componentes de la sociedad Guaraní y su correspondencia con el concepto.

ESTRUCTURA SOCIAL DEL PUEBLO GUARANÍ

Para Javier Medina, Dominique Temple es el pensador más importante del siglo XX porque ve las partes (Principio de Reciprocidad y Principio de Intercambio) y el todo de la economía, en tanto que muchos economistas de la edad moderna tomaron la parte (el Principio de Intercambio) por el todo de la economía, ignorando o reprimiendo o absorbiendo, como “Informalidad”, el principio opuesto. La pobreza del tercer mundo proviene, en gran parte, de este “malentendido” que Temple denomina *quid pro quo*: tomar una cosa por la otra (Medina, 2008: 27).

La fecundidad del pensamiento de Temple proviene de la lectura de la obra de Marcel Mauss y del trabajo de Stephan Lupasco. El modelo conceptual elaborado en su obra *La dialéctica del don*, le permitió releer críticamente el instante en que Occidente se encuentra con la Indianidad (Medina, 2008: 27). Javier Medina sistematiza esta información y establece que la estructura Guaraní funciona de la siguiente manera:

Economía

La economía Guaraní funciona de acuerdo a los siguientes principios:

- No existe la propiedad privada de recursos tales como la tierra, el agua, el aire, los minerales o la vida vegetal; por tanto, es incomprensible el concepto de la venta de los mismos.
- Los bienes son producidos por su valor de uso y para alimentar la reciprocidad.
- Las metas están establecidas por la suficiencia y la calidad de vida.
- No existe ningún motivo de ganancia y acumulación; los excedentes son para semilla y despensa.
- Como son sociedades sistémicas, la economía debe buscar el equilibrio homeostático de todas las variables; por tanto, el concepto de crecimiento económico les es ajeno.
- En lo referente al sistema de reciprocidad, los valores concretos y la producción comunal, funcionan en el marco de la lógica del don.
- El número de horas promedio por día de trabajo es de 3 a 5, de acuerdo a la época.
- La naturaleza es vista como un “ser vivo”, inteligente, auto regulado; los seres humanos se consideran parte del continuo biosférico. (Medina, 2008: 91).

Política

De acuerdo a Medina, en el aspecto político, los Guaraní se organizan en función a los siguientes principios:

- La formas políticas en red, los “jefes” no tienen poder coercitivo.
- Las decisiones se basan sobre un proceso consensual con la participación de toda la comunidad.
- Se practica una democracia directa participativa de tipo consejista.
- Las modalidades políticas se basan en sistemas de cargo de tipo rotatorio de base diárquica, en el caso originario.
- Principio de descentralización que establece que el poder reside principalmente en la comunidad: ayllu, marka, tenta, pueblos indígenas.
- Las leyes son transmitidas oralmente. Existen leyes interpretadas para casos individuales, en cambio los casos criminales son resueltos por grupos de pares conocidos del “criminal”.
- La identidad surge a partir del pueblo indígena. (Medina, 2008: 92).

Social

En el aspecto social, los Guaraní tiene las siguientes características:

- Se establecen en sociedades a pequeña escala, toda la gente se conoce; existe una baja densidad poblacional.
- El linaje es por lo general, matrilineal.
- Las familias son extensas; varias generaciones y a veces muchas familias viven juntas.
- Se reverencia a los ancianos.
- La historia es transmitida oralmente y representada en rituales y fiestas. (Medina, 2008: 92).

Religiosa y filosófica

- Finalmente la religión y la cosmovisión de este pueblo, está marcada por principios que fundamentan el ñandereko:
- Existe un principio de auto comprensión dentro del continuo biosférico, por tanto, es una sociedad de unidad dual que se rige por los principios de complementariedad de opuestos y tercero incluido.
- Tienen una percepción animista del cosmos basada en la polaridad o principio de complementariedad de opuestos, lo que significa la integración de pasado y futuro en el presente.

- Los muertos viven en otra dimensión y tienen contacto con los vivos.
- Los individuos aprenden de la práctica, la experiencia, la observación de la naturaleza y la tradición oral.
- La conciencia mide el tiempo, a base de la observación de la naturaleza; las cosas se hacen una vez llegado el tiempo oportuno.
- Se valora el compartir y el dar. (Medina, 2008: 95).

Estas cuatro dimensiones se plasman en dos espacios geográficos, los cuales representan el diario vivir del hombre Guaraní, casa o vivienda y tenta o pueblo son los dos niveles más importantes de interacción positiva en los que se resuelve la relación social de la comunidad.

EL ESPACIO FÍSICO

La casa

Por las informaciones históricas se sabe que se elige la localización de la casa de preferencia en terrenos un poco altos, para protegerse de ataques inesperados y mantener el suelo seco y aireado; la disponibilidad de agua en las proximidades es también factor determinante. La casa-habitación no forma una unidad aislada sino que mantiene una relación social importante con el patio oka, donde están depositadas las tinajas de agua y lugar en el cual se realizan los actos sociales y reuniones, a la sombra de los algarrobos (Melia, 2008: 110).

Antiguamente, la gran casa o maloca Guaraní podía albergar una familia extensa de hasta un centenar de personas, en el siglo XVII, las unidades habitacionales se hacen menores, con apenas 3 ó 5 familias en cada casa-patio (Melia, 2008: 110). Actualmente, la familia habita una casa, pero conserva características propias como el hecho de no utilizar puertas en las viviendas, de manera que las personas ingresan y salen sin mayor dificultad.

El tenta

De la interacción de estos usos ecológicos y del espacio social resulta un horizonte cultural que es referencia continua para la identidad, en este sentido, lo que nosotros consideramos como patria, el Guaraní lo tiene en esa tierra, yvy, y en esa tenta que llegan a ser sinónimos (Melia, 2008: 111).

El tenta es el espacio donde el Guaraní realiza su verdadero tekó, se suele citar como un concepto básico para explicar la unidad socio-política de una maloca o rancho, identificada por lo general con una familia extensa. En realidad, el término expresa el lugar en el que el Guaraní es producto y productor de su modo de ser y de su cultura (Melia, 2008: 111).

La semántica actual de tenta corresponde a rancho y comunidad, sean éstos de pequeñas proporciones: tentamí; o el lugar y zona que reúne un mayor número de unidades

habitacionales: tenta guasu. Lo importante es que el tenta equivale a una unidad social con una relativa autonomía económica y política (Montoya, 1693).

Por otra parte, tenta parece corresponder a la noción de “patria”, aunque chica, que permite la auto-comprensión cultural de la persona y de aquello en que ha acumulado memoria histórica y relación emocional de comunidad (Melia, 2008: 111). Dentro de estos dos niveles espaciales vive la familia como unidad social propia de la comunidad.

LAS RELACIONES SOCIALES

Familia y parentesco

La unidad social fundamental de los Guaraní era y es la familia extensa o grupo de parentesco, que a su vez, se suele identificar con el tentamí, dentro del cual, la misma libertad del individuo, tan celosamente afirmada, de hecho sólo aceptará las limitaciones que le impone su grupo (Melia, 2008: 111).

Históricamente, la familia extensa se cohesionaba alrededor del tamuí, que representaba tanto el padre y abuelo de la casa como el antepasado mítico que da origen al linaje; en este sentido, la familia Guaraní afirma sus lazos internos mediante el matrimonio preferencial entre primos y hermanos cruzados. El tío materno tuty, será el dador de mujer para su sobrino hiy, quien pasará a vivir y trabajar junto con su tío suegro (Melia, 2008: 111). Actualmente, esta práctica tiene una escasa vigencia, debido a que las comunidades Guaraní tienen formas de interacción más acordes con las normas de la sociedad occidental.

Antiguamente, los miembros de la familia extensa compartían la misma casa o malloca en la que llegaban a juntarse hasta 300 personas. El prestigio del jefe de una de estas casas consistía en la capacidad de reunir muchos sobrinos, yernos y cuñados o tovaja, que formaban la base potencial económica y guerrera del pueblo (Melia, 2008: 112).

En esta lógica, el jefe de familia podía contar con varias mujeres, lo cual incrementaba su capacidad de relacionamiento por la vía del cuñadazgo; esto significaba una mayor posibilidad de ofrecer dones, lo cual incrementaba la importancia social y económica del jefe, frente a la comunidad (Melia, 2008: 112).

Actualmente, la mayoría de los pueblos Guaraní respetan las formas de interacción de la sociedad occidental; es decir, el matrimonio monogámico y la organización social en torno a la autoridad local mburuvicha que articula la funcionalidad de la comunidad con los mecanismos del gobierno central, de manera que aun cuando el grupo social conserva sus formas ancestrales, mantiene buena relación con las estructuras del Estado.

Reciprocidad y convite

El sistema económico Guaraní está orientado a la auto suficiencia de la familia nuclear y al mantenimiento de relaciones de reciprocidad que se visualizan en varios niveles, desde las

relaciones cotidianas y caseras hasta la organización del trabajo que se hace por medio de la minga o motiro que es la base del sistema de correspondencia de la economía Guaraní, el proceso de producción agrícola contempla tres fases: la producción, la distribución y su redistribución en función a las necesidades de la comunidad (Melia, 2008: 114), de esta manera queda claramente señalado que la comercialización no es parte del sistema económico de este pueblo.

La producción Guaraní prevé excedentes para satisfacer la vida en un sentido eminentemente social y religioso; para ello, el sistema de comunicación de bienes no está separado del sistema cultural y por esto, la reciprocidad encuentra su expresión en la palabra mborerekua don gratuito (Melia, 2008: 114).

La reciprocidad supone que alguien ofrece un don de modo gratuito y con voluntad de agradar. El don no exige un retorno equivalente y por lo tanto, no es un trueque en el que se tenga que retribuir con valores equivalentes, El don no crea obligaciones necesarias de restitución, aunque crea una relación que motivará a su vez otro don. Este intercambio de dones, por su misma gratuidad, no tienen fechas ni cantidades predeterminadas, simplemente, la medida de la reciprocidad es no dejarse vencer en generosidad (Melia, 2008: 115).

En este sentido, la mejor expresión de la reciprocidad es el convite generoso y el jefe de una casa o de un tenta medirán su prestigio por su capacidad de convidar. Esto le crea un conjunto de 'deudos' que por su parte harán gala de múltiples formas de generosidad: apoyo moral, entrega de mujeres, participación en los trabajos a realizar, acompañamiento en sus empresas (Melia, 2008: 115).

El hecho de que esta reciprocidad se ejerza de una manera más manifiesta al nivel del jefe mborerekua ija o mburuvicha no significa que sea exclusiva de él, cualquier individuo se esforzará por ser generoso a su nivel, aunque no sea más que con la hospitalidad que pueda ofrecer a otro. Los actos de reciprocidad se expresan también con el término jopuepy, que parece corresponder al jopoi en otros grupos Guaraní (Melia, 2008: 115).

La reciprocidad no siempre se mantiene en esa forma de intercambio generalizado de dones, que manifiestan todos los miembros de la comunidad. El don es enteramente libre y la participación colectiva no conoce limitaciones. No es que todo sea de todos, sino que todos reciben el don de todos (Melia, 2008: 115).

Hay que notar, sin embargo, que ciertas comunidades tribales, como la de los antiguos chiriguano, no se atienen solamente a una reciprocidad del don puro y libre, que por su misma generalización puede sonar a utopía antropológica, desmentida al calor de los hechos sociales y políticos (Melia, 2008: 115). Bartolomeu Melia se pregunta: ¿Cómo explicar, por ejemplo, la venganza sistemática que aparece como esencial al comportamiento guerrero y exterminador? Dominique Temple contextualiza esta forma de vida:

Cuando el prójimo no puede ser contado positivamente como aliado, por lo menos puede ser incluido en la economía general como enemigo, esta reciprocidad puede ser llamada 'negativa'. Este principio permite explicar varias reglas de guerra muy hábilmente respetadas por las sociedades indígenas en su estado más disperso. Existen mitos según los cuales el primer trabajo se convirtió en dos figuras del don: el don aceptado, que conduce a la paz, y el don rechazado que instituye la venganza. Que el hombre esté marcado por el sello de la fiesta o de la venganza es una cuestión inherente a toda sociedad (Temple, 1986: 45).

Esta reflexión sobre las formas de la reciprocidad nos advierte que estamos ante un problema complejo, pero fundamental y esencial, cuando se trata de analizar la economía de las sociedades indígenas y su eventual integración en los sistemas de concurrencia y mercado. Pero fundamentalmente, la reciprocidad negativa no tiene que ver con una contraposición maniquea entre bien y mal, pues esta mecánica no forma parte de la cosmovisión Guaraní, ellos explican este mecanismo a través del mito.

En este contexto, la "leyenda de los mellizos" ocupa un lugar central en la tradición Guaraní. Esta saga explica el modo de hacer las cosas y de comportarse y es común en los pueblos de la familia tupi-Guaraní. El mito señala que Tatu-Tunpa es el padre de dos mellizos que a su vez se identifican con el sol y la luna. El "menor" de los mellizos es llamado Aguara-Tunpa, y tiene una personalidad en que se combinan la maña y astucia con la zoncería; es el anti-héroe que acompaña, pero también deforma, los buenos resultados culturales del hermano "mayor" (Melia, 2008: 118). En cambio el mayor es racional y efectivo, logra resultados y transmite valores.

Los mellizos son hijos de la divinidad y son ellos mismos 'divinos', dejados en la tierra para que la "caminen" y hagan comprensible la naturaleza y lo que la comunidad hace como Ava-Guaraní. El episodio de la destrucción de los tigres simboliza la "religión de la venganza", que muda la reciprocidad inicial - cuando los mellizos cazan para la vieja tigresa - en relación negativa, para vengar la muerte de la madre, el más próximo pariente (Melia, 2008: 118).

La vida religiosa

Los datos acerca del modo como el chiriguano piensa y vive su relación con lo sagrado son relativamente escasos y además, se presentan muy fragmentados. Lo que resulta más difícil en este punto es poder ofrecer un cuadro coherente y dinámico sobre el particular. ¿A partir de qué principio se estructura su religión? Las relaciones de hostilidad, de desconfianza y de desprecio que el mundo colonial, tanto civil como religioso, mantuvieron con los chiriguano, levantaron una barrera de incomprensión y una cierta incapacidad en la misma observación, que tenía que traducirse necesariamente en falta de información y hasta negación de que hubiera religión entre los Guaraní (Melia, 2008: 118).

Pasando por alto interpretaciones poco analíticas, el cronista Díaz de Guzmán, 1612, señala que el elemento central de la religión es el chamanismo, aunque lo presenta negativamente:

invocan al demonio y reciben sus respuestas. Sin embargo, desde la perspectiva 'religiosa' de los colonizadores y misioneros, los Guaraní serían seres sin religión. Gerónimo Guillén, en un informe de 1782, en la primera época de las misiones franciscanas, afirma sin más que:

No reconoce este gran pueblo divinidad alguna; vive en una profunda ignorancia del verdadero Dios, ni se descubre en estos infieles el más mínimo sentimiento de piedad y religión; sin embargo, no dejan de ser supersticiosos y observan con escrupulosa atención el canto de ciertos pájaros... (Guillen, 1782: 44).

Los franciscanos, a pesar del prolongado contacto, repetirán, casi sin modificación a lo largo de más de un siglo, el mismo estereotipo:

Los chiriguanos no tienen religión ninguna, a lo menos exteriormente puesto que no poseen ídolos ni templos, no dan culto a nada, ni templos, ni altares, ni ídolos, ni vestigio alguno religioso. En contraste, puede recordarse lo que dijera Alfonso Barzana en 1594: Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa.... (Melia, 2008: 118).

Bernardino de Niño, queriendo tener una posición más moderna, no pudo ocultar su perplejidad:

Que los chiriguanos tienen algunas divinidades es innegable: pero es muy difícil determinar qué carácter revisten éstas y a qué categoría pertenecen, según el concepto de esos salvajes (Melia, 2008: 118).

A partir de estudios más recientes, podemos afirmar que la religión Guaraní es de estructura animista, está relacionada con la naturaleza y promueve una relación de convivencia armónica con el entorno; es decir, la idea religiosa está íntimamente relacionada con el concepto de ñandereko y en este entendido todos los componentes de la vida asumen una connotación filosófico – religiosa, incluso el tema de la reciprocidad negativa que no tiene la forma de venganza sino de ruptura de la armonía.

La libertad del Guaraní

Todos los componentes presentados, se asientan en la idea de libertad; para el Guaraní la posibilidad de elegir libremente es fundamental y es un componente de su ser desde la antigüedad; en este sentido, noticias antiguas hablan ya de su espíritu libre: no hay entre ellos superior... y cada uno hace lo que quiere. Este tipo de apreciación, por parte de los cronistas, es constante:

Un principio fundamental rige el mundo chiriguano: la independencia de cada uno en cualquier grado de agrupación. Cada indio es rey porque ninguno reconoce la superioridad de otro; cada uno es señor de sí sin respetar a nadie; no tienen rey ni jefe reconocido: cada grupo tiene su cacique al cual poco obedecen fuera de la guerra. Las familias se juntan y se dan la dimensión numérica y los representantes más aptos para asegurar su independencia y su integridad frente a otros grupos (Melia, 2008: 125).

El Guaraní considera que su libertad y poder de decisión son inalienables y no los entrega ni siquiera por contrato social a nadie y mucho menos de un modo definitivo. Si hay un jefe, es para instancias que tienen mucho de ocasional y particular, para casos y cosas concretas, la autoridad es retenida por el grupo y sus decisiones serán dadas a conocer por mecanismos formales, e informales. Esta estructura le da al Guaraní un gran orgullo e independencia frente a los que intentan dominarlo (Melia, 2008: 126).

Para el Guaraní, la autonomía de la casa prima sobre el interés del jefe; el beneficio del jefe prevalece sobre las propuestas del jefe. El líder que se presenta con una propuesta y un plan más general, difícilmente logra imponerlos en la aceptación de los hombres y de las mujeres de las familias particulares, con enorme libertad una familia o grupos de familias abandonarán a su jefe, cuando consideran que éste no trabaja para ellos. En la organización social y política, y en este contexto, la asamblea fue siempre decisiva para la toma de decisiones (Melia, 2008: 126). Actualmente, las comunidades Guaraní cuentan con un grupo de autoridades locales elegidas por el pueblo, cada una de ellas se encarga de un aspecto específico que puede ser educación, salud, agua, caminos..., pero siempre a través de la concertación, por lo cual la instancia superior para la toma de decisiones sigue siendo la asamblea comunal.

APLICACIÓN EN EL AMBITO DE LA JUSTICIA

Ñandereko como principio y valor en la justicia constitucional

El término ñandereko (vida armoniosa) está inserto en el art. 8 de la Constitución Política del Estado CPE como uno de los principios ético-morales del Estado. En este marco, la revisión del sistema de información del Tribunal Constitucional Plurinacional (Sistema de información TCP. Revisado en agosto de 2015), nos muestra que la voz aparece en 799 resoluciones; sin embargo, como una referencia general al art. mencionado y en otros casos como argumento contextual en la elaboración de cartas orgánicas.

Ñandereko es un concepto filosófico que implica una serie de condiciones: forma de ser, forma de estar, sistema de vida, ley, cultura, norma de vida, compartimiento relacionado con el mecanismo de reciprocidad, hábito, condición y costumbre que tienen que ver con la vida y que constituyen la norma del "ser" Guaraní. Esta lógica está reñida con los postulados del capitalismo y más bien apuntan a construir la sociedad inclusiva e igualitaria que el Estado Plurinacional promueve.

En este marco, el principio es aplicable a la solución de cualquier situación de conflicto social que implique la ruptura de un escenario de vida pacífica y de convivencia razonable. Naturalmente, se visibilizan los conflictos que implican el quiebre de estructuras sociales; estos espacios pueden ser restablecidos mediante la aplicación del principio del ñandereko, que involucra valores y normas de vida asumidos por la CPE.

Los nuevos rumbos que asume el Tribunal Constitucional Plurinacional TCP llevan a visualizar nuevos horizontes, en los cuales, la aplicación de los valores de nuestras culturas ancestrales han de ser marco conceptual a partir del cual restableceremos la armonía perdida es espacios en crisis; un ejemplo claro de esta aplicación se muestra en el expediente 08835-2014-18-AAC, acción interpuesta por Mario Balderrama Montaña contra el “Sindicato de Consignatarios Auto venta Cochabamba” por conflictos suscitados entre ambas partes. En este caso, el Tribunal Constitucional Plurinacional utiliza el término en todo su contenido, desglosando el sentido y la profundidad del ñandereko para finalmente, en su parte resolutive determinar:

Asimismo, se exhorta severamente a las partes involucradas en el presente caso, a restituir el equilibrio y la armonía (ñandereko), quebrantado por los conflictos internos y regir sus acciones tanto la organización sindical como los socios integrantes, en los principios y valores, previstos en el art. 8.II, de la CPE (expediente TCP. Revisado en agosto 2015).

De esta manera, ñandereko rebasa tanto el ámbito Guaraní como el contexto rural, y como se puede ver, es un concepto perfectamente aplicable a una demanda que incluso involucra principalmente aspectos materiales. El sentido del concepto establece que los aspectos materiales son un reflejo de las rupturas establecidas en el marco de los elementos subjetivos propios de una sociedad.

CONCLUSIONES

Para la comprensión Guaraní, ñandereko engloba una serie de aspectos que tienen que ver con la forma de mirar la vida y con la capacidad de entender al mundo, la cosmovisión Guaraní establece una relación muy fuerte entre lo metafísico y lo cotidiano; por tanto, el término resume la forma de vida Guaraní que se establece dentro de las características propias de la organización social, la cual se puede resumir en cuatro dimensiones.

La dimensión económica se manifiesta en la ausencia de propiedad privada así como en el valor de uso de los bienes, la ausencia de excedentes y acumulación, imprimen el estilo de existencia Guaraní, aspectos que desmarcan a esta sociedad de la lógica capitalista. La dimensión política se visibiliza a través del mando, los jefes no tienen poder permanente sino sólo en circunstancias y por tiempos determinados, la lógica de poder reside en las asambleas que pueden ser comunales, zonales o de otro tipo, de acuerdo a las necesidades.

La dimensión social se muestra a través de la lógica de vida Guaraní, cuyo centro es la familia extensa que en épocas antiguas consistió en la casa con unas 300 personas; actualmente las viviendas albergan al menos 10 o 20 habitantes, manteniendo lazos familiares y de parentesco. En cuanto a la dimensión religiosa, esta tiene una percepción animista del entorno y reconoce una división espacial entre la vida y la muerte. Estos cuatro componentes y otros más están integrados para el Guaraní; siendo que, por ejemplo, religión y economía son componentes

de una sola realidad que se articula con política y relaciones sociales de manera práctica y cotidiana.

La vida de los Guaraní se desarrolla en dos niveles; la casa que constituye el lugar social y el tenta que constituye la unidad socio – política y que actualmente se entiende como rancho o comunidad; este término se reconoce también como patria, en el sentido de unidad espacial. Sin embargo, más allá de estas relaciones de pertenencia, la familia constituye el núcleo social que determina la idea de libertad, la cual establece que para el Guaraní no hay superior y por tanto la vida transcurre en independencia y autonomía.

Un elemento fundamental del ñandereko es la forma de reciprocidad, que no debe confundirse con el intercambio; la reciprocidad del don es una oferta gratuita que no exige retorno y que no crea obligación, pero que si genera relación. Si tomamos en cuenta que el valor de los bienes está dado por el uso, no hay noción de cantidad; este mecanismo permite que todos reciban el don de todos. Por tanto, el ñandereko constituye la esencia de la forma de vida, que implica valores sociales que producen la cultura y la forma de vida Guaraní, la cual es perfectamente aplicable a cualquier sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier
2008 La identidad Chiriguana, en La compresión Guaraní de la vida buena. FAM-GTZ. La Paz.
- Esteban, Claudio
2012 Ñandereko. Inédito.
FAM-GTZ
- 2008 Ñande Reko en La compresión Guaraní de la vida buena. FAM-GTZ. La Paz.
- Julien, Catherine
2001 Documentos de la exploración del río de La Plata. Borradores ABNB. Sucre.
- Medina, Javier
2008 La compresión Guaraní de la vida buena. FAM-GTZ. La Paz.
2008 Diferencia entre occidente moderno y mundo indígena en La compresión Guaraní de la vida buena. FAM-GTZ. La Paz.
- Melia, Bartolomeu
1986 El Guaraní conquistado y reducido. Biblioteca paraguaya de antropología. Asunción.
- Montoya, Antonio Ruiz de
1693 El arte de la lengua Guaraní. Obispado de Buenos Aires. Compañía de Jesús. Buenos Aires.
- Riester, Jurgen
1995 Chiriguano. Riester – Landívar. Santa Cruz.
- Temple, Dominique
1986 La dialéctica del don. HISBOL, La Paz.

TEKO KAVI- VIDA BUENA

Claudio Esteban Fernández

INTRODUCCIÓN

En la época colonial los españoles tuvieron estrecha relación con los caciques más importantes, los *mburuvisa*, que tenían un prestigio bastante reconocido a lo largo y ancho de varias provincias del espacio que ocupaban los guaraní; eran autoridades políticas y guerreras, capaces de federar grandes comunidades, las cuales estaban establecidas en las riveras de grandes ríos, donde la agricultura es próspera.

Los españoles llegaron a destruir todas esas naciones agrícolas, llegando incluso a ejecutar a los *mburuvisa*; debido a eso los guaraníes buscaron refugio en la selva más montañosa, donde llegaron a formar comunidades pequeñas, nómadas, difíciles de localizar y de dominar.

La organización actual guaraní es diversa y compleja, la estructura fundamental es el *tekoha*. Es una unidad de producción y consumo, unidad de vida religiosa y política que reúne en un mismo territorio familias de un solo linaje, las cuales viven bajo la autoridad del *pai*, responsable de la comunidad, guardián de la tradición y persona que a menudo tiene poderes mágicos; a menos que estos estén reservados a un chamán o paye.

El presente ensayo desarrolla la temática del Teko Kavi - vida buena, que está inserta como uno de los principios y valores fundamentales en la Constitución Política del Estado.

SIGNIFICADO DE LA PALABRA TEKO KAVI

De acuerdo al diccionario especializado, la palabra "Teko" significa falla, culpa, costumbre, carácter, actitud y "Kavi" es bien, bueno, simpático, hermoso. Por tanto, en la concepción del pueblo Guaraní teko kavi significa vida hermosa, siendo así que la vida implica no sólo a los humanos, sino también a la naturaleza y a las deidades o amos y kavi asume la connotación de bueno o hermoso en el sentido de armonía con el teko y el entorno.

Las palabras teko kavi, son propias de la nación y pueblo indígena guaraní, la cual está inserta en el artículo 8.I de la Constitución Política del Estado como principio, este pensamiento abre el camino a varias interpretaciones significativas e importantes dentro de la cultura y lengua guaraní, que el Estado las asume como parte de su concepción filosófica.

En cuanto al análisis del término, teko kavi no es abstracto, sino más bien es un principio vivo que el pueblo guaraní emplea en su forma de vida cotidiana; la comunidad aplica de manera natural un comportamiento regulado por los valores sociales implícitamente presentes y replicados a través de la educación del hogar. Meliá establece varios principios como esta:

Teko señala los siguientes conceptos: modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábitat, condición, costumbre; el tekoha es un lugar donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní, la tierra concebida como tekoha, es ante todo un espacio socio-político. El tekoha produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organizaciones político religiosa esenciales para la vida guaraní. Aunque parezca un paralogismo, hay que admitir que sin tekoha no hay teko (Meliá, 1968: 105).

TEKO KAVI - VIDA BUENA, GUARANÍ

En el léxico de la cultura guaraní teko kavi tiene varias interpretaciones, entre ellas “vivir en la tranquilidad”, este y otros términos por su carácter aglutinante ameritan desglosar y desarrollar por separado, para descubrir las esencias y significados relevantes de cada una de ellas, desde la óptica e interpretación propia y según la cosmovisión del pueblo indígena guaraní.

La filosofía del teko kavi- vida buena, dentro de la idiosincrasia guaraní, significa que la población humana debe vivir de forma tranquila, armónica y equilibrada entre las diversidades culturales que habitan en nuestro Estado.

Bajo este criterio, las naciones y pueblos indígenas fueron protagonistas directos durante el proceso de la Asamblea Constituyente, incidieron en incluir algunos derechos, principios y valores en la CPE, y en este marco, el reconocimiento constitucional significó una conquista histórica e importante, esperada por más de 500 años.

En el mundo guaraní, la calidad de vida o bienestar no depende de la posesión de bienes materiales o ingresos económicos, la acumulación de riqueza, para una persona indígena, genera mayor preocupación material, se olvidan del mandato divino y del amor al prójimo; la riqueza crea mentalidad egoístas en las personas, para los guaraní, el tener bienes materiales no es motivo del privilegio de la persona, ni una jerarquía superior frente a los demás, más al contrario, el que posee bienes o riquezas tiene la posibilidad de ayudar al prójimo en los momentos difíciles.

Por ejemplo: en la comunidad guaraní de Rancho Nuevo, a una señora le tocó dar a luz su primer hijo, la mujer no pudo tener parto normal y había la necesidad de llevarla al hospital; sin embargo, la familia no contaba con dinero para trasladar y pagar el servicio de ambulancia, entonces la familia y la autoridad comunal acudieron donde el propietario de una ventita de la comunidad, para que les facilite los recursos necesarios y la respuesta del comerciante fue positiva.

Esto muestra que según la cosmovisión guaraní, teko-kavi o vida buena, es vivir en solidaridad y completa armonía entre los seres humanos y la madre naturaleza o *yandeyari*; en la lógica guaraní ella es un ser vivo, que recibe, conserva y guarda la vida y los objetos que conforman la riqueza natural de los seres vivos, dichos recursos facilitan la supervivencia y el desarrollo de manera digna y saludable para todos los que moran y habitan en ella.

Es decir, que las riquezas de la madre naturaleza no están sólo en el uso y disfrute del libre albedrío de las personas, sino que aquello permite el desarrollo armónico y el equilibrio hombre - naturaleza, así como de otros elementos no humanos, como los animales, plantas, tierra, agua y espíritus, algunos de ellos corresponden a la familia de manera inorgánica.

Desde la propia vivencia, podemos señalar:

Teko kavi - vida buena, significa el aprovechamiento sostenibles de los recursos naturales de la madre tierra que produce y reproduce en diferentes estaciones del año. Ahora para el guaraní, vivir en el campo, es sinónimo de vivir en el paraíso, porque allí se encuentran, *mistol, cupesi, caracore, pachio, guirarira* que son frutas comestibles, también encontramos animales del monte como *anta, correchi, urina, tatú* y otros, aves como la *torcasa, charata, kukisa*, etc., y finalmente tenemos las lagunas o *curiches* con abundantes peces de diferentes especies por lo que tenemos el privilegio de consumir productos naturales, esto desde nuestros ancestros; estos alimentos naturales que consumimos nos permite el desarrollo de una vida sana y saludable, para el guaraní, eso significa vivir en teko kavi - vida buena; las personas y en especial la familia se sienten felices y contentos después de servirse a gusto y saciar su apetito. Además el consumo se realiza mediante el convite y de manera compartida con los parientes y el vecinos, de no ser así los iyas (dueño del monte) se enojan (Esteban. 2015).

Asimismo, sobre el tema tenemos la opinión de José Domingo Veliz, ex presidente de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG).

Teko, iopta jei, yaikoguevae, karai iñeepe (castellano), naturaleza, condición, temperamento, carácter, ser, conducta. **Kavi**, kia mbae ikavi oyapo vae. Karai iñeepe o (castellano), cosa buena, un bien, muy bien, hacer bien. Ikavi yaiko vae, (buena vida)

El sistema de reciprocidad informa los niveles de la economía guaraní, desde la producción hasta la distribución y redistribución. La producción guaraní prevé excedente para satisfacer un sentido de vida eminentemente social y religioso. La reciprocidad encuentra su expresión en la palabra *mborerekua* (*mbirerekua* en Giannchini 1916).

Para tener una vida buena, debemos partir considerando que la función y el significado del *ivi guasu* (territorio grande), es el espacio elemental para la vida, desde esta concepción el ser humano al ser parte de ella mantiene una relación estrecha, armonía, dinámica y equilibrada. Algunas personas opinan sobre ella, venimos de ellas, con ella vivimos y en ella regresamos, esta lógica es general en el contexto indígena y conduce a una conclusión de la relación hombre – naturaleza, los elementos inseparables que se complementan y están unidos siempre desde su génesis.

De igual manera, en la cosmovisión del pueblo guaraní, el cosmos conforma el paraíso que brinda generación de diversidad de alimentos naturales, plantas medicinales, animales y aves

silvestres entre otros, con todos aquellos, el espacio es un reservorio de riquezas naturales, estas son razones suficientes para la protección y defensa de los territorios de los pueblos indígenas que sin duda alguna viven en familiaridad espiritual y supra natural.

Otro de los elementos que tiene relación directa con el teko kavi - Vida Buena, es “Yaiko kavi Pave” que significa “*todos vivamos bien*”, esto significa que unos con otros se complementan y que juntos y sin discriminación de ninguna naturaleza, los seres humanos, la naturaleza y los seres celestiales podemos vivir en armonía, equilibradamente entre los humanos y la *yandeyari*, esta relación permanente con la naturaleza permite una visión de mayor reflexión sobre el manejo y uso adecuado y sostenibles de los recursos naturales. De todos aquellos hay un resultado de transformación importante que garantiza teko kavi - vida buena, en lo social, político económico, educativo, etc., etc. Lo trascendental es la relación constante espiritual supra natural, mediante ceremonias chamánicas.

Los indígenas guaraní, aman sus territorios, porque este es esencialmente importante para el desarrollo de los seres que habitan; disfrutar de las fragancias naturales, de las flores que también adornan y embellecen los bosques y el medio ambiente, acompañado del aire puro que respiran los hombres, animales y aves que con sus trinos armonizan los ecos que se escuchan desde la distancia, que avanza bajo la sombra fría del monte, estos elementos son los que condicionan y generan el teko kavi - vida buena. Es decir la vida de las naciones y pueblos indígenas, está íntimamente ligada a la madre naturaleza.

¿QUÉ ES TEKOKAVI?

Teko kavi – vida buena, en la cultura guaraní, por tradición histórica tiene estrecha relación con el *ivi guasu* o territorio, porque de él depende la vida buena mediante el disfrute de productos que provee; entonces, el territorio como condición global de supervivencia sigue siendo importante en el mundo guaraní. En el criterio del pueblo guaraní, vida buena engloba a los siguientes elementos:

Teko kavi significa tener suficientes y buena producción por el esfuerzo y sacrificio del hombre o producidos naturalmente, que hacen a las personas robustas, fuertes y sanas, sin ningún tipos de enfermedades, la base alimentaria principal del guaraní es el maíz, complementado con el consumo de frutas silvestres.

Es también producción de maíz, yuca, frejol y otros, que se comparten entre los parientes y los vecinos; es decir, se comparte lo que se tiene y se sigue la práctica del trueque consistente en intercambio de productos, cuando alguien cosecha primero que otros, habrá el *arete guasu*, para compartir entre los miembros de una comunidad.

A don Andrés Chávez, comunario de La Brecha, “su amigo Zenón le preguntó, oye por qué estas gordito che, y el responde sí, mis hijos también son gorditos será porque comemos

cumanda con choclo todos los días, por eso estoy contento (yerovia), y me siento bien (Esteban. 2015).

Es decir, el guaraní se conforma con estar bien alimentado y sano, el guaraní trabaja su chaco para el sustento diario, quiere que sus hijos no sufran hambre, vive el momento, la misma cultura es inmediatista, no piensa en ahorrar para el mañana. Así es la forma de vida de los pueblos indígenas del oriente boliviano.

Teko Kavi significa tener felicidad, saber respetar los uno a los otros, es vivir en completa armonía y paz social en la comunidad, saber valorar los conocimientos tradicionales y occidentales que ayudan a cohesionar y entenderse mutuamente, es saber utilizar y valorar el uso de la medicina tradicional que está al alcance de las personas en los bosques.

Dentro de esta lógica están también los recursos naturales o *kaa ipo reta*, que son los animales silvestres que cazan los hombres, no por deporte sino por una necesidad el de cubrir la alimentación en el hogar. Teko Kavi vida buena, es vivir en armonía y paz sin confrontación, sin exclusión es vivir como hermano en la comunidad, esta situación en guaraní *teko iroinsa*, traducido en castellano lugar agradable, para la cultura occidental, es como tener un ambiente con calefacción.

Vivir en armonía y paz, no significa que sólo en la comunidad debe haber hermandad sino más allá, el concepto traspasa los límites intercomunales, los capitanes siempre están aconsejando a los miembros de la comunidad para vivir bien o *jeko kavi*, demostrar su educación mediante los saludos a personas adultas mayores y la autoridad. En este contexto, *Jeko kavi* es:

- La calificación que recibe aquella persona o familia por su carácter bondadosa, buena y solidaria, comparte lo poco que tiene con sus parientes cercanos o vecinos, para que no le falte alimentos y no estén sufriendo el hambre, esto es vida buena.
- La solidaridad o *yoparareko* también conduce a establecer la construcción del *teko kavi*.
- De igual forma se puede decir a los *iyas* dueños del monte, cuando son solidarios y la persona tiene la suerte de cazar animal del monte. Este método es como un valor social ese ideal de la dádiva desinteresada.

La base conceptual del *jeko kavi*, es sin lugar a duda el comportamiento caritativo de las personas con su prójimo, lo mismos ocurre con las manifestaciones de los seres sobrenaturales, dueños del monte *iyas*, que tiene la misma característica de un ser humano.

TEKO KAVI Y LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL

La CPE, en su artículo 8.º establece:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural, ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma

qamaña, (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), **teko kavi (vida buena)**, ivi mareai (tierra sin mal), y qhapaq ñan (camino o vida noble).

A partir de la promulgación de la Constitución Política del Estado, el año 2009, la palabra guaraní, Teko kavi, ha sido instituido como uno de los principios en el Estado Plurinacional del Bolivia, esta incorporación es trascendental e histórica en el contexto indígena guaraní, puesto que en la antigua Constitución no figuraba ni una palabra de los idiomas de los pueblos indígenas del país.

En esa misma línea, el bloque de la convencionalidad de la OIT, señala lo siguiente:

Artículo 5.

- a) Deberán protegerse y reconocerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente.

Artículo 2. (Jerarquía del Estatuto), establece:

El Estatuto Autonómico Indígena Guaraní Iyambae en Charagua es la máxima norma que rige en nuestro territorio ancestral y tiene como fin el yaiko kavi, estando sujeto a la Constitución Política de Estado y las Leyes vigentes en nuestro país.

Artículo 8.1.b. señala:

La Autonomía Indígena Guaraní Iyambae en Charagua, reconoce, valora, y practica desde sus ancestros los principios y valores siguientes: b. Teko kavi- vida buena.

Dentro de poco meses el estatuto autonómico será sometido al referéndum, mediante este procedimiento, la población guaraní del municipio de Charagua decidirá sobre la aprobación o desaprobación del documento; la incorporación de teko kavi - vida buena es una muestra de cómo el pueblo guaraní respeta y conserva su modo de vida cultural y se adapta a las grandes transformaciones sociales que se van dando en nuestro país. Estas nuevas condiciones emergentes vienen a comprometer la vigencia del teko kavi, en la diversidad cultural del país.

Un término que se desarrolla muy bien con el teko kavi y que está también inserto en la Constitución, es el ñandereko, su significado es: modo de ser, sistema, ley, norma, habito, comportamiento y costumbres, todos expresados en el *tesoro de la legua guaraní* escrito por Antonio Ruiz de Montoya en 1639.

Por otra parte, la ley de la revolución productiva comunitaria agropecuaria, en su artículo 7.4. Economía Comunitaria. Señala, constituye un modelo de desarrollo que comprende sistemas de planificación, organización, producción, generación de excedentes y distribución para el bienestar común; basado en la cosmovisión de los pueblos indígena originario campesinos,

comunidades interculturales y afrobolivianas, quienes administran sus territorios, recursos y tienen sus propias formas de organización en armonía y equilibrio con la madre naturaleza.

El Estado boliviano, después de haber pasado más de 500 años, recién ha revalorizados y reconoce la política y el sistema de producción propio de los pueblos indígenas, sin embargo este modelo ha existido y se practicaba desde nuestros ancestros, quiere decir que nuestros abuelos eran sabios e inteligente en la implementación y desarrollo de sus propias tecnologías para producir de forma adecuada y aprovechar las bondades de la madre naturaleza. Osea, la mención de esta artículo es Teko kavi, para el mundo indígena guaraní.

TEKO IKAVIA - VIDA MALA

Esta frase, conceptualmente es opuesta al teko Kavi, con ello podemos explicar que dentro de la filosofía guaraní, como decía Don Carmelo Ramón (Tete) anciano de la comunidad de Rancho Nuevo;

Escúchenme hijos, vivan siempre como hermanos, colabórense mutuamente, miren al que vive a su lado, si no tiene para comer, compartan lo poco que tienen, porque otros días tu puedes estar en la misma situación, solo así todos estaremos bien, felices y contentos, todos debemos colaborararnos mutuamente, vivir y mantener nuestro teko kavi, según nuestro ñandereko (Ramón).

Estos concejos ancestrales son impartidos constantemente por el: capitán, asesores, ancianos(as) y el curandero o *paye*. El *chamán* tiene mucha influencia en la comunidad igual que la autoridad o *mburuvisa*, él raras veces participa en las reuniones, sólo asiste a pedido de la comunidad, cuando ocurre algún problema grave y difícil de solucionar.

En definitiva, los pueblos de la cultura guaraní, tienen que ver mucho con el territorio, por eso se debe hacer uso de la tierra con racionalidad, para no agotar los recursos naturales que tienen que ver con el *teko kavi* o vida buena, con lo que nos rodea y consigo mismo. La madre tierra es considerada sagrada; y es el hogar que contiene, sostiene y reproduce los seres vivos, las sociedades orgánicas y las personas que la componen.

TEKO KAVI-VIDA BUENA

Puede ser aplicado en materia por las siguientes razones:

1. Se rompe la expresión de la reciprocidad, el convite generoso, se rompe la expresión *mborekua* es la institución central más visible del sistema de reciprocidad.
2. Se rompe el principio de la seriedad, verdad o **añetete vae**, hay un descrédito y falta total a los compromisos asumidos en su oportunidad.

La distribución y elección de tierras cada persona quién decide la cantidad y ubicación de la misma, midiendo su capacidad y fuerza de trabajo, la forma de la toma o apropiación sobre

un terreno, se realiza con conocimiento y compromiso ante la autoridad y la comunidad, sin ningún documento firmado, porque así es en la cultura guaraní, la palabra es suficiente y se cumple como una ley.

Entonces los compromisos deben y se cumplen, caso contrario es ir contra los principios de la misma cultura, cuyos actos son objetos de duras críticas y exhortación por parte de las autoridades de la comunidad.

El Teko Kavi – vida armoniosa, principio establecido en la CPE y práctica permanente en el contexto de las naciones y pueblos indígena originario campesinos de tierras bajas, la misma transmitida y valorada de generación en generación.

Según la cosmovisión guaraní esta lógica está cimentada en la profundidad del ser individuo, vivir en hermandad y la cohesión bajo el principio de Teko Kavi- Vida Armoniosa, es decir desarrollar comportamiento valorables frentes a los demás en el contexto donde prima la cordura y tolerancia entre hermanos.

Otras de las consideraciones que recibe el Teko- Kavi- Vida Armoniosa, es yaiko kavi pavè – todos vivamos bien, vocablo puesto por ex capitán grande que en paz descansa Bonifacio Barrientos Iyambae, cuyo concepto irradia en diferentes esferas de colaboradores y autoridades comunales en el tiempo presente.

Sentencias Constitucionales Plurinacionales con Teko kavi (vida buena)

Efectuado la revisión de las sentencias constitucionales desde la implementación del Tribunal Constitucional Plurinacional, se constata que efectivamente ha sido incorporado en muchas sentencias como en acciones de: Amparo Constitucional, Libertad, Conflicto de Competencias, Consulta a la Autoridades Indígenas y Control Normativo, solamente de manera enunciativa y no se ha desarrollado e interpretado este principio constitucional para su aplicación a un caso concreto.

En base al desarrollo realizado anteriormente el principio de **“teko Kavi”** (vida buena), concluimos que se asemeja al principio **“suma qamaña”** (vivir bien), que en la cosmovisión de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, la vida buena o ñandereko se encuentra en un tiempo y espacio pasado (atrás), por lo que la Constitución Política del Estado tiene como fines y funciones el de construir una sociedad justa y armoniosa, que no es otra cosa que llegar por delante al “teko kavi” (vida buena), recorriendo por el camino cíclico de la vida o **“qhapaj ñan”** (camino o vida noble).

Ahora, si la “vida buena” o “vivir bien” se encuentra atrás, no significa que debemos retroceder en el tiempo y espacio, al contrario debemos recorrer en el camino cíclico hacia adelante, contrario a las agujas del reloj, acogiendo todos los avances positivos de la humanidad y superando toda forma de problemas y conflictos (sociales, jurídicos, climáticos) para llegar

por delante al punto esperado momento denominado el “pacha kuty” que significa volver al reencuentro con el cosmos.

Por tanto la administración de la justicia constitucional, significa simplemente restituir el “teko kavi”, “suma qamaña”, “ñandereko”, “ivi maraei”, aplicando los principios ético morales como el ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), recorriendo por el “qhapaq ñan”, camino o vida noble.

CONCLUSIONES.

Teko kavi. En el léxico guaraní tiene varios significado siendo su carácter es- aglutinante.

1. El teko kavi, está íntimamente ligado al territorio o madre tierra, la producción, el uso sostenible para garantizar la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes que garanticen el desarrollo y bienestar común.
2. Teko kavi- vida buena, es tener suficientes productos alimenticios para satisfacer las necesidades básicas de las personas llegando así a mitigar el hambre de ese modo garantizar un desarrollo físico saludable de las personas.
3. Teko Kavi-vida buena, es tener y gozar buena salud, prevenir las enfermedades y otras que pueda afectar el buen desarrollo y desenvolvimiento las personas, así como las relaciones de igualdad y equidad de manera respetuosa.
4. Teko kavi, la educación es parte de ella, siendo un elementos indispensables que promueve y dinamiza el camino hacia la vida buena.
5. Teko kavi- vida buena, es tener una sociedad justa equitativa y solidaria sin pobreza material, social, jurídica, cultural y espiritual de los pueblos. Así como una solidaridad o yoparareko para tender las manos a los prójimos que la necesiten.
6. Teko kavi- es cultura, es solidaridad, es modo de ser o ñandereko y por último es norma de vivencia ancestral milenaria de las naciones y los pueblos indígenas originario de tierras bajas del país.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Constituyente del municipio de Charagua
2011. Estatuto, Autónomo del municipio de Charagua.
- Comité Hable Guaraní
1999 Ñaneñee riru. Diccionario guaraní- castellano. Producciones Mosoj Poqoy. Cochabamba.
- Cipca. Centro de Investigación y promoción del campesinado
1988 Los Guaraní- Chiriguano. Ñandereko, Bartolome Meliá, nuestro modo de ser. Editorial Popular. La Paz.
- Defensor del Pueblo
2004 Convenio 169. Organización Internacional del Trabajo. Ed. Eclipse Producciones. La Paz.
- Estado Plurinacional de Bolivia
2010 Constitución Política del Estado, Tribunal Constitucional Plurinacional. Sucre.
- Estado Plurinacional de Bolivia
2011 Ley Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria N0. 144. UPS editorial. La Paz.
- Riester Jurgén
2002 Chiriguano. Pueblos Indígenas de Tierras Bajas.
- Fuentes orales**
- Chávez Segundo, Andrés
2014 De la comunidad La Brecha, Alto Isoso.
- Domingo Veliz, José
2015 Ex presidente de la Asamblea del Pueblo Guaraní, APG. Camiri.
- Esteban Fernández, Claudio
2015 Especialista en Justicia Indígena Originaria Campesina de tierras bajas
- Ramón, Carmelo
1999 Anciano e ipaye de la comunidad de Rancho Nuevo Isoso.

LA COMPLEMENTARIEDAD COMO VALOR CONSTITUCIONAL

Por: Carlos Wilber Rosales Pantoja

INTRODUCCIÓN

En el universo y la naturaleza todo es orden, no hay lucha de contrarios ni destrucción recíproca, sino composición complementaria entre las partes o elementos de unidades que son estados de armonía y no de caos.

La complementariedad es lo dual, como contrario a la "dicotomía" occidental que todo lo divide. Lo dual se refiere a elementos opuestos pero complementarios. Josef Estermann ("Filosofía Andina", Abya Yala) señala que la "contraparte" de un "ente" no es su contrapuesto, sino su "complemento".

La complementariedad enfatiza la inclusión de los "opuestos" complementarios en un "ente" completo e integral (Hermida, Cesar.27.01.2013).

Corresponde al paradigma oriental del "Yin y Yang" con el símbolo del círculo con las dos partes complementarias y correlativas". Los ejemplos: cielo y tierra; sol y luna; claro y oscuro; verdad y falsedad; día y noche; bien y mal; masculino y femenino, no son para el *runa* (persona) contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios de una entidad "superior" e integral. Dice Estermann que "hay muchos indicios que permiten calificar la racionalidad andina como 'dialéctica'"(203).

En la sentencia Constitucional Plurinacional 0624/2013 de fecha 27 de mayo de 2013 el fundamento jurídico II.10 señala:

... El principio de complementariedad, sustenta que ningún ente, acción o acontecimiento existe aislado, solitario por sí mismo; por el contrario, todo coexiste con su complementario, ambos hacen la plenitud, la completitud del ser, estos principios constituyen el sustento de la jurisdicción indígena originaria campesina y la justicia constitucional....

La complementariedad, constituye un valor fundamental y se trata de una especificación de los valores (relacionalidad, correspondencia, reciprocidad), que establece de manera clara y rotunda que ningún ser, que ninguna acción existe de manera individual, monódicamente; por el contrario, todo se da en coexistencia, en estrecha relación con su complemento, lo que permite comprender la concepción inclusiva de los opuestos, que no es precisamente la unidad de los opuestos del pensamiento occidental que supone la confrontación y la lucha. Un ejemplo de la complementariedad de la racionalidad inclusiva en su dimensión cosmológica son las existencias par de: luna-sol, noche-día, agua-suelo, mujer-hombre, etc.

En el principio de la complementariedad, ningún ser, ninguna acción existe por sí misma, sola en el mundo, sino que está articulada a muchas relaciones con otros seres y otras acciones. Somos partes de un todo. Para formar ese todo cósmico y que las cosas funcionen, debemos encontrar aquellas partes que nos encajan, nuestros complementos. Todo vuelve a todos, todo es par y complemento: el día tiene a la noche, la claridad se complementa con la oscuridad, hembra y macho son complementarios, cielo y tierra también. La dualidad complementaria está presente en todo (Lligalo Abel, Conciencia Pariversal Andina. Principios y fundamentos comunitarios).

La complementariedad expresa la convivencia, encuentro, reciprocidad, equilibrio, "contradicción" y "unidad" de opuestos, así describe dos tipos de complementariedad: El primero, balanceado, se funda en la noción de dos equipotencias emparejadas; el segundo polar, surge de la mutua atracción y repulsión de dos contrarios irreductibles (Platt, Tristan, 2010:45).

El primero se basa en la semejanza, el segundo en la diferencia. Ambos ofrecen modelos contrastados para expresar las relaciones entre dos contrincantes sociales, con miras a su futura "unidad". La primera, podríamos decir que se funda en la igualdad de dos mitades que se complementan; y la segunda, expresa la "desigualdad" o "asimetría" de los opuestos complementarios. En consecuencia, desde la concepción andina en ambos casos se busca la **unidad** de los contrarios. En este contexto cabe preguntarse, ¿Es posible la complementariedad entre los opuestos en condiciones de desigualdad o asimetría? (Bouysse-Cassagne, 1987: 93).

LA COMPLEMENTARIEDAD ECOLÓGICA EN LOS ANDES

Puede definirse como una especie de búsqueda estructural o ideal andino, de maximizar el acceso, directo o no, a recursos económicos y sociales, de diversos nichos ecológicos, ya sea a través de un rango vertical, horizontal u otra forma diferencial de percepción del espacio. No es una mera complementariedad económica de recursos que se producen diferencialmente, sino que involucra aspectos sociales y de cosmovisión que permite una percepción cultural de las necesidades individuales y sociales. Además, tal manera andina de "modelar" la realidad permite ciertas particularidades empíricas del mundo andino, como la multietnicidad de ciertos nichos, o la ocupación "archipelágica" del espacio.

Pero, ¿por qué se define lo andino en base a la complementariedad? Para algunos todo es complementario, ya que ningún nicho, en cualquier lugar geográfico, satisface todas las necesidades de una sociedad. Se puede decir que la complementariedad andina importa, porque en tal sociedad, lo económico involucra una amplia gama de aspectos culturales, pasando por la etnopercepción, la cosmovisión y la estructura social. Si esta ligazón es común en sociedades menos complejas, no sucede lo mismo en sociedades complejas, y esa podría ser la particularidad andina, ya que al tratarse de una sociedad, sin duda suficientemente

compleja, presenta este tipo de interrelación de aspectos culturales. Creemos que a pesar de la existencia de un amplio marco teórico para la complementariedad andina (Masuda et al., 1985), se hace necesario describir más específicamente la situación del espacio de cursos bajos y medios de los valles occidentales (cursos libres) de los andes centro sur con respecto a la complementariedad andina en general, para emprender cualquier nueva búsqueda de análisis cultural, en el plano de la arqueología y etnohistoria las condiciones ecológicas particulares, como señalamos de vital importancia en la comprensión de la sociedad andina, de este conjunto de franjas longitudinales que forman los cursos libres de los valles occidentales, se contraponen fuertemente a sus nichos adyacentes; es decir, la precordillera y el altiplano que rodea al Titicaca. (Masuda et al. 1985: 67).

COMPLEMENTARIEDAD HOMBRE-MUJER

“Esta noción de complementariedad tiene que ser bien entendida para comprender la realidad de la mujer andina; en las comunidades aymaras y quechuas se encuentra siempre una dualidad de autoridad (en todas sus formas y alcances) y al mismo tiempo una distribución de tareas y responsabilidades según el sexo; por ejemplo, los pasantes y los prestes de las festividades son siempre parejas; este sistema sobrevive incluso en los medios urbanos. Estos roles son también perceptibles en la agricultura; generalmente el hombre rotura la tierra y la mujer deposita la semilla; pero si uno no puede asumir su tarea por alguna razón, el otro asumirá la responsabilidad de la pareja; en el caso de que un esposo viaje durante varios meses fuera de su comunidad o que una esposa se encuentre en la incapacidad de trabajar en la chacra, el uno como la otra tendrán que resolver el problema; en el caso de que por ejemplo, la mujer no puede manipular la yunta, recurrirá a una de las muchas instituciones de ayuda mutua existentes, como ayni, mink’a y otros, o cambiará el producto de la chacra; pero de ninguna manera la mujer abandonará la tarea y así evitará las consecuencias económicas de la ausencia de su esposo”(Pairumani Layme, Felix Art. Titulo El género en el mundo andino publ en Nacion Aymara, 2010:37).

En la Declaración Constitucional Plurinacional 0030/2014 de 28 de mayo del 2014 en La cosmovisión y concepción filosófica de la Nación Uru chipaya respecto a la norma consultada, fundamenta:“... Otro de los principios, que fundamenta el ejercicio del poder comunal en Chipaya es el poder paritario de “Parisa”-“par” y de complementariedad donde todo funciona en base a una pareja “ma eph”, (esposo y esposa)...”.

Significado Qhari-Warmi. En las dos culturas tanto aymara como quechua, el principio qhari-warmi (quechua) y chacha-warmi (aymara) se proyecta al universo simbólico y organizativo más amplio; reflejado en el dualismo en la organización de los ayllus según mitades complementarias y jerarquizadas (arriba-abajo; alasaya-manqhasaya; aransaya-urinsaya) asociado con lo masculino y femenino; en el proceso social esta relación intrínseca de pareja se materializa en “Taqikunas panipuniw akapachanxa (en este mundo todo es par)(Choque, Maria Eugenia 1999:2).

Solo son jaqi (persona) chacha-warmi, cuando ya se han casado y tienen su propio terreno; antes de ello apenas tienen voz y no voto en la comunidad". Los jóvenes (tawaqu y wayna) antes del matrimonio son considerados parte del mundo natural-salvaje, no pertenecen todavía a la sociedad; los jóvenes, en la época prematrimonial gozan de cierta permisibilidad sexual, el sexo socialmente no es aceptado, tampoco confiere identidad jaqi, no los convierte en chacha ni warmi, sino son apenas qachu y urqu (macho y hembra) La pareja es la base fundamental en la cultura aymara, porque la reciprocidad, dualidad y complementariedad son principios fundamentales en la cosmovisión andina; se manifiestan en las prácticas económicas, sociales, políticas y culturales; así en las de género humano tenemos: hombre-mujer, tío-tía, tata mama, achachila-awicha; en el género animal: macho-hembra; En el espacio de las deidades achachila-pachamama, urqu qala (piedra macho)-qachu qala (piedra hembra), Inti tata-phaxsi mama, kunturmamani (abuelo protector del hogar)-uywiri (abuela protectora del hogar); En los rituales: se utiliza el alcohol (que simboliza lo masculino)-vino vegetal (utilizado para lo femenino), incienso-copal. En lo organizativo: hombres a la derecha y mujeres a la izquierda. En los lugares sagrados: Wak'a achachila (lugares masculinos)-Waka awicha (lugares femeninos), cerros (masculino)-pampa (femenino). En las plantas: plantas medicinales macho-plantas medicinas hembra (Albo, Xavier y Mamani, Mauricio 1976: 4).

Todos los seres en la PACHA se realizan en convivencia del todo en una relación de complementariedad, es decir, de existencia de todo en función a que existe el otro. Un ejemplo importante y cotidiano es la relación de complementariedad existente entre sol y luna, entre día y noche, ambos existen, pero no se unen en competencia (capitalista) ni en síntesis (dialéctica marxista) sino en lo que vemos, al día sigue la noche, o inversamente; también expresado en la relación de pareja, en la distribución de responsabilidades y derechos, en su presencia ante los hijos, ante los familiares, ante la comunidad.

La constitución boliviana de 2009, a lo largo de su contenido, expresa una serie de principios generales y particulares. En su preámbulo, determina que el "Estado, basado en el respeto e igualdad entre todos, tiene los principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social".

Hombres y mujeres somos conscientes de compartir una misma humanidad y, al mismo tiempo, de vivirla de modo radicalmente distinto. En otras palabras, conocemos dos "encarnaciones" de la naturaleza humana, igualmente plenas: el varón y la mujer. Pues bien, la vivencia de esta "unidad de dos" o "diferencia en la igualdad" es lo que llamamos complementariedad.

LA COMPLEMENTARIEDAD EN EL PENSAMIENTO ANDINO

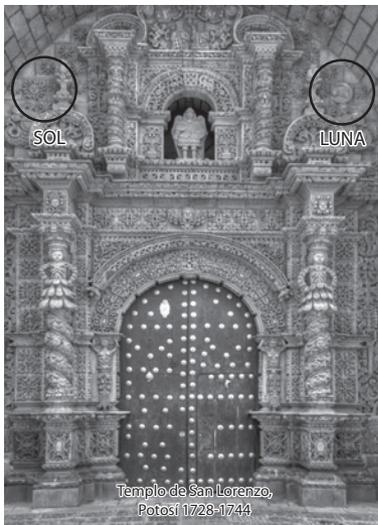
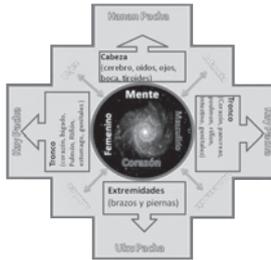
Juan de Santa Cruz Pachacuti, Cronista (1613), escribió su Relación de Antigüedades de este reino del Perú. En la "Relación de antigüedades del reino del Perú" insertó un grabado sobre la cosmovisión andina, que se encontraba en el Altar Mayor del Templo del Coricancha en Cuzco,

el cual denominó Chakana, que significa puente o escalera y, que permitía al hombre andino, mantener latente su unión al cosmos.

La complementariedad, la relación horizontal entre la izquierda y derecha.

La Chakana haya tomado un lugar central en el universo simbólico, dentro de las diferentes civilizaciones andinas, prueba de ello es el dibujo del Altar Mayor de Qurikancha de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua (1613).

La complementariedad expresada en la chakana



Fuente: <https://www.google.com.bo/search?q=la+chakana+y+la+complementariedad>

Juan de Santa Cruz Pachacuti. Cronista (1613) escribió su Relación de Antigüedades de este reino del Perú

Lo fundamental: varón (+)/mujer(-) en el plano físico//varón(-)/mujer(+) en el plano espiritual) (lo cual se aplica tanto al sol y a la luna como a las casas complementarias, como a los planetas

complementarios, como quiera que se entienda esa complementariedad (forma de actuar del varón: actividad visible/pasividad invisible//forma de comportarse de la mujer: pasividad visible/actividad invisible).

La Chakana por la simetría de sus ángulos, por su carácter métrico fractal y pragmática llega a constituirse en un instrumento astronómico, matemático, de planificación territorial y político. Una aplicación práctica de la planificación territorial, es la división territorial en partes iguales, entre el Aransaya y Urinsaya. Los espacios territoriales están organizados en dualidades o en parejas Alaxsaya y Maxasaya (Arriba y abajo), ch'iq'a y kupi - lluq'i y paña (izquierda y derecha), representado en la cruz cuadrada, con un círculo en el núcleo llamado Taypi (centro), donde confluye la energía cósmica.

En la concepción andina, la complementariedad expresa el retorno al equilibrio y la armonía con el "todo". Esta complementariedad es un constante "encuentro" (tinku) de los opuestos, que por una parte se puede expresar en el **ayni** (intercambio recíproco) entre contendientes en condiciones de paridad.

Y por otra parte puede expresarse en el **kuti** que significa "retornar". Es un vuelco total; más que una alternancia es una revolución donde las dos mitades u opuestos no son iguales, por ello puede anunciar una "igualación" necesaria. Por ello el tiempo del **Pachakuti** se lo relaciona "como el tiempo en que las dos mitades se hacen iguales", y se traduce básicamente el retorno al equilibrio y a la armonía. (Bouysse, Threse : 201).

En este sentido, el thakhi o camino de retorno (kuti) implica muchas veces el **awqa** (guerra) y otras un constante encuentro (tinku) entre estas fuerzas; un encuentro que es a menudo un choque, pero un choque que no tiene como objetivo eliminarse mutuamente, sino, por decirlo así, llegar juntos a la tranquilidad. **En consecuencia, el retorno (kuti) al equilibrio y a la armonía está condicionada por la complementariedad de opuestos (y a la inversa) expresada en un constante encuentro (tinku), intercambio y reciprocidad de opuestos vinculados mutuamente entre sí.** (Bouysse, idem : 200).

Diversas investigaciones y trabajos de campo, en tierras altas, han demostrado que la estructura social, territorial y espiritual de las comunidades indígena originario campesino se despliegan en dos/cuatro parcialidades: Aran/Urín (Arriba-Abajo), chacha-warmi (hombre-mujer) Inti-Qhilla (sol-luna); también tenemos las cuatro dimensiones de la chakana (cruz del sur) que expresan el: Ser/munaña (querer), saber/yatiña, hacer/luraña y poder/atiña, en cuyo centro/ taypi se da el espacio de la complementariedad de los opuestos. La unión en el **Taypi(centro) es el lugar donde pueden convivir los opuestos complementarios.**

En la unión del hombre y la mujer es evidente la función del taypi como lugar de mediación. En la Antigua lengua aymara se usa el término chica (mitad o medio) para designar el matrimonio. Chikata significa, medir, mirar si dos cosas son iguales, dar por marido o por mujer (Bouysse, Cassagne Therese, 1987: 31).

A través de esta oposición con un contrario se logra que la identidad pueda ser físicamente expresada, cambiada y transformada, y en el rito cada mitad constituye una especie de espejo de la otra (Bouysse, Cassagne Therese, 1987: 167).

Otro ejemplo claro que expresa visión cuatridimensional de los pueblos andinos, se encuentra en la conformación del Tawantinsuyu. En los comentarios reales el Inca Garcilazo de la Vega refiere: “Los Reyes Incas dividieron su imperio en cuatro partes, que llamaron Tauantinsuyu, que quiere decir las cuatro partes del mundo conforme las cuatro partes del mundo conforme las cuatro partes principales del cielo: oriente, poniente, septentrion y medio día llamaron a la parte del oriente Antisuyu, por una provincia llamada Anti que esta al oriente, Llamaron Kuntisuyu a la parte poniente, por otra provincia muy pequeña llamada Kunti. A la parte del norte llamaron Chinchasuyu, por una gran provincia llamada chincha, que está al norte de la ciudad, y al distrito de medio día llamaron Qullasuyu por otra grandísima provincia llamada Colla, que está al sur (Garcilazo de la Vega, Inca, 1960: 123).

Desde esta perspectiva, la complementariedad, contrario al pensamiento occidental, no expresa la “contradicción” y “antagonismo” de los opuestos, sino la “unidad” o “unión” de los opuestos. Esta es una primera superación del pensamiento amaútico, que no considera las fuerzas opuestas como absolutos, en consecuencia las fuerzas opuestas y antinómicas no son experimentadas y consideradas como antagonicas, sino más bien como complementarias (Van Den Berg, Hans, 1992: 302).

En virtud de la complementariedad varón y mujer existen ordenados el uno al otro como a su plenitud. Conduce a descubrir la humanidad propia reflejada en el complementario, y a asimilarla mediante la amistad: celebrándola, fomentándola y respetándola. El varón, por ejemplo, interioriza los valores femeninos de tal modo que, lejos de afeminarse, encuentra en sí nuevas vetas de masculinidad. Y de modo simétrico ocurre con la mujer. La complementariedad se vive como deuda innata con el sexo opuesto, y es fuente de exigencias morales (pureza de corazón), e incluso profesionales (corresponsabilidad doméstica, conciliación laboral, etc).

En cambio, cuando la complementariedad se posterga o ignora (pragmatismo, machismo, ramplonería, moralismo, etc.) la humanidad se intoxica de mentira y se empobrece.

LO QUE NO ES COMPLEMENTARIO

Por tanto, la complementariedad, no se reduce al apoyo psicológico que se presta la pareja, ni al enriquecimiento afectivo, espiritual o cultural que reciben el uno del otro. La expresión no tiene aquí el mismo sentido que cuando decimos de dos personas que se complementan bien por sus caracteres o forma de ser. No, la complementariedad varón-mujer no es de orden psicológico sino estrictamente personal, y por tanto está marcada por la polaridad constitutiva de los sexos: sólo la mujer en cuanto mujer puede complementar al varón, y viceversa.

Esta puntualización es importante en el contexto de la convivencia matrimonial, pues el hecho de que no se dé la compenetración psicológica no significa que no exista complementariedad

personal. Más aún, es precisamente profundizando en la complementariedad personal (mediante el diálogo, respeto, servicio, perdón), como surge o se recupera, o se incrementa la compenetración psicológica.

COMPLEMENTARIEDAD DENTRO DE CADA INDIVIDUO

Algunos autores (Jung, Woolf, Moeller, Ballesteros, Castilla, Elósegui, etc.) han hecho notar cierta complementariedad no sólo entre varón y mujer, sino en el interior de cada individuo. La experiencia enseña, en efecto, que hay valores tradicionalmente atribuidos a la mujer (ternura, delicadeza, intuición) que por ser humanos se dan igualmente en el varón, pero de modo masculino. Y viceversamente ocurre en la mujer, con valores como fortaleza, valentía, disciplina, audacia, etc.

La diferencia está en el estilo con que se viven más que en su contenido, por más que el lenguaje corriente lo exprese clasificando según el género. Aparte de los prejuicios sexistas que hayan influido en ello, este modo de hablar refleja una realidad muy profunda: que nuestra comprensión misma de lo humano es naturalmente sexuada: varón y mujer simbolizan, cada uno por su parte, aspectos diversos de la humanidad que les es común. De ahí la importancia de vivir la complementariedad; por ejemplo, mediante la colaboración doméstica, de modo que esta intuición luminosa del lenguaje sea fuente de enriquecimiento mutuo, y no degenera en esquematismos mentales y discriminaciones morales, como ha sido tan frecuente en la Historia.

La complementariedad se vive como una deuda innata con el sexo opuesto. Induce a descubrir la humanidad propia.

AMISTAD COMPLEMENTARIA Y AMOR DE COMPLEMENTARIEDAD

Son dos realidades diferentes aunque relacionadas. La amistad o trato complementario es todo el que tiene lugar entre varón y mujer, contando con la condición sexuada respectiva, manifestada en el significado esponsal⁵³ de sus cuerpos, sin que ello signifique necesariamente amor erótico. Partiendo de la conciencia de su mutua complementariedad, es posible que hombre y mujer sean simplemente amigos, incluso muy amigos, sin ser novios. Así sucede en muchos ámbitos, donde la apertura recíproca ensancha y ahonda la convivencia: hermanos, compañeros de estudio o trabajo, pandilla, asociación, deporte, etc. Esta valiosa forma de amistad, que conlleva respeto y fidelidad al propio estado y vocación, se distingue netamente del "amor de complementariedad", que es el propiamente erótico o esponsal. Este es el que se establece no sólo contando la complementariedad, sino en base a ella. Surge entonces una relación radicalmente nueva, con un estatuto ético y estético diverso, en las palabras y los

53 Los esponsales son la promesa de matrimonio mutuamente aceptada; quienes contraen esponsales son esposos. Jurídicamente, los esponsales son un contrato, de naturaleza preparatoria, ya que conducen al contrato definitivo del matrimonio

gestos ordinarios quedan transfigurados. La finura del amor consiste precisamente en captar tales matices y ser fiel a sus exigencias.

En virtud de la complementariedad varón y mujer existen ordenados el uno al otro como su plenitud. Conduce a descubrir la humanidad propia reflejada en el complementario y a asimilarla mediante la amistad.

COMPLEMENTARIEDAD EN EL MATRIMONIO

En el matrimonio, la complementariedad se configura como conyugalidad, y así llamamos cónyuges al varón y la mujer que viven su complementariedad en el matrimonio. En este ámbito la complementariedad adquiere un relieve especial, pues da lugar a un vínculo que es, de suyo, indisoluble, exclusivo y fecundo.

COMPLEMENTARIEDAD Y CULTURA

La cultura misma, por el hecho de ser humana es sexuada, dual; se desarrolla en toda su amplitud bajo el signo de la complementariedad, creando así como un campo magnético que ordena el comportamiento y le confiere seriedad, hondura, interés humano. Este proceso nace en la intimidad familiar y después toma cuerpo en tradiciones, costumbres e instituciones; actitudes como la admiración mutua, el respeto, la delicadeza, la modestia, la compostura, etc., empiezan viviéndose como usos familiares, colaboración doméstica, arreglo personal, atuendo, decoración, etc.; y de aquí la complementariedad trasciende a las estructuras sociales: educación, comunicación, política, finanzas, ciencia, arte, etc. Esta cultura dual, marcada por la apertura recíproca del varón y la mujer a todos los niveles, presenta, entre otros, dos beneficios:

a) Pone de relieve que las personas priman, valen más que las cosas, y las relaciones interpersonales priman sobre los objetos ordenados a ella. Desde el núcleo matrimonial y familiar, la complementariedad alienta la cultura y le hace ser convivencia más que conveniencia. Faltando la estructura unidual, en cambio, la cultura pierde su razón de ser y se queda en mera etiqueta convencional expuesta a la manipulación ideológica.

b) La cultura complementaria o unidual es esencialmente festiva, porque varón y mujer se saben el misterio el uno para el otro, y el conocimiento mutuo surge de celebrarlo.

Entre los varios mecanismos que se realizan en el marco de la complementariedad, solidaridad o reciprocidad que en esa esencia están vinculados con equilibrio esta:

Ayni.- Este mecanismo consiste en una ayuda mutua respecto a determinadas actividades, sin existir de por medio ningún tipo de reconocimiento por la ayuda, excepto con la devolución del trabajo con trabajo.

En la sentencia Constitucional Plurinacional 0624/2013 de fecha 27 de mayo de 2013 el fundamento jurídico III.1 señala:

... donde el concepto de igualdad de las culturas es el punto de partida para los nuevos proyectos de vida, pues en el Estado Plurinacional, como nueva organización política, conviven en condiciones de igualdad, las naciones y pueblos indígena originario campesinos con sus propias formas y lógicas civilizatorias, y se irradian y confluyen con una orientación de complementariedad e interculturalidad, que suponga la construcción de una institucionalidad plurinacional descolonizadora, despojada de las lógicas de la colonialidad y bajo un proceso de reconstitución y re-encuentro de los propios saberes y conocimientos....

Lo dual no solo está limitado al carácter social, sino que se extiende a la misma cosmología andina. Por eso, es tan importante el principio de que *taqikunas panipuniwa* (todo es par en este mundo). La *ch'ulla* (impar) es deficitario y hay que buscar su par. De esta manera, las oposiciones ecológicas de puna/valle, o las sexuales de hombre/mujer y las mitades sociales de araxa/manqha son tan fundamentales en la sociedad andina.

En los pensamientos aimara quechua,

uno es fracción de dos”, puesto que no existe la percepción de que la cualidad es la unidad, sino la alteridad. Por eso el concepto de dualidad se halla expresado bajo la forma de complementariedad y/o equilibrio” (Sanchez y Praga, 1989: 81).

COMPLEMENTARIEDAD Y JUSTICIA CONSTITUCIONAL

De acuerdo con el Diccionario de la lengua española, complementario se define como algo que “sirve para completar o perfeccionar alguna cosa”, es decir, en el caso de tratarse de las materias en las cuales el ámbito de la vigencia material de la jurisdicción indígena originaria campesina no alcanza, la complementariedad permite dar inicio un mecanismo idóneo y eficaz que complemente la labor de ésta jurisdicción, ya sea con la jurisdicción ordinaria, la agroambiental y las demás jurisdicciones legalmente reconocidas.

Las acciones en las que se puede aplicar son en las: CEA, CAI, AAC, AL, CCJ, CPR y AIC y otras porque como dijimos anteriormente sirve para complementar o perfeccionar alguna cosa.

En la sentencia Constitucional Plurinacional 0624/2013 de fecha 27 de mayo de 2013 el fundamento jurídico II.17 señala: “...*El principio de consenso y complementariedad, como base para la toma de decisiones, que permita el retorno de la armonía a las comunidades...*”

Ahora en cuanto a la SCP 0137/2013 de 5 de febrero de 2013 señala:

El diseño orgánico del Estado Plurinacional de Bolivia

El Estado Plurinacional de Bolivia, fue refundado a partir de la Constitución Política del Estado aprobada por referendo constitucional de 25 de enero de 2009 y promulgada el 7 de febrero del mismo año.

Merced a esta reforma constitucional, el nuevo modelo de Estado sustenta su estructura en el pluralismo, la interculturalidad y descolonización como elementos fundantes del Estado; en ese orden, la cláusula estructural de la Norma Suprema en su art. 1, en armonía con el preámbulo de la misma y en estricta concordancia con el principio de “libre determinación” reconocido en el art. 2 del texto constitucional, consolida, **bajo criterios de complementariedad**, el pluralismo como el eje esencial de la reforma constitucional.

En ese sentido, el preámbulo de la Ley Fundamental, señala que la construcción del nuevo Estado, está basada en el respeto e igualdad entre todos, dentro de los alcances de los principios de complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien, con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de este tierra y en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

A partir de la concepción del pluralismo como elemento fundante del Estado, el modelo de Estado se estructura sobre la base de derechos individuales y también derechos con incidencia colectiva, pero además, la concepción del pluralismo y la interculturalidad, configuran un diseño de valores rectores en mérito de los cuales se concibe una

La Fundamentación de Voto Disidente de 12 de mayo de 2014 señala:

Respecto al juez imparcial este veta la posibilidad de que una persona, una institución o un colectivo se constituya en juez y parte al mismo tiempo pues ello vulneraría el debido proceso en su elemento juez natural (SSCC 2487/2010-R y 0349/2010-R, entre otras), aspecto que alcanza a la jurisdicción indígena originaria campesina de tal forma que si esta no asegura un estándar mínimo del debido proceso corresponde su exclusión para activarse bajo la **complementariedad**, la jurisdicción ordinaria, otro entendimiento generaría un incumplimiento a la Constitución Política del Estado y los tratados de derechos humanos que hacen al bloque de constitucionalidad.

El Voto Disidente de 29 de noviembre de 2013 relacionado a un caso cuya interpretación tiene que ver con el art. 394.III en la parte introductoria de este documento, hace referencia reiterativamente al **valor de complementariedad**.

La Sentencia Constitucional Plurinacional 2055/2012 de 16 de octubre de 2012 señala también respecto de las autonomías: “... desconoce el **valor de complementariedad** que rige al régimen autonómico, establecido en el art. 270 de la CPE, principio que de acuerdo con el art. 5.9 de la LMAD ‘El régimen de autonomías...’.

De donde se establece que nada existe “en sí”, sólo existe con su complemento específico y surge de los principios de relacionalidad y de correspondencia. En la física actual existe el principio de complementariedad, el que únicamente es accesible a través de la matemática; en la CA este principio sólo puede ser accesible a través del símbolo: dos lenguajes diferentes

para la expresión de un mismo principio. En la CA ningún ente o acontecimiento aislado es considerado como una entidad completa, de ahí que el individuo separado, por incompleto, “no es” dado que no tiene una relacionalidad y una correspondencia con algo, a través de su complemento. Desde este punto de vista, el valor de complementariedad determina que lo particular, en conjunción con otro particular, forma parte de una complementariedad, la que, a su vez, junto con otra, conformará otra complementariedad mayor... De ahí que la contraparte de un ente no es su opuesto sino su complemento correspondiente, el que es imprescindible. Éste es uno de los aspectos más importantes para la formulación del método de conocimiento que propongo en la concepción de mi filosofía: la Dialéctica de Complementos como una contraparte de la Dialéctica de Opuestos del marxismo. En el capítulo siguiente hablaremos de la Ideología del DELC, al hacerlo, veremos que también se incluye allí el principio de Complementariedad como uno de los aportes de la CA. Sin embargo, parece oportuno adelantar que si la filosofía que vamos a delinear en este capítulo se llama *La Voluntad de Ser*, la Ideología que derivo de ella tiene por nombre *La Acción Complementaria*, tal es la importancia que le concedo a este principio cosmológico andino.

Dentro de la Constitución Política del Estado encontramos el principio de complementariedad dentro diferentes artículos, así en el preámbulo dice que el Estado se basa (entre otros) en el valor de complementariedad. Luego en el art. 8 indica que el Estado se sustenta (entre otros) en este principio. El art. 270 señala que uno de los principios que rige la organización territorial y las entidades territoriales descentralizadas y autónomas es la **complementariedad**. El art. 306 dice que la **economía plural** articula las diferentes formas de organización económica sobre el **principio de complementariedad** (entre otros tantos). El art. 373 señala que el Estado promoverá el **uso y acceso al agua** sobre la base del principio de **complementariedad** (entre varios). El art. 394 III dice que **las comunidades podrán ser tituladas** reconociendo la **complementariedad** entre derechos colectivos e individuales respetando la unidad territorial con identidad. El art. 405 se refiere a la articulación y **complementariedad** interna de las **estructura de producción agropecuarias y agroindustriales**.

Sin embargo al ser un principio en el cual se basa y sustenta el Estado Plurinacional de Bolivia este puede ingresar a todo ámbito.

Por ejemplo cuando hablamos de interculturalidad hablamos de ese proceso de interrelación mediante el cual las diversas identidades plurinacionales, que conviven, dialogan y se complementan, conservan su esencia identitaria para permitir la reproducción de la vida en armonía y equilibrio.

Otro ejemplo: cuando hablamos de las jurisdicciones, la propuesta base de política pública, justicia indígena originaria campesina dice lo siguiente:

“El art. 179 de la CPE, establece que la función judicial es única y se ejerce mediante la jurisdicción ordinaria, la jurisdicción agroambiental y la jurisdicción indígena originaria campesina, la cual

se ejerce a través de sus propias autoridades y que esta se encuentra en igualdad jurídica que la jurisdicción ordinaria (art. 179 II de la CPE)". Lo que importa la presencia de un pluralismo jurídico de tipo igualitario, esto es de dialogo, mutua influencia, **complementariedad** y respeto mutuo de estos sistemas jurídicos.

Por otro lado la Ley 025 del Órgano Judicial, de 24 de junio de 2010 en su art. 5 (DESLINDE JURISDICCIONAL) señala que: "La Ley de Deslinde jurisdiccional determinará los mecanismos de coordinación, cooperación y **complementariedad** entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas".

CONCLUSIONES

Complementariedad es el acceso y disfrute de los bienes materiales y realización afectiva, subjetiva y espiritual; respeto y armonía con la naturaleza; convivencia en y con la comunidad. En este marco, el estado Plurinacional, se convierte en una entidad inclusivo, promotor de la integración, de la participación de la población de manera real y efectiva en la toma de decisiones; redistribución equitativa de recursos, ingresos, oportunidades y riqueza; complementariedad desde las economías: estatal, comunitaria y privada; desarrollo integral a partir de la relación entre economía y producción, social comunitario, relaciones internacionales y poder social y comunitario.

Al respecto, vale la pena señalar, que en la dinámica comunitaria, existen mecanismos que tienden hacia el equilibrio; es decir, hacia la realización de lo comunitario como tal. La mayoría de estos mecanismos se desarrollan bajo el valor de complementariedad y reciprocidad en un contexto que no deja de ser complejo debido a la tendencia al desequilibrio por competencia natural, expresada en el prestigio (social, económico y político) buscado por cada uno de los miembros de la comunidad.

Si la dualidad es pensada incluyentemente de acuerdo a los principios lógicos de complementariedad de opuestos y tercero incluido, en nuestra civilización andina tiene un pensamiento universal. Este saber andino es globalizante y sobre estos principios tenemos que hacer la universidad intra e interculturalidad, esto es fundamental, sino entendemos esto, no vamos a tener ajayu para hacer nada.

Lo anterior supone la vigencia para el siglo XXI de los siguientes paradigmas: el principio de la relacionalidad, que afirma que todo está relacionado, vinculado conectado con todo. El saber andino es universal para el pensamiento andino-amazónico, el principio es la relación; otra diferencia abismal con la civilización occidental. El otro principio sustancial es el principio de correspondencia, para nuestro pensamiento hay un principio de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, entre lo humano y lo cósmico, y lo extrahumano, entre lo orgánico y lo inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano, este

principio, como el anterior es de validez universal. Es una correspondencia existente entre los diferentes aspectos o áreas de la realidad, se trata de una visión armónica de lo cósmico y humano. Estos son pensamientos universales. El valor de complementariedad, así como un electrón es lo complementario de un ion de partícula, un hombre es la complementariedad de una mujer, en una unidad que hace al ser social.

Para resolver nuestros problemas debe acudir a la complementariedad de los opuestos, de contrarios, economía indígena (agrocéntrica) de la reciprocidad más intercambio de acumulación capitalista. La democracia es la complementariedad de valores a través de lo que es la democracia representativa, que es la democracia occidental y la democracia comunitaria o participativa que es lo que está ocurriendo en Bolivia.

En el ámbito de la justicia Indígena Originaria Campesina, en todo juzgamiento dentro de las comunidades, el objetivo no es la sanción sino la restauración de la armonía, basado en el consenso. **En consecuencia, la complementariedad se expresa en el consenso y en acuerdo en la comunidad.** Por otra parte la búsqueda de los equilibrios se consideran fundamentales; por ejemplo, la conducta y el comportamiento moral de los miembros de la comunidad, así “el comportamiento moral” del ser humano es altamente determinante para el carácter encuentro.

BIBLIOGRAFÍA

Albo, Xavier y Mamani, Mauricio

1976 Esposos, suegros y padrinos entre Aymaras La Paz, Bolivia Ed. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Bouysse Cassagne, Therese

1987 La identidad Aymara, aproximación histórica (siglo XV-XVI) Hisbol-Ifea. La Paz, Bolivia

Bouysse Cassagne, Terese; Harris, Olivia; Plat, Tristan; Careceda, Veronica

1987 Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. Hisbol. La Paz.

Choque, María Eugenia.

1999 Subordinación de la mujer indígena. En Postmodernidad y Pueblos indígenas. Ed. Universidad de Purdue, 1999, EEUU Ed. Univ. De Perdue

Delgado B., Freddy /Escobar V., Cesar Escobar

2006 Dialogo Intercultural e intercientífico, Cochabamba, Bolivia Ed. Agruco

Encinas Macuagua, Gustavo

2009 Propuesta educativa principios – valores – familia desde la cosmovisión andina La Paz, Bolivia Edit.Hisbol

Garcilazo de la Vega, Inca.

1960-63 Primera Parte de comentarios Reales de los Incas (1609), libro segundo Lima, Perú Ed.Cisa
Hermida, Cesar

- 2013 Artículo sobre “Salud y tres principios andinos” en el periódico digital de Ecuador El telégrafo de fecha 27 de enero del 2013
- Sánchez Parga, José
- 1989 Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes. Quito, Ecuador, Ed. CAAP
- 1993 Complementariedad ecológica en los cursos bajos y medios de los valles occidentales. Arica, Chile
- Teijeiro Villarroel, José
- 2007 La rebelión permanente: Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia. La Paz, Bolivia Ed. Plural
- Van Den Berg. Hans
- 1992 Religión Aymara en cosmovisión Aymara, Hisbol/UCB La Paz, Bolivia



FINES DEL ESTADO PLURINACIONAL

EL PLURALISMO COMO PARADIGMA DE COMPRESIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Por: Héctor Luna Acevedo⁵⁴

RESUMEN

La crisis de paradigmas a finales del siglo XX permite crear categorías, para comprender los cambios de la realidad social. En ese sentido, el pluralismo aparece como una categoría social para proponer un horizonte de comprensión de la realidad social contemporánea desde dos vertientes. Primero, se plantea el pluralismo como una estrategia de legitimación del Estado moderno; segundo, consiste en la propuesta crítica del pluralismo con enfoque de descolonización que se fundamenta en la tradición histórico-cultural del tercer mundo, en concreto, de las naciones y pueblos indígenas, quienes hoy en día toman conciencia de su dimensión política, jurídica, económica con el propósito de constituir una sociedad en equilibrio y armonía.

Palabras claves

Pluralismo, pueblos indígenas, modernidad, justicia.

INTRODUCCIÓN

Las luchas de los movimientos sociales, organizaciones indígenas, campesinas, en un contexto contemporáneo se objetiva en el reconocimiento de sus derechos por parte de los Estados naciones⁵⁵. Esto significa un proceso histórico que cuestiona los paradigmas de la formación de Estados naciones de origen moderno, que en el transcurso de su historia subsume a otras culturas y pueblos hacia los parámetros sociales, culturales y políticos que constituye la modernidad⁵⁶.

Este escenario histórico en la que desemboca la humanidad, deriva en la creación de presupuestos teóricos que explican el carácter complejo de la realidad social, política, jurídica, cultural que se visibiliza desde la ciencia social moderna. La antropología en sus inicios juega un rol predominante en mostrar las formas de vida de culturas del tercer mundo. Lo cual se expone desde dos enfoques generales, primero existe una percepción, de que las culturas del tercer mundo estarían sumidas en el *atraso* y se concibe, como si no hubiesen alcanzado el progreso y la civilización, es decir, que no tuviesen conocimiento de la ciencia y la técnica⁵⁷

54 Es sociólogo de la Unidad de Descolonización de la Secretaría Técnica y Descolonización - TCP

55 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, 1989

56 A esto cabe añadir la emergencia del modelo económico capitalista producto del trabajo humano que genera plusvalía o excedente

57 Según los precursores de la antropología inglesa las formas de organización societal se define como clanes, hordas, dicha percepción connota a los pueblos de culturas que se encuentran fuera del contexto de la

producidas por la modernidad. Segundo, la valoración de los conocimientos y formas de vida de las culturas del tercer mundo fueron fenómenos que surgen desde el seno mismo de la ciencia social moderna, la antropología coadyuvó en ello, a través de sus investigaciones etnográficas que describe otras formas de convivencia societal que cuentan con instituciones religiosas, políticas, jurídicas, económicas propias.

BASES PARA UNA CATEGORÍA SOCIAL

Por lo cual, la aproximación y valoración sobre las formas de vida de pueblos y culturas conlleva la creación de corrientes críticas que cuestionan el carácter positivista de la antropología moderna; en esa dirección la percepción sobre las formas de organización societal, cambia hacia una descripción de las instituciones que poseen culturas del tercer mundo⁵⁸. Uno de los aspectos que se comienza a exponer son las instituciones que administran justicia, por ejemplo, Evans Pritchard⁵⁹ describe la forma en que las familias de la cultura Azande en África conviven en base a un conjunto de normas, acompañadas con prácticas de magia, siendo éstos actos rituales que señalan un orden regular para proceder con algún tipo de sanción, por ejemplo, en los pueblos Azandes los delitos graves se suelen sancionar con ritos mágicos que podrían terminar con la muerte de la persona acusada, o de aquella persona que infringe con actos *inmorales* dentro el orden sociocultural vigente.

Claude Levi Strauss comienza a describir las instituciones de los pueblos del este asiático, donde describen y definen que estas culturas estarían conformadas por un conjunto de instituciones que se articulan de forma interdependiente y que esto asegura la latencia de la sociedad en el tiempo. Levi Strauss⁶⁰ no se refiere en lo explícito a las normas de dichas culturas, sino a las formas de vida que expresan en cohesión con sus propias instituciones. En ello, la justicia de estas culturas está implícita en los mecanismos que preservan el orden de los individuos siguiendo un conjunto de actos rituales, y éstas son los referentes de un orden moral.

EL PLURALISMO COMO HORIZONTE DE REFLEXIÓN

Sin embargo, el pluralismo comienza a ser tema de debate desde mediados del siglo XX, cuando los avances en el campo de la democracia en diferentes Estados o países del mundo, dan lugar al debate acerca de la vigencia del concepto de *nación* como un referente creado por el pensamiento social político del siglo XVII⁶¹. La autenticidad de la nación o el nacionalismo

modernidad, tal es el caso, de las culturas de indo-américa que según la antropología europea de principios del siglo XX se concibe como aquellas sociedades pre-modernas

58 Claude Levi-Strauss creador de la antropología estructural cuestiona el carácter positivista de los primeros antropólogos ingleses (Charles Morgan - Marvin Harris) ya que estos habían ubicado la existencia de pueblos y culturas del tercer mundo en un estado de atraso, tal como estableció los cánones evolucionistas de las ciencias sociales

59 Evans E.E. Pritchard, *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azandes*, Barcelona, Anagrama, 2da edición, 1997

60 Claude Levi-Strauss, *El pensamiento Salvaje*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002

61 Reauseau Jean Jacques, *El contrato social*, Madrid Álbora 1998

como identidad de un país, en sus inicios es la construcción de las élites locales a favor de sus propios intereses económicos, políticos, y que también naturalizan una subjetividad sobre la percepción de otras sociedades y culturas diferentes. Las élites locales tuvieron a cargo la administración del poder en cada estado, y la expansión de un modelo jurídico, siendo una réplica del derecho moderno, lo cual deriva en la creación de instituciones jurídicas formando parte de los tres poderes del Estado, a este proceso también se lo define como la internalización de un colonialismo interno que tienen origen en los patrones de dominio de la colonia en América. Esta secuencia histórica de la emergencia de los Estados – naciones, no ha expresado la voluntad política del conjunto de los habitantes u sociedades con patrones culturales diferentes en un mismo territorio.

Por lo cual, la formación de los estados naciones ha significado la supremacía, hegemonía de una élite política, que reproduce sus patrones socioculturales sobre el resto de las sociedades, culturas, distinta a las élites dominantes. Esta yuxtaposición tiene que ver con la perpetuación de relaciones de clase, étnico-cultural de permanente dominio. Donde las élites imponen un sistema político, económico, jurídico, educativo y social sobre el resto de la sociedad que comparte otra forma de vida.

Asimismo, sufren la negación a sus derechos políticos, jurídicos, es decir, los mismos derechos que ha proclamado la modernidad desde la revolución francesa de 1789⁶², determina la universalidad de toda norma en una sociedad, lo cual presupone que todos los seres poseen los mismos derechos y obligaciones en un Estado. Sin embargo, estos principios planteados por la revolución política moderna, *libertad, igualdad y fraternidad* nunca se ha materializado en sociedades o culturas que han compartido otros tipologías de concepción de la vida social, política, de la convivencia entre semejantes; es decir, la consolidación de un sistema jurídico o político siempre tuvo una culminación formal, desprendiéndose de la misma realidad como ámbito generadora de toda voluntad política que se objetiva en una forma de Estado.

La disociación de las instituciones estatales de su propia realidad crea la dicotomía entre la validez de las normas estatales, con el grado de reconocimiento que gozan estas normas por parte del pueblo. Es decir, el modo en cómo el sistema de normas de un estado se aplica, o se ejerce, termina siendo algo ajeno a su realidad social. En ese sentido el pluralismo aborda desde varios ámbitos como ser: educación, economía, derecho, sociedad y cultura. A partir de estas disciplinas se conjugan varios conceptos que subyace dentro de la noción “plural”, siendo un paradigma que rige el análisis y la reflexión de las ciencias sociales que pretende comprender sociedades, culturas que contienen formas de convivencia diversas desde su matriz histórico – cultural.

Desde distintos enfoques, el *pluralismo* aparece como un referente teórico que permite aproximarse a sociedades, que entre sí, se diferencian en cuanto a prácticas de reproducción

62 Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)

social, identidad, cosmovisión, medios de sobrevivencia, tecnología, religión y formas de organización. A partir de una realidad sociocultural diversa se cuestiona la supremacía de las culturas de vertiente moderna u occidental sobre las culturas del tercer mundo. Aunque por un lado, el *pluralismo* significa un debate en el plano del pensamiento, donde algunos pensadores de la realidad social latinoamericana, plantean un diálogo plural, para romper cualquier dogma que predetermina la realidad social. En ese sentido, Paulo Freire⁶³ habla de un diálogo de saberes como alternativa de interrelación o convivencia, frente a formas de dominación de paradigmas; en relación al pluralismo Freire señala, “Hay una pluralidad en las relaciones de hombre con el mundo, en la medida en que responde a la amplia variedad de sus desafíos, en que no se agota en un solo tipo ya establecido de respuesta”⁶⁴.

Asimismo, otro de los autores que trabaja la categoría de “pluralismo” señala que tiene origen polisémico, según Raimond Panikkar el pluralismo deviene desde la misma historia bíblica cuando describe el génesis, en la que Dios crea en siete días el mundo. Más allá de una interpretación exegética del contenido, está la interpretación teológica, histórica, y sociocultural, que hace entender el carácter plural en la que se remonta la sociedad, ya que siempre esta forma de convivencia habría existido desde la antigüedad; en ese sentido, Panikkar se refiere de un diálogo plural, que históricamente se ha expresado, en el proceso histórico que tuvo la teología judeo-cristiana. Para Panikkar, el diálogo plural no es imposición de una persona o sociedad sobre otra, sino es un diálogo entre diferentes. Para ello, deberán existir condiciones que permita una relación simétrica entre saberes e identidades diferentes. También, Panikkar señala que el pluralismo está en tránsito desde una noción metafísica hacia un ámbito que explica la realidad social vigente, al respecto señala.

En el primer caso el pluralismo se ocupa de teorías políticas que estructuran la interrelación entre las sociedades humanas, especialmente el estado y los demás grupos humanos. En el segundo caso el pluralismo se diferencia del monismo y del dualismo, y así este pluralismo puede ser atómico, absoluto, substancial, etc... El pluralismo es un problema humano existencial que toca cuestiones claves... El pluralismo ha dejado de ser una cuestión de escuela acerca de lo y lo otro múltiple; se ha convertido en un dilema cotidiano ocasionado por el encuentro de perspectivas filosóficas mutuamente incompatibles⁶⁵.

Por tanto, según Panikkar el *pluralismo* es un concepto que tiene un uso práctico, sobre todo, cuando se observa la realidad de las naciones o estados que perviven en conflictos, y para comprender y explicar las dificultades que enfrenta la sociedad en la coexistencia de diferentes patrones socio-culturales.

63 Paulo Freire, *La educación como práctica de libertad*, México, Siglo XXI, 14ta edición, 1974

64 Idem, *ob., cit.*, P. 28

65 Raimundo Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, P. 20

El problema del pluralismo surge cuando sentimos – sufrimos- la incompatibilidad de visiones del mundo diferenciadas y, al mismo tiempo, se ven forzadas por la praxis a coexistir y velar por la mutua supervivencia. El problema se agudiza, ya que nos vemos mutuamente impulsados, en la praxis actual, a una mutua dependencia; es inconcebible la existencia aislada de unos con respecto a otros, como si viviéramos en sectores geográficos cerrados⁶⁶.

Por lo cual, el pluralismo surge como una consecuencia, que permite disolver problemas que afloran en sociedades con alta tensión sociocultural, donde es difícil, que los individuos se acepten entre sus semejantes a personas que comparten otros patrones culturales, o que provienen de otros contextos geográficos. Por ejemplo, emigrantes refugiados, itinerantes, de ahí Panikkar se refiere, que el pluralismo tiene que ver con el *otro*, que históricamente se lo ha diferenciado, al otro, como bárbaro⁶⁷, extranjero, aquel sujeto que no forma parte de una sociedad política organizada. Es decir el pluralismo en primera instancia para Panikkar es un mito y se halla en una dimensión metafísica, en segunda instancia adquiere una dimensión práctica para explicar los problemas, conflictos socioculturales que van siendo intensas en una sociedad contemporánea. Sin embargo, el pluralismo como concepto tiene cuatro formas desde los cuáles se origina, primero el pluralismo no tiene un significado uniforme, segundo el pluralismo significa pluralidad, es decir, diferentes; y tercero el pluralismo es pluriformidad, variedad y cuarto el pluralismo connota una armonía inalcanzable. Es decir, el pluralismo al ser una categoría ideal, visibiliza el carácter incompatible en la que se expresa la sociedad, por ejemplo, para Panikkar, el cristianismo es incompatible, con el induismo ya que ambos pertenecen a sistemas socioculturales diferentes, en relación a ello señala lo siguiente, "... El problema surge cuando la interacción es inevitable y descubrimos que tenemos un solo mundo para ambos, alemanes y americanos, una única verdad..."⁶⁸.

En todo caso el pluralismo no es una relación dual, sino la coexistencia entre varios o diferentes. La filosofía antigua se aproxima cuando habla de la dialéctica, o del monismo como que implícitamente crea lo opuesto de ello, que es lo diverso o la existencia de entes varios o diferentes. En ese sentido, el pluralismo tiene que ver con los límites en la que se halla inmerso la vida misma, es decir, ¿cuál es el límite entre la conciencia y el conocimiento? Por tanto, la coexistencia entre lo uno y lo otro da lugar a la búsqueda de equilibrio, que para Panikkar, el equilibrio es una característica del pluralismo en sentido amplio.

Robert Dahl en una entrevista señala que el pluralismo es una propuesta de la democracia neoliberal, que otorga derechos ciudadanos para que éstos puedan agruparse en partidos

66 Idem, *ob., cit.*, 21

67 Panikkar al referirse a la etimología del término bárbaro señala, "El nombre bárbara es una palabra sanscrita, de raíz indoeuropea, de donde, provino el bárbaro de los griegos, posteriormente el término latino y, luego, los Bárbaros (...) Barbara es un nombre onomatopéyico; significa una especie de (...) ba, ba; significa tartamudear... porque eres un extranjero, un no ario, un negro, tiene pelo razado,(...) y habla de un modo que yo no puedo entender", (Panikkar, Raimont, 1990:22)

68 Raimundo Panikkar, *ob., cit.*, P. 27

políticos, agrupaciones ciudadanas o en cualquier forma de asociación civil. A partir de ello se evita el monopolio partidario de la representación política; más bien se adopta diferentes formas de representación política, esto permite crear alternativas de participación política, es decir, que la misma sociedad se sienta representado por varios canales democráticos. La visión que plantea Robert Dahl es difuso y que no toma en cuenta un horizonte político definido, sino más bien es funcional a una sociedad de mercado, donde se concibe de manera instrumental el ejercicio de la política, y se neo-legitima un pluralismo funcional a la democracia moderna, en relación señala lo siguiente,

En verdad, yo nunca creí que existiese una teoría del pluralismo o por lo menos una a la cual yo pudiera quedar asociado. Yo no considero al pluralismo como una teoría, sino simplemente como un concepto que en cierto momento comencé a usar. Y no era más que un concepto inherente a un régimen democrático. Una de las características esenciales de la moderna democracia representativa, ya lo dije, es que a los ciudadanos se les asegure el derecho de asociarse con otros en partidos políticos, en grupos de interés (...)»⁶⁹.

Desde la perspectiva de Robert Dahl, el pluralismo tiene varios rostros como ser, el populismo que deviene de los sectores sociales que sufren las consecuencias de un capitalismo, que de un tiempo a esta parte, ha sido una característica recurrente en países industrializados como ser, Estados Unidos, donde la trayectoria política se conforma en función de los efectos que promueve un capitalismo basado en la industria y crea un sector social afín a los cambios.

Por tanto, el pluralismo como concepto se explica a partir de una filosofía post-moderna donde hay dos orientaciones marcadamente contrapuestas. La primera es la versión liberal que plantea un pluralismo funcional que concibe la diferencia para legitimar una sociedad que comparte los patrones de la modernidad como algo incuestionable, en ese sentido, en relación a la política se pretende legitimar las modernas formas de descentralización del poder, o el simple reconocimiento de los derechos de las minorías, y no cabe en esta lógica una transformación del orden social predeterminado. La segunda corresponde a una visión crítica que surge desde el seno mismo de la sociedad moderna, donde la genealogía de las diferencias de clase se explica por varios factores. Lo cual tiene que ver con una instrumentalización del pensamiento que enajena los principios y valores humanos, desde estos enfoques el pluralismo adquiere dimensiones epistemológicas, donde el lenguaje, la comunicación es un medio por el cual se cuestiona el exagerado logo-centrismo en la que ha recaído las ciencias sociales, por el cual, el pluralismo que se plantea retoma el diálogo como mecanismo que apertura la interrelación entre sujetos que portan diferentes patrones culturales.

Pluralismo: su comprensión desde autores nacionales

Desde el contexto nacional, el pluralismo como concepto o categoría es una apropiación en sentido de reivindicación, de reconocimiento de las naciones y culturas que han coexistido en

69 Robert Dahl y Giancarlo Bosetti, *Entrevista sobre el pluralismo*, Buenos Aires, FCE, 2002, P. 52

condición desigual frente al modelo del Estado nación. En lo cual, el pluralismo en parte es la propuesta de una negación de todo modelo estatal mono-cultural, es decir, el fundamento del pluralismo reside en el reconocimiento de las identidades negadas históricamente por una sociedad criolla - mestiza que ha impuesto un modelo de organización estatal. La construcción de un estado nación mono-cultural neocolonial, moderna ha conllevado varias facetas en las que la diferencia étnico social, de clase determinó las relaciones sociales de dominio en varios ámbitos, siendo el derecho una de ellas. Si bien en el siglo XIX en el plano político había regido dos visiones políticas, la visión liberal versus la visión conservadora, mientras en el siglo XX aparecen las corrientes marxistas, y nacionalista que plantean una transformación de la sociedad en su conjunto, si bien estas corrientes habían conjugado en algunas visiones, sin embargo en un ámbito práctico han expresado sus diferencias de manera clara y distanciadas, por tanto, a nivel del pensamiento social, lo que rige o tuvo una gran influencia ha sido el darwinismo social que pregonaba el progreso de la sociedad y la valoración a la sociedad blanca criolla: a diferencia criticaba las formas de vida de las culturas indígenas como algo retrógrado e incivilizado. Paralelamente surgen las corrientes sociales indigenistas que pregonan una valoración al sujeto indígena como algo que posee conciencia y una cosmovisión diferente. Sin embargo, estas visiones tenían en lo común un alto grado de contenido racista⁷⁰, en desmedro de la realidad social indígena que eran vistos como niños, o seres incapaces, frente a esto el indigenismo valora la cosmovisión, la forma de vida del indio siendo una mirada externa al mundo indígena. Después de mediados del siglo XX, cuando triunfa el nacionalismo lo indígena aparece como una tarea pendiente para el Estado que será tomado en cuenta desde las políticas de asimilación e integración a la subjetividad del estado, lo cual, desde la misma visión indígena se va cuestionar por negar la memoria larga de las culturas indígenas, es decir el nacionalismo al pretender la homogenización sociocultural ha creado una etnofagia de los saberes y conocimientos de las culturas indígenas, esta situación desde los propios corrientes kataristas e indianistas va siendo cuestionado y se construye un proyecto político propio desde lo indígena cuestionando la naturaleza del estado republicando como una extensión de la colonia.

Sin embargo, la concepción de pluralismo en la evolución del pensamiento social boliviano tiene dos vías por un lado las propias corrientes culturalistas asumen como políticas de estado en América latina, para el caso de Bolivia, esta situación se expresa en las reformas neoliberales de los años noventa que se implementan con gobiernos de vertiente neoliberal, lo cual se traduce en un reconocimiento del estado a las identidades indígenas, y la aceptación de una

70 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, La Paz, editorial Juventud, 1998, en esta obra el autor identifica tres estratos sociales, en la pirámide coloca a la sociedad blanca y criolla como apta para el proceso y la civilización, en una posición intermedia ubica a los mestizos que aquella sociedad que expresa conductas sociales patológicas y un posición última ubica a los pueblos indígenas o como aquella sociedad que representa un perjuicio para la nación ya que no posee condiciones para conducir hacia el progreso, además cuestiona su forma de vida sus gustos. Mientras el representante del indigenismo es Franz Tamayo, *La Creación de la Pedagogía Nacional*, La Paz, Juventud, 1980, en esta obra valora lo que es el indio su forma de vida, Tamayo dice, al indio hay que educarlo, dice que es bueno

sociedad multicultural y plurilingüe⁷¹, en su momento representa un avance importante en cuanto a derechos y un giro cultural que sustituye la crisis de paradigmas marxistas⁷² que habían perdido protagonismo político en todo el espectro global.

Por tanto comprender el pluralismo para el contexto boliviano tiene que ver un análisis serio de la evolución del pensamiento social, lo cual, surge como paradoja y se convierte en una crítica cuando primero el nacionalismo construye un enfoque sobre la diversidad indígena que contiene Bolivia. Un pensamiento social pluralista tiene que ver con la ruptura de ciertos paradigmas que había construido las corrientes nacionalistas y marxistas en Bolivia, uno de los pensadores connotados del siglo XX fue sin duda René Zavaleta Mercado⁷³, quien plantea que la sociedad boliviana es abigarrada, es decir, cada región comparte una visión común que se diferencia de otras regiones, que expresa en una diáspora de visiones contrapuestas. Donde no existe una homogeneidad social, cultural en este contexto lo indígena hace la diferencia y pone en crisis los paradigmas homogeneizantes de la ideología nacionalista y del propio marxismo que había concebido el problema nacional como un asunto de clase. Según Zavaleta en su último libro habla de lo *nacional popular* como una característica que va diferenciar de cualquier sociedad homogénea y moderna, donde existen estándares sociales de identidad, en el caso de Bolivia, lo indígena no sólo se reduce a la identidad, lengua, territorio, si una forma distinta de concebir la vida, la realidad una forma distinta de armonía y convivencia comunitaria, aunque cabe mencionar que Fausto Reinaga⁷⁴ fue quien plantea lo indígena como un proyecto político a fines de la década del 60 (siglo XX), cuando menciona que el problema del país es un asunto de raza, y no de clase. De alguna forma Zavaleta en su posición teórico ideológica aparece en una esfera ecléctica, que toma varios aspectos para entender desde las ciencias sociales la sociedad boliviana, en ese sentido, Zavaleta implícitamente habla de una concepción pluralista de la realidad. Lo cual deriva en una apertura hacia un pensamiento plural, ya que las políticas estatales de los años noventa del siglo XX se orientan hacia un pluralismo funcional al estado neoliberal y que pretende neo-legitimarse reconociendo a las identidades indígenas.

Por tanto, encontramos varios autores que coadyuvan la construcción de un pensamiento social pluralista rompiendo con paradigmas tradicionales, que había regido y definido una forma de estado durante el siglo XX. Por ejemplo, Álvaro García, Raquel Gutiérrez, exponen el rol histórico que ha jugado el sujeto indígena en la historia del país, cuestionan las visiones integracionistas que han promovido las políticas neoliberales durante los años noventa, a partir de ello se plantea la restauración de la nación aymara, quechua ya que Bolivia representa

71 Estos dos conceptos fueron cuestionadas como políticas impuestas por organismos como ser: el Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional FMI y otros organismos que han influido en las políticas de estado de países de América Latina durante los noventas del siglo XX

72 Francis Fukuyama, *El fin de la historia*, Buenos Aires, Planeta, 1998

73 René Zavaleta Mercado, *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986

74 Fausto Reinaga, *La revolución India*, La Paz, Juventud, 1980

al estado neocolonial⁷⁵. Desde esa perspectiva el pluralismo tiene que ver con la mirada hacia lo indígena como ámbito generadora de un pensamiento que rompe cualquier esquema o dogma.

PLURALISMO JURÍDICO

Pluralismo Jurídico: su comprensión desde los autores extranjeros

La relación de la justicia ordinaria con sistemas jurídicos de los pueblos y naciones indígenas deriva en la construcción de dos visiones antagónicas, acerca de las características de coexistencia entre sistemas jurídicos diferentes.

La primera visión consiste en fortalecer el pluralismo jurídico desde una valoración histórica del sistema de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos. Para ello, varios investigadores, académicos van asumiendo el pluralismo jurídico como una realidad irreversible y que emerge desde las luchas de los movimientos indígenas en países de Bolivia y Ecuador. En los cuáles sus constituciones adquieren una dimensión sociopolítica transformativa y de transición de un estado republicano a un Estado Plurinacional. El caso jurídico toma relevancia por la compleja situación sociocultural en la que se hallan ambos países y otros que en sus territorios contienen porcentaje cercano al 20% del total de la población del país, por ejemplo, el caso de México, Colombia, Guatemala, y Brasil van siendo referentes en las que muchos investigadores académicos abordan el pluralismo desde la justicia indígena y promueven su reivindicación como un derecho histórica que merece ser reconocido por sus Estados. Por ello, a continuación describimos los aportes de algunos investigadores que promueve el pluralismo jurídico desde la visión indígena.

Sousa Santos se refiere a un pluralismo jurídico anti-imperialista, descolonizador, que pone en duda el orden normativo basado en los marcos del derecho positivo. En esa dirección, el pluralismo jurídico representa un logro histórico de la lucha de los movimientos indígenas, según Sousa Santos, la justicia indígena pone en tela de juicio tres principios, los cuáles son: “principio de soberanía, principio de unidad y el principio de autonomía”⁷⁶. Es decir, los presupuestos que giran en torno al derecho positivo se cuestiona por su carácter mono cultural y que soslaya cualquier otra forma de justicia que en este caso corresponde a los pueblos indígenas. En esa dirección Sousa Santos señala, “... la unidad del derecho, entendida como homogeneidad del derecho, no tiene hoy en día mucho sentido... La justicia indígena es internamente muy diversa como queda plenamente demostrado...”⁷⁷. Según Sousa Santos, el estado moderno es colonial, y por ende todas sus instituciones, con la apertura de las constituciones de Bolivia y Ecuador se establecen varios elementos que visibilizan el carácter

75 Álvaro García Linera, y otros, *El retorno de la Bolivia Plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2002

76 Boaventura de Sousa Santos, *Cuando los excluidos tiene Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (editores), *Justicia indígena, plurinacionalidad en Ecuador*, Quito, Abya – Yala, 2011, P. 18

77 Boaventura Sousa, *ob., cit.*, P. 20

transformador de la justicia indígena en el conjunto de las instituciones jurídicas de los países, donde se identifican varios sistemas jurídicos que provienen de los pueblos indígenas, por ello, Sousa Santos propone la interpretación intercultural siendo un elemento que materializa el pluralismo jurídico, así mismo, cuestiona el carácter convencional de los mecanismos de sanción que dentro la justicia indígena, y que estas críticas provienen de sectores urbanos mostrado un colonialismo interno, en relación Sousa Santos se pregunta,

...el horticazo, el baño, los chicotazos, los castigos físicos en general, ¿son torturas? ¿en qué contexto y en qué condiciones? ¿Hay otras sanciones que la justicia ordinaria aplica y qué, desde la perspectiva de la justicia indígena, son todavía más violentas? ¿Por ejemplo la pena de prisión perpetua o de cárcel durante muchísimos años?⁷⁸.

Por tanto, Sousa Santos plantea un pluralismo jurídico desde la justicia indígena como una realidad inevitable en países que contiene varias culturas e identidades, que coexisten conjuntamente con el sistema de la justicia ordinaria, para ello plantea algunas propuestas en las que señala que la justicia son comunidades que tiene derecho propia, la justicia indígena se debe tomar en serio ya que esto es la expresión del pluralismo y de la descolonización, la justicia indígena representa una dimensión política, es decir, se pretende transformar el modelo en la que está estructurado el Estado, además tanto el sistema de justicia indígena como el sistema de justicia ordinaria ambas según Sousa Santos deberán subordinarse a la Constitución y al Derecho Internacional de los Derechos Humanos y finalmente propone una coordinación entre la Justicia Indígena y la Justicia Ordinaria.

Carlos Wolkmer se refiere a un pluralismo emancipatorio que se diferencia de un pluralismo neoliberal de matriz euro céntrica, mientras el pluralismo emancipatorio surge de los países del tercer mundo⁷⁹. Para ello, primero se refiere al pluralismo burgués que si bien reconoce a las minorías étnicas dentro del estado, sin embargo, esto nos significa un cambio en la jerarquía de la estructura social, sin embargo, esto no significa cambios a nivel de la estructura socioeconómica, por ejemplo, el pluralismo burgués protege la propiedad privada, mientras el pluralismo emancipatorio se origina de las luchas de los movimientos sociales, de la demanda de un reconocimiento de sus usos y costumbres, en sus cuatro etapas: 1. Pluralismo jurídico, naturaleza y caracterización. 2. Pluralismo Jurídico como proyecto conservador. 3. Pluralismo Jurídico como proyecto emancipador. 4. Pluralismo Jurídico y Legalidad Alternativa.

Así mismo, Baudouin Dupret investigador belga señala que el pluralismo es un concepto que tiene varias acepciones, según este autor, el pluralismo ya fue abordado por los sociólogos como ser de Eugene Ehrlich, Georges Gurvitch, el primero se refirió la diferencia entre la ley

78 Idem, *ob., cit.*, P. 41-42

79 La trayectoria de la ciencia social moderna se fue replanteando a la luz de los cambios que emanaron de la realidad social. En esa dirección el desarrollo de la ciencia social moderna fue evolucionando en dos direcciones, la primera desde una perspectiva marxista y otra desde una perspectiva positivista que surge con los presupuestos teóricos y metodológicos de Augusto Comte, quien había planteado que la sociedad europea había evolucionado por tres estadios, la primera por un estadio teológico, metafísico y científico

viviente versus el derecho del estado. Dupreis un poco se refiere a la genealogía en la que surge el pluralismo jurídico consiste en comprender de qué forma se define el derecho, para ello retoma varias definiciones, por ejemplo para Durkheim el derecho se halla en varios ámbitos de la vida social, siendo un punto de partida de corrientes, sistemas que conciben primero un pluralismo donde varios sistemas interactúan para preservar el orden social, en ese sentido, el derecho se considera un sistema que dentro de ello, existen subsistemas jurídicos distintos, las cuales interactúan para preservar el orden jurídico preestablecido en una determinada sociedad. Por un lado para entender el pluralismo jurídico sistémico es clave comprender las corrientes sistémicas de las ciencias sociales, las cuáles toman como analogía la morfología del ser humano, donde el todo es más que la sumatoria de partes, un sistema está compuesto por una interrelación de partes, lo cual busca mantener en latencia a una sociedad en el tiempo, siendo conocido por las ciencias sociales como corriente funcionalista, por lo cual el pluralismo también expresa estos criterios funcionales, donde primero el derecho es un sistema y que interactúa con otros sistemas, segundo el derecho dentro de sí contiene varios subsistemas jurídicos de los cuáles se deriva en la interacción jurisdiccional, en esa dirección Dupres señala lo siguiente,

El derecho es considerado como el concepto que expresa la función ordenadora de una sociedad, el cual es ejecutado por instituciones sociales. De acuerdo con Tamanaha, Malinowski, Parsons y Luhmann, siendo estos los principales representantes de la teoría funcional en el estudio del derecho, cabe tener en cuenta tres puntos en los que dichos autores convergen: (1) el derecho tiene una función y una naturaleza; (2) esta función y naturaleza vienen determinados a priori por su rol social; (3) este rol social es el de mantener el orden en la sociedad⁸⁰.

Las investigaciones sobre pluralismo jurídico trastocan todos los ámbitos del derecho, por ejemplo, a nivel de las leyes penales uno de los temas que en los años aflora en el contexto de la sociedad latinoamericana y en concreto en torno a la sociedad boliviana, son los temas de linchamiento⁸¹ que en los últimos años se convierte en un hecho social recurrente. Desde los medios y de otros contextos el linchamiento aparece como una práctica que se asocia a los pueblos indígenas. Lo cual Raúl Zaffaroni⁸² cuestiona la forma convencional en la que se concibe a la justicia indígena, sobre todo el linchamiento.

80 Baudouin Dupret, *Pluralismo jurídico, pluralidad de leyes y prácticas jurídicas: Teorías, críticas y reespecificación praxiológica*, en: www.red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/09/120917.pdf

81 En un estudio acerca de los actos de linchamiento acaecidos en los últimos años, se barajan las siguientes conclusiones, primero el linchamiento es un fenómeno social que ocurre en zona urbana popular, y en el área rural donde se observa escasa presencia de autoridades del control público. Ver, Héctor Luna Acevedo, *Actos de linchamiento entre el 2005 al 2011*, documento inédito, La Paz, Vice ministerio de Justicia Indígena, Cooperación Alemana para el Desarrollo, GIZ, 2012

82 Eugenio Raúl Zaffaroni, *Consideraciones acerca del reconocimiento del pluralismo cultural en la ley penal*, en Carlos Espinosa Gallegos-Anda y Danilo Caicedo Tapia (Editores), *Derechos Ancestrales, Justicia en Contextos Plurinacionales*, Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009

Ester Sánchez Botero e Isabel Cristina Jaramillo⁸³, en un ensayo se refieren a la evolución de los derechos indígenas en la justicia constitucional de Colombia. Lo cual significa un avance del derecho indígena en las sentencias que fue emitiendo la Corte Constitucional de Colombia. Sánchez y Jaramillo analizan la jurisprudencia que contiene las sentencias referidas a pueblos indígenas, donde varios derechos de los pueblos indígenas que están establecido en el convenio 169 de la O.I.T., están siendo protegidas por varias sentencias constitucionales, al respecto el ensayo señala, “El derecho a que cada comunidad tenga su propio territorio (derecho a división de los resguardos). Este derecho fue protegido por la Corte en la sentencia T-188 de 1993”⁸⁴. También otros derechos de los pueblos indígenas son reconocidos, como ser: “El derecho a determinar sus propias instituciones políticas, ya fue protegido por la sentencia constitucional C-139 de 1996”⁸⁵. La jurisprudencia a favor de los derechos indígenas va siendo una fuente en la que se manifiesta el pluralismo jurídico, el respeto y la coordinación entre dos o más sistemas jurídicos diferentes, los cuales se resguardan en función de principios de los derechos humanos universales. Además ambas autoras se refieren a los contenidos que explicita el respeto de los derechos indígenas la sentencia constitucional T-254, “Hay un ámbito intangible del pluralismo y de la diversidad étnica y cultura de los pueblos indígenas que no puede ser objeto de disposición por parte de la ley, pues se pondría en peligro su preservación y se socavaría su riqueza, la que justamente reside en el mantenimiento de la diferencia cultural...”⁸⁶. Por lo cual para ambas autoras el respeto de los derechos indígenas desde las sentencias constitucionales representa un avance hacia el pluralismo jurídico, es decir, el pluralismo se comprende a partir de la incorporación de algunas normas de la justicia indígena en la justicia estatal, sin que esto implique una modificación del conjunto de normas del derecho positivo.

Raúl Llasag al referirse a la evolución de la Justicia Indígena en Ecuador, en base a varios estudios se refiere que la justicia indígena es resultado de varias movilizaciones de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador desde 1990, lo cual dio efecto en la modificación de la constitución cuando el Estado Ecuatoriano se define como multilingüe y pluriétnico. Esto significó una incorporación de los derechos indígenas al modelo de organización estatal, siendo reformas neoliberales que reconoce la jurisdicción indígena según el territorio y las competencias en las cuáles es factible su aplicación. Por lo cual se deduce que el pluralismo jurídico se constituye desde una permanente interacción entre el sistema de normas del derecho indígena con el sistema de normas del derecho positivo, a partir de una realidad diversa en la que está circunscrita la misma justicia indígena, Llasag retoma la definición de pluralismo jurídico de Boaventura Sousa Santos, “el pluralismo jurídico es un fenómeno en el

83 Esther Sánchez Botero y Isabel Cristina Jaramillo, *La jurisdicción especial indígena*, en Carlos Espinoza Gellagos-Anda y Danilo Caicedo Tapia, *Derechos Ancestrales* (Editores), *Justicia en Contextos Plurinacionales*, Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009

84 Idem, *ob. cit.*, P. 147

85 Ibid.

86 Idem, *ob. cit.*, P. 167

que no solo interactúan los órdenes estatales nacionales y los indígenas, sino también órdenes internacionales⁸⁷. Por lo cual, el pluralismo jurídico sólo es concebible desde el grado de permeación de la justicia indígena en la jurisdicción ordinaria.

Emmanuelle Picolli⁸⁸ aborda el pluralismo jurídico desde las formas de prevención que crean las comunidades campesinas e indígenas, a los cuáles se denominan rondas campesinas. Esto significa una estrategia de defensa que asumen las familias campesinas de Cajamarca frente a los actos delictivos, o violencia que sufren las mismas comunidades. Además estas estrategias de defensa alcanzan resultados óptimos, ya que las rondas han podido reducir los grados de violencia que promueven movimientos políticos fundamentalistas, como el caso de Sendero Luminoso. Picolli menciona que estas estrategias de defensa significa la poca capacidad que tiene el Estado de responder ante la inseguridad que afecta a las comunidades campesinas e indígenas, al respecto Picolli señala,

(...) Así las rondas campesinas, con su comité, no sólo vigilan o administran justicia en casos de robo, sino que de igual manera administran justicia cualquiera sea el tipo de conflicto suscitado entre los campesinos, organizan los trabajos comunales (faenas), hacen de intermediarios entre sus integrantes y el Estado, las ONG o las empresas minerales (...)⁸⁹

Según Picolli una de las características de las sanciones que imponen las rondas campesinas es concebir al cuerpo como objeto de sanción, lo cual es una contradicción con ciertos preceptos del pluralismo jurídico, ya que ello más bien debe facilitar el diálogo entre diferentes génesis culturales, y además las prácticas de justicia indígena necesariamente deberán estar legitimadas por el derecho moderno.

Así mismo corresponde a la relación de los pueblos indígenas - Estado que se ha caracterizado por una tensión permanente, por un lado, el estado actúa promueve políticas integracionistas sobre los pueblos indígenas, situación que tiene que ver con la asimilación a la cultura nacional, en ese sentido, los pueblos indígenas comienzan a establecer convenios con los Estados, por ejemplo,

Otro de los autores que aborda el pluralismo jurídico es Jesús Antonio de la Torre, a partir de las luchas por la autodeterminación que ha seguido, los movimientos indígenas en México, sobre todo el ejército Zapatista de Liberación Nacional que desde 1994 cuestiona al modelo de estado que atropella a los pueblos indígenas de dicho país, sin embargo en relación al pluralismo jurídico, De la Torre nos habla que las leyes indígenas siempre han coexistido con el sistema de derecho estatal, en relación señala,

87 Raúl Llasag Fernández, *Constitucionalismo y pluralismo jurídico: Balance de la aplicación de las reformas constitucionales relativas al Derecho Indígena en el Ecuador*, en www.uasb.edu.ec/bibliotectadigital

88 Emmanuelle Picolli, *El pluralismo jurídico y político en Perú: el caso de las Rondas Campesinas de Cajamarca*, en, *Iconos, revista de ciencias sociales*, Quito, Flacso-Ecuador, 2008

89 *Idem, ob. cit.*, P. 29

Una ley indígena nacional debe responder a las esperanzas de los pueblos indios de todo el país. En San Andrés estuvieron representados los indígenas de México y no sólo zapatistas. Los acuerdos firmados lo son con todos los pueblos indios, y no sólo con los zapatistas. Para nosotros, y para millones de indígenas y no indígenas mexicanos, una ley que no cumpla con San Andrés⁹⁰.

Las organizaciones y pueblos indígenas para el caso de México son un medio desde el cual, establecen sus normas según sus patrones culturales, que tiene que ver con los mecanismos de defensa que asumen los indígenas ante los constantes actos delictivos que sufren. Siendo esto un factor por el cual surgen la reivindicación de los derechos indígenas y la posibilidad de la coexistencia entre una jurisdicción indígena con la jurisdicción ordinaria. Entonces el pluralismo en el contexto de los países del tercer mundo significa una lucha de los pueblos que construyen un criterio distinto a la noción de pluralismo que surgen desde los paradigmas de la modernidad. Es decir, la fuente de construcción del pluralismo desde los países del tercer mundo son los sistemas de vida de los pueblos y naciones indígena originario campesinos, su sistema económico, político, cultural que manifiesta un legado ancestral.

Pluralismo Jurídico: su comprensión desde autores nacionales

El pluralismo jurídico como categoría de la ciencia social o de la sociología del derecho, toma relevancia desde la justicia de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Ya que la realidad social refleja un conjunto de prácticas socioculturales de justicia, las cuáles se diferencian del ejercicio y administración de la justicia ordinaria. Es decir, el pluralismo jurídico desde el contexto de Bolivia expresa varias características, que por un lado tienen que ver, con las reformas que el Estado ha venido realizando a favor de una justicia accesible a la sociedad y que no sea inquisitoria, por ejemplo, como lo fuera el anterior código de procedimiento penal. Luego de las reformas jurídicas, las normas vigentes tratan de respetar los derechos civiles, por lo cual, la justicia estatal se apertura hacia la sociedad y comienza a tocar el tema de los derechos indígenas como un ámbito que históricamente fuera negada por el propio Estado boliviano.

Desde los años noventa en Bolivia varios estudios focalizan el ámbito rural como un escenario en el cual se realizan investigaciones sociológicas, antropológicas, socioeconómicas, y socio-jurídicas⁹¹. Si bien los estudios sobre la realidad rural, campesina e indígena abarcan varios

90 Jesús A. de la Torre Rengel, *ob., cit.*, P. 81

91 Rolando Sánchez Serrano, *Comunidades rurales ante el cambio y la modernización: desarrollo interno y participación comunitaria, frente a la evolución actual*, La Paz, CEBEM, 1994; José Blanes Jimenez, *Mallkus y Alcaldes, La ley de participación popular en comunidades rurales del altiplano paceño*, La Paz, PIEB, 2000; Una de las investigaciones más valoradas sobre dicha temática es: Marcelo Fernández Osco, *Lay ley del Ayllu, de Jisk'a Justicia a Jach'a Justicia*, La Paz, PIEB, 2000. Otros son la serie de estudios sobre la justicia indígena, a lo cual, se denomina Justicia Comunitaria, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, *Los aymaras de Machaca*, La Paz, Ministerio de Justicia, 1999. Máximo Quisbert, *Jóvenes autoridades aymaras*, La Paz, PIEB, 2006. Y otros estudios referidos a tierras intermedias, valles y tierras bajas, además de algunas, y una propuesta normativa sobre la justicia indígena. Así hay otros estudios apoyados bajo el apoyo del Programa de Investigación

ámbitos como ser: género, lengua, territorio, medio ambiente, aspectos simbólicos y culturales. Lo jurídico aparece implícito en varios estudios cuando, muchas de éstas abordan el rol de la autoridad indígena en la comunidad, ayllu, marka, en el sindicato campesino. Aunque sobre el rol de la autoridad indígena, desde varios ámbitos se comienza a abordar las características del poder local, liderazgo, legitimidad política y sobre todo la potestad que tienen las autoridades indígenas en sus propios contextos. Ya que ésta ha surgido, por las mismas políticas que impuso el Estado desde mediados de los años noventa, y paralelamente se implementan reformas en el ámbito de la justicia, por un lado, se trabaja desde una visión integracionista de los derechos indígenas al derecho estatal o asimilacionista, una muestra de ello, es la Constitución Política del Estado de 1994 que desde la visión multiculturalista reconoce la justicia comunitaria de los pueblos indígenas, pero, conservando la naturaleza del Estado nación moderno, en otros términos significa, “formas de tratamiento a la diversidad, como el asimilacionismo que ha generado al Estado monocultural”⁹². Por otro lado, los enfoques o las visiones críticas fueron promoviendo la vigencia de un derecho indígena propio y como alternativa a la justicia ordinaria, es decir, la visión multi culturalista, post moderna, se cuestiona paralelamente desde los enfoques indigenistas, que proponen la transformación de un Estado colonial – republicano por un Estado construido desde la lucha, memoria, historia de los pueblos y naciones indígena originario campesinos a través de movilizaciones demandaron la Asamblea Constituyente, lo cual, deriva en la materialización del proceso constituyente instaurado en Bolivia en julio de 2006, que representa un hito histórico para los pueblos y naciones indígena originario campesinos de Bolivia. En dicho momento constituyente se diseña una constitución que refunda el Estado boliviano como plurinacional, tomando como fundamento las demandas de los pueblos indígenas como actores centrales de la constituyente. El proceso constituyente tiene una duración de agosto del 2006 hasta los acuerdos que se establecen en octubre del 2008, hasta que finalmente dicho texto constitucional se aprueba en un referéndum nacional el 25 de enero del 2009 y promulgado el 7 de febrero del mismo año⁹³, donde se reconoce las treinta y seis lenguas de los pueblos indígenas y se define al Estado como plurinacional y comunitario⁹⁴.

Estratégica para Bolivia, PIEB; en coordinación con el Ministerio de la Presidencia de los cuáles, por ejemplo, la investigación de Gery Chuquimia, *La justicia indígena en el Jach'a Suyu Pakajaqui*, La Paz, PIEB, 2009. Félix Patzi Paco, *El Sistema comunal*, La Paz, Vicuña, 2009

- 92 Serrudo Santelices, Patricia, Bolivia en el pluralismo jurídico: Hacia una justicia plural, Programa Regional Andino, documento inédito, julio 2010, P. 2
- 93 A principios del año 2009 en un referéndum nacional con el apoyo de más del 60% se aprueba la Nueva Constitución Política del Estado
- 94 Constitución Política del Estado, Artículo 1., “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”; Artículo 2. “Dada la existencia pre-colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley”

A partir de este escenario constitutivo los derechos indígenas significan referentes del pluralismo jurídico, es decir, el pluralismo en el contexto nacional adquiere otras características a diferencia de los enfoques de vertiente moderna o post-moderna. En su generalidad varios estudios valoran, demuestran y expresan el carácter oral de la justicia indígena, su procedimiento inmediato, la gratuidad y la multiplicidad de funciones que desempeñan las autoridades indígenas. Además describen las experiencias que se han mantenido en la relación entre la autoridad indígena con las autoridades estatales, por ejemplo, en el estudio sobre la administración de justicia en los ayllus de Oruro, La Paz y Norte de Potosí, Marcelo Fernández señala que los mecanismos de coerción priman en el momento en que un Tamani o hilakata, Mallku, impone sanción a un comunario, y siempre las autoridades indígenas están en permanente contacto con la policía (autoridad estatal) y con otras autoridades como ser: corregidores, intendentes y jueces. La justicia indígena tiene un rol preponderante en precautelar el orden social y moral en una comunidad determinada. Menciona que las autoridades de los ayllus, sobre muchos casos, tratan de informar, atender algunas demandas conjuntamente con los jueces. Esto hace entender que asumen responsabilidades compartidas entre una autoridad de la jurisdicción indígena con otra autoridad de la jurisdicción ordinaria para atender y dar solución de un caso concreto, por tanto, a partir de ello, el pluralismo jurídico en el contexto boliviano consiste en esa interrelación entre sistemas jurídicos diferentes, en ese sentido, Marcelo Fernández se refiere a ciertos mecanismos de interrelación entre la jurisdicción indígena con la jurisdicción ordinaria donde las autoridades indígenas como las autoridades estatales están en la tuición de atender los asuntos y conflictos de una misma población y territorio.

El Pluralismo Jurídico y su aplicación en la justicia constitucional

La aplicación del pluralismo jurídico en la justicia constitucional significa el análisis e interpretación de los sistemas jurídicos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos en las sentencias, declaraciones y auto constitucionales que emite el Tribunal Constitucional Plurinacional. Es decir, dentro la estructura y contenido de las sentencias, declaraciones constitucionales en sus partes o componentes como ser: identificación del caso, análisis de caso, fundamentación y resolución del caso, se debe desarrollar desde los principios y valores de los pueblos y naciones indígena originario campesinos que están constitucionalizadas en el art. 8., de la CPE, más aún cuando se trata de una consulta de autoridades indígenas sobre la aplicación de su norma a un caso concreto; en ese orden, es importante hacer una fundamentación plural como un componente de descolonización, es decir, el razonamiento que se hacía desde la matriz filosófica occidental, hoy en día, desde la fundamentación plural significa comprender, interpretar desde el razonamiento integral, comunitario de las normas propias de la justicia indígena, en ese sentido, algunos investigadores o estudios que buscan descolonizar la justicia, sugieren hacer una traducción e interpretación intercultural tal como señala la siguiente cita textual

La forma de materializar la descolonización mediante el Bloque Intercultural Jurídico (BIJ) es sin duda la traducción intercultural, que se hará caso a caso, como la entiende Boaventura de Sousa, un mecanismo de traducción intercultural que permite interpretar la Constitución y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos en términos interculturales. En otros términos, los propios derechos fundamentales deben ser sometidos a interpretación intercultural. Los valores plasmados en esos derechos deben ser respetados, pero las actuaciones concretas que los respetan o que los violan, no siendo éticamente neutras, pueden ser objeto de interpretaciones opuestas conforme a las normas culturales de las que se parta⁹⁵.

La interpretación intercultural significa analizar un caso concreto, por ejemplo, de una consulta de autoridad indígena, o de un conflicto de competencia inter-jurisdiccional tomando en cuenta los principios valores, las normas y procedimientos propios de la comunidad indígena originaria campesina. Según el investigador ecuatoriano Juan Montaña Pinto la fundamentación plural y/o pluralismo jurídico significa abordar tres órdenes normativos, a) La legislación general, b) La legislación especial indígena, c) Los sistemas jurídicos propios. En esa misma línea, Rosember Ariza Santamaría se refiere a la fundamentación plural desde la visión, enfoque decolonial o descolonización de la siguiente forma: “De hecho el hacer descolonial debe ser explícito y ello implica asumir las cosmovisiones como gramática interpretativa y guía de la praxis de los actores judiciales del nuevo momento constituyente”⁹⁶. Por tanto, la aplicación del pluralismo jurídico en la justicia constitucional significa elaborar los proyecto de sentencias, declaraciones constitucionales desde los saberes y conocimientos implícitos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos según al caso o recurso constitucional, ya que los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas son portadores o referentes de la descolonización, del pluralismo jurídico que en el caso de Bolivia pretende materializarse desde la apertura que hace la Constitución Política del Estado.

Es importante comprender el pluralismo jurídico desde los debates, análisis generado en la Asamblea Constituyente 2006 – 2007, donde se develan dos posiciones opuestas, por un lado la visión descolonizante que inserta la justicia indígena en el texto constitucional, frente a los representantes de partidos políticos tradicionales que intentaron mantener la característica del Estado moderno mono-cultural. En ese sentido, los debates de la constituyente asumen los derechos indígenas como parte de la construcción del Estado Plurinacional, lo que desemboca en la incorporación de la justicia indígena originaria campesina en la Constitución Política del Estado, tal como señala el art. 190.I. de la CPE, que dice lo siguiente. “Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios”. Asimismo, el parágrafo II., del mismo art. 191., dice, “La jurisdicción indígena originaria

95 De Sousa Santos Boaventura, Cuando lo excluidos tienen derecho. En Justicia indígena Plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador Fundación Rosa Luxemburg, Aby Ayala, Quito Ecuador, 2012, pág. 41

96 Ariza Rosember; Constitucionalismo Decolonial y Pluralismo en Latinoamérica, Colombia 2013, pág. 15

campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución”. Por tanto, la Justicia Indígena Originaria Campesina se convierte en la fuente del pluralismo jurídico en Bolivia en coexistencia con la jurisdicción ordinaria y agroambiental. En ese orden, la constitución reconoce a la JIOC en la misma igualdad jerárquica que la jurisdicción ordinaria tal como señala el art. 179.II. “La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina gozarán de igual jerarquía”.

A partir del contexto constitucional, el pluralismo jurídico es la coexistencia de los sistemas jurídicos de los pueblos y naciones indígena originario campesinos con la jurisdicción ordinaria y agroambiental; en esa línea, la Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional en su art. 3., numeral 2., dice, “Pluralismo jurídico. Proclama la coexistencia de varios sistemas jurídicos en el marco del Estado Plurinacional” siendo un principio de la Justicia Constitucional, en otros términos, el pluralismo jurídico apertura el tránsito de un modelo de justicia positivo, mono cultural hacia una justicia plurinacional, por ello, la misma constitución en el art. 1, dice, “(...) Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”. Es decir, el pluralismo y el pluralismo jurídico no significa la desarticulación de los sistemas jurídicos de las naciones y pueblos indígenas, sino más bien, implica la construcción de un escenario social, político, jurídico en igualdad de condiciones, si bien existen distintas formas de impartir justicia, pero cada una de éstas formas coexisten, interactúan sin establecer rangos, jerarquías entre un sistema de justicia sobre otros sistemas, en ese sentido, la Declaración Constitucional Plurinacional DCP 0006/2013 de 5 de julio, se refiere al pluralismo jurídico, de la siguiente forma:

(...) El pluralismo proyectado por la Constitución boliviana establece la coexistencia en igualdad jurídica de varios sistemas jurídicos, políticos, económicos y culturales provenientes de los pueblos y naciones indígena originario campesinos que gozan de igual jerarquía y legitimidad, por eso es que el planteamiento de las naciones y pueblos indígena originario campesinos no fue el reconocimiento de unos sobre otros, sino la construcción de un Estado Plurinacional (...).

Es decir, desde la jurisprudencia constitucional rescatamos los análisis sobre el pluralismo y pluralismo jurídico entendida como aquella igualdad recíproca entre los sistemas jurídicos de las naciones y pueblos indígenas con el sistema jurídico estatal, ordinario, en ese orden se plantea comprender el “pluralismo jurídico descolonizador”, frase que trata de expresar el espíritu transformador de la justicia en Bolivia.

Por otra parte, la Constitución Política del Estado reconoce el ejercicio de la Justicia Indígena Originaria Campesina en tres ámbitos: material, territorial y personal, tal como señala el art. 191. II. “La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial”. En otros términos, la propia constitución limita el ámbito de intervención de la JIOC, según la Ley del Deslinde Jurisdiccional 073, la justicia indígena originaria campesina en el ámbito de vigencia material no alcanza o no tiene alcance

en materia penal, como ser: crímenes, delitos contra el Estado, terrorismo, delitos tributarios, aduaneros, violación, asesinatos u homicidio; tampoco en materia civil y laboral, tal como indican los contenidos del art. 10. II. a. b. c. y d., y de la Ley 073 de Deslinde Jurisdiccional promulgada en el 29 de diciembre de 2010, en los cuales, se especifica los límites de la justicia indígena originaria campesina, reduciendo sus competencias que sólo le permiten resolver problemas leves menores o contravenciones, manteniéndose la supremacía del sistema jurídico ordinario.

En relación a la competencia territorial de la JIOC, el art. 11 de la Ley 073 de deslinde jurisdiccional dice lo siguiente.

El ámbito de vigencia territorial se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino, siempre y cuando concurren los otros ámbitos de vigencia establecidos en la Constitución Política del Estado y en la presente Ley.

Esto significa que la justicia indígena se aplica en el territorio de un pueblo indígena originario campesino, esto puede ser un ayllu, marka, tenta o el territorio de una sindicato agrario campesino, en los cuales, las autoridades aplican sus normas cuando algún miembro de la comunidad incurre en un tipo de falta. Es decir, la autoridad de la comunidad indígena no puede impartir justicia fuera de su territorio. Sobre la vigencia personal, el art. 9., de la Ley 073 dice lo siguiente, "Están sujetos a la jurisdicción indígena originaria campesina los miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino". El mencionado artículo abre un debate sobre las fronteras de identidad que son difusas en un contexto actual, por los cambios sociales, económicos que están inmersas las propias comunidades campesinas e indígenas, más aún cuando, los datos del censo 2012 identifican que la población actual es mayoritariamente urbana, lo cual, provoca que las personas o familias que son parte de una comunidad campesina no necesariamente se someterían a la justicia indígena sino a la ordinaria, porque habitan en áreas urbanas; a diferencia, las personas que no pertenecen a un pueblo indígena, ¿serán juzgados por las normas de la justicia indígena?, ¿si no son indígenas pueden ser juzgados como pertenecientes a un pueblo indígena originario campesino?, ya que, el art. 9., de la Ley 073 dice, que están sujetos los miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino. Temas que aún no están siendo explicadas según los propósitos o fines de la constitución o que genera a nivel de las propias autoridades de la JIOC interpretaciones contradictorias. En todo caso, está claro, que el pluralismo jurídico se construye desde los sistemas y normas propios de los pueblos y naciones indígena originario campesinos que históricamente resolvieron problemas leves, graves y muy graves según sus normas y procedimientos propios, lo cual, en la actualidad están siendo valorada por las instituciones de la justicia estatal.

CONCLUSIÓN

Por tanto, el pluralismo como concepto se explica a partir de una filosofía post-moderna donde hay dos orientaciones marcadamente contrapuestas. Primero es la versión liberal que plantea un pluralismo funcional, que concibe la diferencia para legitimar una sociedad que comparte los patrones de la modernidad como algo incuestionable; en ese sentido, en lo político se pretende legitimar las modernas formas de descentralización del poder, o el simple reconocimiento de los derechos indígenas de las minorías. Esta postura multi-cultural expresa un vaciamiento ideológico que desencadena en una crisis de legitimidad, a partir de ahí, aparece la visión crítica o de emancipación de los sistemas políticos, jurídicos de los pueblos y naciones indígena originario campesinos de países como ser: Bolivia, Ecuador, donde se gestan un nuevo escenario político que plantea un pluralismo jurídico desde la práctica de las normas y procedimientos propios de los pueblos indígenas, que según la constitución boliviana es una fuente de derecho, en este caso, los pueblos indígenas son productores de normas bajo el amparo de la misma constitución. Por tanto, desde la implementación de la constitución boliviana, el pluralismo jurídico se define como la coexistencia de sistemas jurídicos de las naciones y pueblos indígenas conjuntamente con la jurisdicción ordinaria en igualdad de condiciones sin crear ni establecer tipos de jerarquías.

BIBLIOGRAFÍA

Attard Bellido, María Elena

2014 *Sistematización de jurisprudencia y esquema jurisprudenciales de pueblos indígenas en el marco del sistema plural de control de constitucionalidad.* La Paz, Fundación Construir, Konrad Adenauer KAS.

Blanes Jimenes, José

2000 Mallkus y Alcaldes, *La ley de participación popular en comunidades rurales del altiplano paceño,* La Paz, PIEB.

Caicedo Tapia, Danilo

s/f *Derechos Ancestrales (Editores), Justicia en Contextos Plurinacionales,* Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Chuquimia, Gery

2009 *La justicia indígena en el Jach'a Suyu Pakajaqui,* La Paz, PIEB, 2009.

Organización Internacional del Trabajo OIT

1989 *Convenio 169.*

Cooperación Alemana para el Desarrollo

2012 *El sistema jurídico indígena originario campesinos en Bolivia,* La Paz, GIZ-EDOBOL.

Dahl, Robert y Bosetti, Giancarlo

2002 *Entrevista sobre el pluralismo,* Buenos Aires, FCE, 2002.

De Sousa, Santos Boaventura

2011 Cuando los excluidos tiene Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (editores), Justicia indígena, plurinacionalidad en Ecuador, Quito, Abya – Yala.

De Sousa, Santos Boaventura

2012 *Derecho y emancipación*, Quito, Corte Constitucional del Ecuador, Centro de Estudios Constitucionales.

De Sousa, Santos Boaventura

2010 Refundación del Estado en América Latina, perspectivas desde una epistemología del Sur, La Paz, Plural-CESU, UMSS.

Llasag Fernández Raúl,

s/f Constitucionalismo y pluralismo jurídico: Balance de la aplicación de las reformas constitucionales relativas al Derecho Indígena en el Ecuador, en www.uasb.edu.ec/bibliotectadigital.

De La Torre Rengel, Jesús Antonio

2010 Derecho y liberación, Pluralismo Jurídico y Movimientos Sociales. Cochabamba, Verbo Divino.

Dupret, Baudouin

2012 Pluralismo jurídico, pluralidad de leyes y prácticas jurídicas: Teorías, críticas y reespecificación praxiológica, en: www.ed.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/09/120917.pdf

Levi-Strauss, Claude

2002 El pensamiento Salvaje, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Panikkar, Raimundo

1990 Sobre el diálogo intercultural, Salamanca, Editorial San Esteban.

Patzi Paco, Félix

2009 El Sistema comunal, La Paz, Vicuña, 2009.

Pritchard, E.E. Evans

1997 Brujería, Magia y Oráculos entre los Azandes, Barcelona, Anagrama, 2da edición.

Picolli, Emmanuelle

2008 El pluralismo jurídico y político en Perú: el caso de las Rondas Campesinas de Cajamarca, en, Iconos, revista de ciencias sociales, Quito, Flacso-Ecuador.

Sánchez Botero, Esther y Jaramillo, Isabel Cristina

2009 La jurisdicción especial indígena, en Gellegos-Anda Carlos Espinoza y

Sánchez Serrano, Rolando

1994 Comunidades rurales ante el cambio y la modernización: desarrollo interno y participación comunitaria, frente a la evolución actual, La Paz, CEBEM.

Wolkmer, Carlos Antonio

2001 Pluralismo jurídico, fundamentos de una nueva cultura del derecho, Sao Paulo, 3ra edición, Alfa Omega.

Zaffaroni, Eugenio Raúl

2009 Consideraciones acerca del reconocimiento del pluralismo cultural en la ley penal, en Carlos Espinosa Gallegos-Anda y Danilo Caicedo Tapia (Editores), Derechos Ancestrales, Justicia en Contextos Plurinacionales, Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

LA INTERCULTURALIDAD: EL RETO A SER CONSTRUIDO DESDE EL ESTADO PLURINACIONAL

Por: Fernando Tawiwara Condorichoque⁹⁷

INTRODUCCIÓN

Este corto ensayo, titulado: **la interculturalidad: el reto a ser construido desde el Estado**, parte de criterios que debelan la comprensión del uso inicial del término de interculturalidad en el contexto de una sociedad plural norteamericana; en el caso de nuestro país, este concepto fue asimilado en ámbitos educativos hacia la década de años 80 del pasado siglo. Al presente, el Estado Plurinacional ha reconfigurado su comprensión semántica desde una visión emergente de su propia realidad socio-cultural; en ese marco, su análisis es confrontada con los criterios que sustentan los diferentes autores y doctrinas que al final conducen a la misma fuente comprensiva.

Entonces, la interculturalidad, concebida en el Estado Plurinacional, conmina a quienes están inmersos en esta tarea, la de contribuir al establecimiento de una sociedad plural basada en la práctica auténtica de las simetrías socio-culturales. Esta equidad o igualdad, no sólo debe ser discursiva; sino al contrario, debe trastocar transversalmente la práctica concreta de estos principios constitucionales rectores de la vida social del Estado Plurinacional.

En ese entendido, no pretendemos delinear posturas comprensivas dogmáticas, que al final podrían conducir a una postura -como dijera el pedagogo latinoamericano Freyre- un discurso “verborraga” que sacrifica la autenticidad de la praxis; en nuestro caso, la mera teoría de la interculturalidad probablemente nos conduzca a arrogarse en la “charlatanería”; y, la sola práctica al “activismo”; consecuentemente, creemos que la práctica intercultural auténtica debe generarse desde la comprensión significativa de su acepción conceptual. En esa línea, este trabajo pretende dar los insumos básicos para entender el verdadero sentido que implica la comprensión de la interculturalidad como elemento básico de la construcción del nuevo Estado Plurinacional.

Formalmente, en las primeras páginas está descrita el contexto donde se inicia la comprensión conceptual de la palabra interculturalidad; posteriormente, está los soportes legales que aclaran la interpretación de la palabra interculturalidad. Más adelante están algunos extractos relevantes de la jurisprudencia y la doctrina; que en suma permiten entender su dimensión comprensiva.

Finalmente, el texto concluye con las conclusiones y una bibliografía básica a la que se acudió.

97 Es Jefe de la Unidad de Descolonización de la Secretaría Técnica y Descolonización en el TCP, de profesión comunicador, antropólogo, maestro normalista y técnico superior en educación bilingüe intercultural

CONTEXTO HISTÓRICO DEL USO DEL CONCEPTO DE INTERCULTURALIDAD

El concepto de interculturalidad tiene bases evolutivas en el multiculturalismo promovido en Estados Unidos, (Dietz 2009)⁹⁸ posteriormente, según Abdallah Pretceille, 2011)⁹⁹, fueron los europeos los que adoptaron el término para referirse a la atención educativa de los grupos sociales marginados.

El tenor del texto es como sigue:

El multiculturalismo se basaría en el mero reconocimiento de la diferencia según los principios de igualdad y diferencia y el interculturalismo en la búsqueda de la convivencia en la diversidad según los principios de igualdad, diferencia e interacción positiva. Entre todos ellos, podemos encontrar el uso del término “educación intercultural” por primera vez en Estados Unidos en la década de los años veinte. Desde esta fecha hasta los años cincuenta se inicia todo un movimiento provocado por el aumento de población inmigrante tanto de diversas regiones de Europa como por la migración interna desde el sur rural hacia el norte industrializado¹⁰⁰.

En el caso de América Latina, un continente social y culturalmente caracterizado por la existencia de pueblos indígenas que tienen procedencias anteriores a la colonia, han configurado una realidad social con características pluriculturales o multiculturales; esta realidad ha infundido a especialistas en este campo a recomodar términos que expresen técnicamente la comprensión de estos conceptos, sobre todo en los procesos educativos procedentes de estas realidades ancestrales plurales. Cabe enfatizar que, desde la década de los años 70 y 80 del pasado siglo, emergieron con más contundencia los movimientos indígena-originarios, expresando su rechazo a los paradigmas monoculturales que habían establecido los actores políticos hegemónicos en el continente denominado originariamente Abya Yala¹⁰¹.

98 Dietz Gunther, es doctor en antropología por la Universidad de Hamburgo, actualmente es director del Instituto de Investigaciones Educativas de la Universidad Veracruzana. Sus áreas de interés son las políticas indigenistas y de desarrollo, etnicidad, interculturalidad y movimientos étnicos

La comprensión académica en torno al multiculturalismo emerge como una necesidad educativa de un Estado-nación que tiene la diversidad cultural; en el caso norteamericano, este multiculturalismo está expresado en los inmigrantes latinos y otros que reconfiguran nuevas estructuras sociales en los Estados Unidos; entonces la educación multicultural ha tenido estas experiencias desde los años 60, 70 y 80 del pasado siglo

99 El incremento de las tensiones entre grupos étnicos, principalmente en la escuela, llevó a la creación de un servicio institucional llamado Service Bureau for Intercultural Education en 1934 (Nieto, 2009: 84)

100 Antolínez, Inmaculada (2011); es especialista en antropología social y cultural de la Universidad Pablo de Olavide - España

101 Abya Yala es el nombre dado al **continente americano** por las etnias Kuna de **Panamá** y **Colombia** antes de la llegada de los españoles.

Aparentemente, el nombre también fue adoptado por otras etnias americanas, como los Antiguos mayas. Hoy, diferentes representantes de etnias nativas insisten en su uso para referirse al continente, en vez del término AMERICA. **AWYA YALA** = quiere decir **TIERRA MADURA**, o según algunos **TIERRA VIVA ó TIERRA EN FLORECIMIENTO** (fuente: http://parlamentomundial-peru.org/file_ompia/omp_pnativos.aspx)

La demanda de estos movimientos fue la legitimidad de sus aspiraciones como la reconstitución territorial, política y social al interior de los Estados-naciones. Estos movimientos socio-culturales reivindican su demanda histórica de la reconstitución y la autodeterminación como naciones y pueblos indígenas originarios. En este contexto, las definiciones que emergen a partir de experiencias de trabajo de especialistas y educadores que trabajaron sobre todo en los procesos educativos, también fueron reacomodándose a estas necesidades conceptuales; en este contexto, la antropóloga Walsh (2002), dice que este término se refiere a: *procesos de interacción, negociación, comunicación y conflicto en "deseables" condiciones igualitarias entre diferentes grupos culturales*¹⁰².

De esta definición se cobija que, la interculturalidad implica necesariamente la interacción entre los diferentes sujetos portadoras del patrimonio cultural de los grupos sociales que interactúan en un determinado contexto; debe entenderse que, estos grupos sociales comparten un entorno geografía relativamente común; como es el caso de un Estado.

Walsh sostiene que, las diferencias culturales que tienen los grupos sociales emergen también de dichas realidades diversas; lo cual conduce a atender que, su acepción conceptual también está basada en las diferencias culturales que tienen los grupos sociales; empero, no específicamente en las diferencias culturales propias de pueblos y naciones indígenas originarias que configuran realidades muy particulares en nuestro medio. Sin embargo, los aportes que hace esta autora, contribuyen a entender que, los procesos culturales, surgen de una dinámica constante entre los diferentes sujetos culturales que portan su propia particularidad en las interrelaciones sociales; consecuentemente, el criterio conceptual que sustenta es extensiva a las identidades ancestrales propias de nuestro país; la Constitución Política denomina naciones y pueblos indígena originario campesinos.

CONCEPTO DE INTERCULTURALIDAD SUSTENTADO DESDE EL ESTADO PLURINACIONAL

Para comprender el sustento del concepto de interculturalidad en el contexto del Estado Plurinacional boliviano, es importante partir de componentes legales que emergen de la Constitución Política del Estado. Estos elementos son los siguientes:

Composición social del Estado Plurinacional

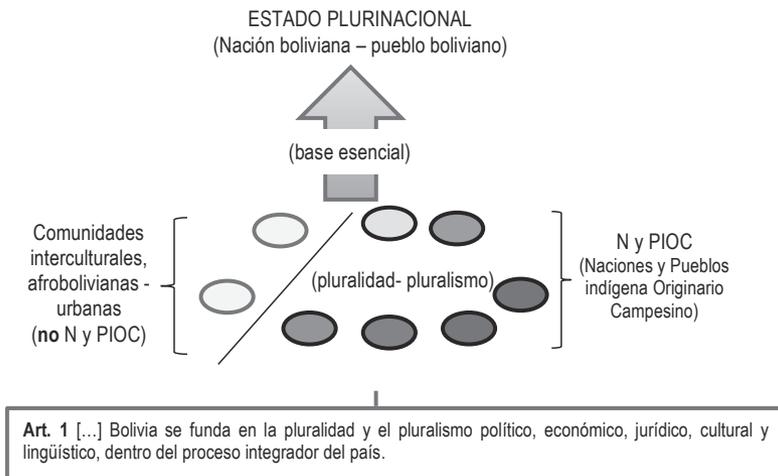
La Constitución Política del Estado, en sus capítulos de bases y modelo de Estado, plantea la unidad en la diversidad; esto implica el establecimiento legal de las naciones y pueblos indígena originario campesinos en torno a un Estado que converge y reconoce plenamente dicha pluralidad. Como manifiesta la siguiente transcripción literal:

102 Catherine Walsh, es educadora que trabajó por muchos años en el ámbito de la educación intercultural, multicultural en los Estados Unidos y posteriormente en el Ecuador; más concretamente en la Universidad Andina Simón Bolívar

La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano (art. 3 C.P.E.)¹⁰³.

Consecuentemente, la característica esencial del Estado plurinacional, es precisamente la diversidad cultural que converge en torno al Estado Plurinacional; *La diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario (art. 98, I C.P.E.)*. Debe recalcar que, *esta diversidad cultural, está expresada esencialmente por las naciones y pueblos indígena originario campesinos*.

Comprensión de la pluralidad en el estado plurinacional



Alcances y aplicabilidad de la interculturalidad en el contexto nacional.

Para comprender el alcance y la aplicabilidad del concepto de interculturalidad que establece el Estado Plurinacional, debe partirse respondiendo a la pregunta de:

¿Con qué?; o ¿Cómo se aplica el pluralismo integrador?

El medio que concretiza el pluralismo integrador es precisamente la interculturalidad; entonces, la interculturalidad se convierte en el instrumento que permite cohesionar la diversidad cultural; pero, debe entenderse que, este instrumento, debe generar espacios de interacción equilibrada entre la diversidad cultural. El enunciado Constitucional es elocuente:

103 Esta diversidad cultural reconocida legalmente corresponde a las naciones y pueblos indígena originario campesinos, así como a otros grupos sociales como los interculturales, urbanos y los emigrantes en otros países; el tenor del artículo es como sigue: “Corresponderá asimismo a la Defensoría del Pueblo la promoción de la defensa de los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, de las comunidades urbanas e interculturales, y de las bolivianas y los bolivianos en el exterior (Art. 218. II.)

[...] La interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones [...] (art. 98 CPE.)

Consecuentemente, ¿cómo debe aplicarse la interculturalidad?

Amparados en este soporte legal, la interculturalidad se aplica como:

La herramienta o instrumento que permite la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todas las diversidades culturales (todos los pueblos diversos).

En el artículo referido de la Constitución Política del Estado, condiciona el lugar y las circunstancias en la que debe practicarse la interculturalidad; [...] *La interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones (art. 98).*

Por otra parte, pregona la tarea de bregar condiciones de igualdad entre los diversos; este principio, a nuestro juicio, es la labor de todo Servidor Público que está inmerso en la concreción real de este Estado Plurinacional; en otras palabras, consiste en promover estas condiciones simétricas en la interrelación de las estructuras culturales diversas. Por tanto, este instrumento o herramienta:

- a) Debe generar el respeto a las diferencias (respeto entre los diferentes).
- b) Debe ser promotor de generación de igualdad de condiciones entre los diversos.

Por tanto, la tarea de generar condiciones simétricas en el Estado Plurinacional -se infiere del enunciado legal- que, está focalizada a generar la simetría social y cultural de los pueblos y naciones indígena originario campesinos con relación a otras diversidades; entonces su tarea es la de:

- a) preservar
- b) desarrollar
- c) proteger y difundir

El soporte legal de la Constitución Política del Estado (art. 98) es aún más explícito:

- II. El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones.
- III. Será responsabilidad fundamental del Estado preservar, desarrollar, proteger y difundir las culturas existentes en el país.

Con estos antecedentes, se interpreta que, el concepto de interculturalidad está relacionado a los fines y funciones esenciales del Estado. Los artículos legales expresan esta finalidad u horizonte de concreción del Estado Plurinacional.

Art. 9. Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley:

En suma, la interculturalidad, como medio o instrumento, busca esencialmente, lo siguiente:

1. Construir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.
2. Garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades.

LA COMPRENSIÓN DE LA JURISPRUDENCIA Y LA DOCTRINA EN TORNO A LA INTERCULTURALIDAD

La jurisprudencia en torno a la comprensión del término intercultural tiene bases interpretativas en su dimensión plurinacional emergentes de la misma Constitución Política del Estado. La Sentencia Constitucional Plurinacional 0006/2013; cobijando la interpretación de la SCP 1422/2012, señala:

...la interculturalidad, asegura que los valores plurales supremos, se complementen en una sociedad plural e irradien de contenido todos los actos de la vida social, incluidas aquellos procedimientos o decisiones emanadas de los pueblos y naciones indígenas originarios campesinos.

[...]Se alcanza de forma colectiva, complementaria y solidaria integrando en su realización práctica, entre otras dimensiones, las sociales, las culturales, las políticas, las económicas, las ecológicas, y las afectivas, para permitir el encuentro armonioso entre el conjunto de seres, componentes y recursos de la Madre Tierra. Significa vivir en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación. Es Vivir Bien entre nosotros, Vivir Bien con lo que nos rodea y Vivir Bien consigo mismo. (el subrayado nos corresponde)

Este razonamiento del Tribunal Constitucional clarifica que la interculturalidad, no sólo incumbe a la reivindicación identitaria y auto determinativa de los pueblos indígena originario campesinos, sino, abarca a un mandato Constitucional que transversaliza a todos los componentes actitudinales que manifiestan los sujetos culturales que comparten los espacios no sólo socio culturales sino implica el complejo entramado biótico holístico de la vida; la citada jurisprudencia la cataloga como el encuentro armonioso de la vida.

Bajo este mismo argumento lógico, esta jurisprudencia exhibe de manera clara las líneas conductuales que deben asumir los sujetos interculturales para alcanzar el logro de los propósitos de una coexistencia intercultural auténtica -dice-

Se alcanza de forma colectiva, complementaria y solidaria integrando en su realización práctica [...]. Significa vivir en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación. Es Vivir Bien entre nosotros, Vivir Bien con lo que nos rodea y Vivir Bien consigo mismo¹⁰⁴.

En este marco interpretativo, la interculturalidad auténtica ha de entenderse como la **coexistencia colectiva en el que, los sujetos interculturales “diferentes”, de manera práctica se complementan, se solidarizan y buscan eliminar las desigualdades y los mecanismos de dominación social¹⁰⁵ para vivir en armonía y equilibrio consigo mismo en y con la madre tierra; en suma, es el vivir bien.**

Por otra parte, esta misma línea jurisprudencial aclara que, la comprensión intercultural no debe confundirse con el multiculturalismo, como refiere los siguientes párrafos:

En este escenario, la interculturalidad se proyecta en una dimensión diferente al enfoque de la multiculturalidad, éste último diseñado bajo los moldes del Estado -Nación, que reconoce la diversidad cultural con niveles de tolerancia y de reconocimiento de la diversidad en tanto y en cuanto esa diversidad se subordine a una sola forma de justicia, un solo sistema político, económico, social, cultural, lingüístico: el dominante; es decir, reproduce los moldes de superioridad de una cultura. [...]¹⁰⁶

En este proceso, la interculturalidad no se reduce al mero interrelacionamiento, va más allá de las interrelaciones lineales subordinadas y condicionadas por la “inclusión” o “reconocimiento” de las naciones, sino que es a partir de su reconstitución desde donde se relacionan de manera intrínseca los demás principios-valor plurales referidos de la complementariedad, reciprocidad, armonía y el equilibrio, que decantan en el Vivir Bien. [...] El Vivir Bien (Sumaj Kamaña, Sumaj Kausay, Yaiko Kavi Päve). Es el horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad que nace en las cosmovisiones de

104 Sentencia Plurinacional 0006/2013

105 En artículo 9; I de la Constitución Política del Estado es concordante con esta postura; a saber: **“constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.”** (CPE -2009)

106 El texto continúa aclarando del entendimiento sobre interculturalidad; el tenor es el siguiente: *En tanto que la interculturalidad plurinacional se cimienta en la igualdad jurídica de las culturas y se proyecta desde la cosmovisión de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que con sus diferentes formas y modos de vida, saberes y conocimientos, valores y realidades se ingresa en un proceso de interrelación recíproca e igualitaria de diversas identidades plurinacionales, que conviven, dialogan y se complementan, conservando su esencia identitaria para el vivir bien; es decir, para permitir la reproducción de la vida en armonía y equilibrio*

las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas, y es concebido en el contexto de la interculturalidad. [...] ¹⁰⁷

Consecuentemente, la intercultural descrita, no sigue los patrones de una comprensión multicultural que concibe a la diversidad cultural como la suma de elementos; o más propiamente -en términos de la jurisprudencia mencionada- no sólo se refiere a ciertos niveles de tolerancia y de reconocimiento de la diversidad socio cultural para subordinarlas, asimilarlas o incluirlas en sus propios modelos socio políticos monistas; en el caso de la justicia, es el modelo monista del derecho; sino la interculturalidad que avizora el Estado Plurinacional son las simetrías de la coexistencia de las diversidades.

Por su parte, en torno a esta misma temática, la fuente doctrinaria enarbola el criterio de una interculturalidad desde los criterios refundacionales del Estado Plurinacional; en esa línea, la jurista boliviana Attard, considera que debe tomarse en cuenta tres facetas:

La primera faceta de la interculturalidad precisa que el pluralismo está vinculado a formas de relación intercultural, entre sujetos portadores de una misma matriz civilizatoria, en términos fácticos. Esta relación intercultural entre similitud e igualdad frente a otro, radica en lo más sustantivo de la civilización, cosmovisión, historia y territorio, porque la interculturalidad se materializa en cuanto a los sujetos interculturales, que tiene en común sus propias formas o maneras de ver el mundo (cosmovisión); estos sujetos que interactúan, también tienen historias comunes; y finalmente, son comunes ancestralmente en cuanto al espacio territorial, desde donde han resistido a la colonia.

Una segunda forma de interculturalidad, es la interculturalidad por constituirse, también denominada por Catherine Walsh “interculturalidad crítica”, la cual busca la interacción de la totalidad de la sociedad del país.

Este tipo de interculturalidad sin duda es el objetivo del art. 9.1. de la Constitución vigente; sin embargo, para consolidar esta modalidad de interculturalidad, debe estar asegurada para los pueblos y naciones indígena originario campesinos un real y verdadero proceso de igualación siendo para este efecto una herramienta idónea la efectiva aplicación de la libre determinación de los mismos, cláusula que deberá ser interpretada de la manera más extensiva y progresiva posible. ¹⁰⁸

Finalmente, una tercera forma de interculturalidad, es la interculturalidad plurinacional. Así siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, “la diferencia más sustantiva entre la interculturalidad en el ámbito del Estado-Nación y la interculturalidad plurinacional está

107 Corresponde a la Declaración Constitucional **0006/2013; emitido el 5 de junio 2013**

108 WALSH Catherine. “Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, abril 2008. P1, disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100412.pdf> página visitada el 2 de junio de 2012

en que esta última incluye tanto las dimensiones culturales como las políticas, territoriales y económicas de la diversidad (...)”¹⁰⁹

Por consiguiente, la comprensión de la interculturalidad, siguiendo a esta autora, implica la conjunción de estas tres facetas que presenta el Estado Plurinacional; es decir, el ámbito de la interculturalidad entre similitudes que, tácitamente incumbe a la interrelación e interacción de los pueblos indígena originario campesinos que comparten su historia, territorio, economía, cosmovisión y otros de manera semejante.

La segunda forma de interculturalidad, abarca a la totalidad de la diversidad socio cultural que tiene Bolivia, a nuestro juicio, engloba tanto a las naciones y pueblos indígena originario campesinos, así como a contextos no indígenas, como por ejemplo las comunidades interculturales y urbanas.

El tercer ámbito más bien enfatiza los componentes culturales implicados en estos procesos interculturales; por ejemplo, la economía, política, territorialidad y otros.

Consecuentemente, la aplicabilidad de este concepto en el trabajo jurisdiccional transversaliza la totalidad normativa constitucional vigente; en otros términos, todo el ordenamiento jurídico del Estado Plurinacional debe ser interpretado desde su sentido conceptual auténtico; lo que implica que, las normas jurídicas legisladas en el Estado Plurinacional deben ineludiblemente conducir a la construcción de una sociedad unitaria basada en la interrelación e interacción simétrica de sus habitantes como sujetos componentes de una sociedad plural y plurinacional¹¹⁰.

En este marco, la interculturalidad se convierte en un derecho irrenunciable, sobre todo de las naciones y pueblos indígena originario campesinos que, pese al sometimiento y asimilación forzada a patrones culturales foráneos a la que fueron sometidos, pervivieron históricamente bajo el modelo asimétrico monocultural que impuso los actores políticos del Estado Nación.

CONCLUSIÓN

El concepto de interculturalidad tuvo bases evolutivas en el multiculturalismo promovido por educadores norteamericanos hacia la segunda década del siglo pasado; el contexto en el que surge dicho concepto obedeció al fenómeno de la inmigración de estudiantes provenientes de diferentes países que llevaron consigo sus propias particularidades culturales; de ahí que, hubo la necesidad de contextualizar los procesos pedagógicos acordes a dicha diversidad cultural. Posteriormente, este fenómeno multicultural se dio en Europa.

109 DE SOUSA SANTOS Boaventura. “Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad”. En Bolivia, cuando los excluidos tienen derechos. La Paz-Bolivia. 1012. P 27

110 Conforme a estos lineamientos del Estado Plurinacional, la Ley 045: art. 1.II. (Ley contra el racismo y toda forma de discriminación) pretende eliminar estas desigualdades; el tenor literal es el siguiente: “La presente Ley tiene por objeto eliminar conductas de racismo y toda forma de discriminación y consolidar políticas públicas de protección y prevención de delitos de racismo y toda forma de discriminación

En el contexto indoamericano, o más propiamente en los países latinoamericanos, la necesidad de incorporar este concepto obedeció a la premisa imperiosa de encontrar mecanismos de inclusión social de los pueblos indígenas a los Estados nacionales. Por tanto, la comprensión del término intercultural obedece a criterios de inclusión de estos pueblos ancestrales a la vida nacional republicana; en este contexto, la antropóloga Walsh (2002), dice que este término se refiere a: *procesos de interacción, negociación, comunicación y conflicto en “deseables” condiciones igualitarias entre diferentes grupos culturales.*

En el contexto de la Constitución Política del Estado Plurinacional vigente, la comprensión del concepto de interculturalidad emerge de la misma Constitución Política del Estado. Consecuentemente, por interculturalidad ha de entenderse como **el instrumento que permite la cohesión, la convivencia armónica y equilibrada de los pueblos y naciones indígena originario campesinos.** Su propósito es la de generar condiciones simétricas entre las diferencias culturales. En ese entendido, la constitución Política del Estado prevé, como responsabilidad fundamental del Estado ***construir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.***

Por otra parte, la jurisprudencia y la doctrina han marcado líneas jurisprudenciales que, como fuente de derecho, vigorizan las bases interpretativas. Cobijando estas líneas jurisprudenciales, se entiende por interculturalidad, como la **coexistencia colectiva en el que los sujetos interculturales “diferentes” de manera práctica se complementan, se solidarizan y buscan eliminar las desigualdades y los mecanismos de dominación social para vivir en armonía y equilibrio consigo mismo en y con la madre tierra; en suma, es el vivir bien.**

En el marco del trabajo jurisdiccional, la interculturalidad básicamente, debe aplicarse como soporte técnico-jurídico que conduzca a ponderar los casos desde la perspectiva de la eliminación de las asimetrías o desigualdades de las estructuras sociales y culturales que aún perviven como consecuencia de la colonialidad heredada históricamente desde la colonización del Tawantinsuyu; en suma, la interculturalidad aplicada a las resoluciones constitucionales deberá viabilizar la reconstrucción o construcción del principio constitucional del “vivir bien”.

BIBLIOGRAFÍA

Attard Bellido, María Elena

2014 Sistematización de Jurisprudencia y esquemas jurisprudenciales de Pueblos Indígenas en el marco del Sistema Plural. Fundación Konrad Adenauer (KAS)- Fundación Construir. La Paz, Bolivia.

PROJURIDE/GIZ

2012 Sistemas jurídicos indígena originario campesinos en Bolivia. Edit. EDOBOL. La Paz-Bolivia. Tribunal Constitucional

2010 Constitución Política del Estado. Unidad de Comunicación y Pedagogía Constitucional -Bolivia.

Tribunal Constitucional

2011 Sistematización de las Líneas Jurisprudenciales Relevantes. Unidad de Comunicación y Pedagogía Constitucional -Bolivia.

Tribunal Constitucional Plurinacional

2013 Sistematización de las Líneas Jurisprudenciales Relevantes; Normas Declaradas Constitucionales e Inconstitucionales. Academia Plurinacional de Estudios Constitucionales (APEC). Edit. Ingrafort S.R.L. Bolivia.

Walsh, Catherine

2012 Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, abril 2008. P1, disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100412.pdf> página visitada el 2 de junio de 2012 (En Attard B. M E.; 2014).

http://parlamentomundial-peru.org/file_ompia/omp_pnativos.aspx.

http://www.uned.es/congreso-inter-educacion-intercultural/preteille_espanol.pdf.

DESCOLONIZACIÓN

Por: Mauricio Yucra Pérez¹¹¹

INTRODUCCIÓN

La invasión de los españoles a las tierras del Abya Yala ocasionó la muerte física de sus habitantes, la destrucción de su territorio y la desaparición de su forma de vida de los diferentes pueblos de esta parte de la tierra; consecuentemente, la degradación y erosión de los diferentes componentes de la cultura durante la colonización y república ocasionó la muerte de un pueblo.

El cambio de la identidad cultural de un pueblo, la sustitución de la forma de vida, la destrucción del territorio del ayllu por otra cultura ocasiono el etnocidio y genocidio de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos, consecuentemente, el proceso de colonización en la época colonial fue a punta de chicote, sangre y muerte, con el transcurrir del tiempo esta forma de esclavización y dominación se modernizo para la época republicana conocida como época moderna, así ahora los medios de comunicación ayudan muchísimo a la reproducción colonial, la religión continua adormeciendo la forma de pensar y la justicia prosigue legalizando los crimines, la mentira, el robo, la flojera a través de sus leyes y normas jurídicas utilizando otros de medios de dominación y control moderno acorde al avance de la ciencia y tecnología consumista y mercantilista creado por el modelo capitalista a costa de vidas humanas destrucción de la naturaleza y saqueo de los recursos naturales.

El proceso de descolonización en primera instancia significa trabajar la intraculturalidad e interculturalidad de un pueblo, reconstituyendo su territorio de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos como la construcción de la subjetividad de sus habitantes poniendo en crisis la colonialidad interna de sus instituciones que reproducen día y noche la colonialidad contemporánea muy conocida como modernidad que busca el desarrollo.

La descolonización de la justicia boliviana, consiste en primera instancia anular la vertiente de la epistemología romana, anglosajón basada en la razón, en segunda instancia corresponde identificar sus instituciones, normas, procedimientos y operadores de esta justicia que reproduce el modelo eurocéntrico para legalizar el dominio colonial, el crimen colonial del etnocidio y genocidio; consecuentemente, el proceso de descolonización significa construir la subjetividad de sus operadores de justicia, basados bajo los principios y valores de la vida de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos e institucionalmente es necesario aplicar políticas públicas bajo la lógica de la ética y la moral comunitaria, integral o multidisciplinario.

Para las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos la descolonización no solo es desmontar el colonialismo, ni menos construir la subjetividad del individuo desde afuera, como lo hacen los pensadores externos, sino es poner en práctica el retorno a nuestra forma de

111 Es lingüista de la Unidad de Descolonización de la Secretaria Técnica y Descolonización – TCP

vida para conseguir la reconstitución de nuestro territorio y autogobierno desde las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos y del mismo Estado, para reconstituir su territorio para que se autogobiernen.

DESARROLLO

Mirada internacional

Desde la mirada externa, para muchos autores como Fanón¹¹² y Aníbal Quijano (1991) la descolonización significa “*desconectarse del eurocentrismo*”. Por lo tanto, una consecuencia importante que se deriva de esta discusión es que el proyecto de descolonización epistémica conlleva a una desconexión tanto de la teoría de derecha como de izquierda producida desde la experiencia social de la zona del ser que son ciegas hacia la experiencia social de la zona del no-ser. Pero la descolonización se tiene que producir desde una teoría crítica descolonial que haga visible las experiencias desperdiciadas e invisibilizadas por las teorías críticas nórdico-céntricas de la zona del ser.

Mientras el pensador crítico al modernismo consumidor Boaventura de Sousa Santos¹¹³ indica:

...como la desconstrucción, desesencialización y destotalización radical son métodos fundamentales de descolonización dentro de la zona del ser, que siempre y cuando no se extrapolen al pensamiento crítico de los sujetos colonizados para descalificarlos, constituyen un paso importante para que los sujetos imperiales comiencen un proceso descolonial. Pero es solamente un primer paso en el proceso de descolonización de la zona del ser. Descolonizar Occidente y los privilegios de “blancura” es algo que conlleva muchas otras cosas. Por ejemplo, para descolonizar la posesión privilegiada de un “blanco” occidental conlleva además, entre otras cosas, luchar por la pérdida del privilegio (social, político, económico, epistemológico, etc.) frente a los sujetos coloniales en busca de relaciones igualitarias, transferir recursos de la zona del ser hacia la zona del no-ser, oponerse radicalmente a las agresiones imperiales/militares así como la violencia policiaca en la zona del no-ser, antirracismo radical, tomar en serio el conocimiento crítico producido por y desde el Sur Global.

Mirada nacional

La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en sus 411 artículos no menciona, a excepción del art. 9 donde hace referencia entre sus fines y funciones esenciales del Estado, lo siguiente sobre el término de descolonización como la base fundamental del Estado.

Artículo 9. *Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley:*

112 Fanón, Franz. (2010): *Piel negra, Mascaras blancas*. Akal: Madrid

113 De Sousa Santos, Boaventura. (2006): *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentro en Buenos Aires). CLACSO. Buenos Aires

1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.

Este único término incorporado en la carta magna expresa todos los hechos históricos ocurridos para reivindicar los más de 500 años de exclusión de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos y que ahora es la base fundamental para su constitución de este Estado.

Asimismo, el Tribunal Constitucional Plurinacional como ente que tiene la finalidad de velar por la supremacía de la Constitución Política del Estado, ejercer el control de constitucionalidad y precautelar el respeto y vigencia de los derechos y garantías constitucionales, en algunas resoluciones constitucionales menciona y aplica; asimismo, en las diferentes sentencias constitucionales en la parte de fundamentos jurídicos del fallo, como en el caso de la SCP-1157/2014 de fecha 10 de junio de 2014, menciona de la siguiente forma:

Bajo este nuevo enfoque se encomienda el control de constitucionalidad a un órgano independiente -el Tribunal Constitucional Plurinacional- encargado de ejercitar un control de constitucionalidad de carácter jurisdiccional para el resguardo de una Constitución abierta que contiene y fundamenta los valores y principios supremos de carácter plural que irradian de contenido y orientan el funcionamiento del Estado y la sociedad boliviana, donde los valores y principios plurales supremos convergen como guías y pautas de interpretación para la materialización del nuevo modelo de Estado que proyecta la Constitución, sustentado en la plurinacionalidad, la interculturalidad, el pluralismo en sus diversas facetas proyectados hacia la descolonización, como nuevos ejes fundacionales que permitan consolidar una sociedad inclusiva, justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales estructuradas bajo un proceso que articule la pluralidad en la unidad.

De acuerdo a esta aseveración se puede mencionar lo siguiente, la descolonización debería de aplicarse en toda la resolución constitucional y no mencionar solamente en una parte, puesto que incorporando como una simple referencia en la fundamentación estamos efectuando la positivación de la Justicia Indígena Originaria Campesina y no se está efectuado la descolonización completa.

La descolonización es:

la lucha pacífica entre dos tendencias, culturas o formas de lucha" (Rojas, 2012:8); frente a esta definición ambigua, se especifica el concepto de descolonización "como la expulsión de la razón colonizada de ideologías dogmáticas" (Gutiérrez, 2012:8); sin embargo, queda más claro con la definición que indica y califica como "la igualdad de oportunidades, a la eliminación del racismo, de todo tipo de racismo; donde a la gente se mire por su

capacidad, por sus méritos y conocimientos, indistintamente de su pertenencia étnica” (Patzí, 2012:8).

Asimismo, descolonización significa no solo la pérdida de la forma de vida sino también la pérdida del poder de gobierno sobre tu territorio o sobre su pueblo, pero también encontrar la identidad y la lucha de poder, al respecto Portugal (2012) indica lo siguiente:

Simplemente que las poblaciones que han sido desposeídas del dominio, del control, de su propia realidad lo retoman. Es decir, se va el colonizador y esos pueblos llegan a ser naciones independientes; asimismo, es un asunto de movilización de pueblos por recuperar su autonomía y su gobierno propio; por eso, las rupturas descolonizadoras serán siempre iniciadas como una toma de identidad. Ese reasumir una identidad es drástico, radical (...) Pero, también es implementación de políticas y para ello tenemos que dar los pasos siguientes a la afirmación de nuestra identidad cultural. En definitiva, se trata de ser indígenas contemporáneos, ese es nuestro desafío político; la descolonización yo entiendo de que es una lucha pacífica, una lucha pacífica entre dos tendencias, culturas o formas de lucha, eso es para mí la descolonización construir una nueva forma de vida y esto en base a nuestros saberes y pensamientos y en base a nuestras prácticas de las comunidades.

Sin embargo, el pensador quechua peruano Aurelio Turpo Choquehuanca (2012), indica: *“la descolonización es vital para reafirmar nuestra identidad cultural, nuestra pertenencia territorial y nuestra personalidad etnohistórica”*. Sobre el mismo tema José Luis Saavedra dice:

... es el desarrollo de políticas de fortalecimiento económico empresarial (para dejar de ser pobres y dependientes) articuladas desde y a partir de las lógicas de acumulación, reciprocidad y redistribución, propias de los ‘qamiris aymaras’, quienes precisamente acumulan y redistribuyen riqueza, prestigio y poder, sobre todo a través de la fiesta, y en una escala geopolítica cada vez mayor.

La descolonización es:

El proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados de su autogobierno a través de la invasión extranjera, recuperan su autodeterminación. La descolonización es un proceso básico de la liberación y de autonomía” (JECOS¹¹⁴, 2013:7); sin embargo, la misma institución estatal concibe como “una estrategia política y cultural que permite la desestructuración del estado colonial, construir y consolidar el estado plurinacional social comunitario, esto será posible únicamente en el marco de la intraculturalidad e interculturalidad como eje central del proceso de descolonización.

Poner el cosmocentrismo y el eurocentrismo en las mismas condiciones de igualdad para convivir en armonía o simplemente quedar adormecido con el denominativo de

114 Jefatura de Coordinación con Organizaciones Sociales del Gobierno Autónomo de Chuquisaca 2013, Descolonización. Impresión: Imag. Sucre

interculturalidad es una estrategia colonial; sin embargo, desde el marco de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos es mucho más allí, es retornar a nuestra forma de vida para conseguir la reconstitución de nuestro territorio y autogobierno.

La descolonización no solo *“es ubicarse en un buen sitio o buscar una mayor posesión para tener una mayor visión sobre el tema”* como dice el filósofo, historiador y teólogo argentino naturalizado mexicano Enrique Domingo Dussel Ambrosini, tan poco *“es pasar o cambiar del discurso lírico hacia la acción política, para auto-determinarse, reforzar el subjetivismo o construir la comunidad”* manifestado por el licenciado en derecho y sociólogo chileno pensador epistémico Hugo Zemmelman Merino, ni *“es conectar las manos con el cerebro (práctico-cognitivo) o desmontar el colonialismo”* como expresa en sus palabras la socióloga e historiadora Silvia Rivera Cusicanqui, tan poco *“es construir epistemologías o paradigmas”* como indica el antropólogo Xavier Romero Flores, ni menos *“construir la subjetividad del individuo”* desde afuera, como lo hacen los pensadores externos, quienes imaginariamente hasta ahora pensaron para nosotros; sin embargo, ahora es poner en práctica desde el núcleo mismo de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos, pero también es apoyar e incentivar desde el mismo Estado Plurinacional, desde todas sus instancias y dependencias correspondientes para devolverles su autogobierno y su reconstitución de su territorio a través de la legalización de la justicia, caso contrario será solamente profundizar el lirismo como se hizo hasta ahora.

Proceso de descolonización

Para JECOS, *“el proceso de descolonización significa la igualdad de oportunidades e igualdad de acceso a los sistemas de decisión política, económica, social y cultural”*. Para García Linera, la descolonización significa dos cosas:

en lo material, dejar de depender de un mando exterior en nuestras decisiones; y, en lo espiritual, dejar de imitar a personas extranjeras de nuestros hábitos, deseos, pensamientos, perspectivas y horizontes sociales”; (...) la descolonización o liberación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos se busca y empieza desde el primer momento de rebelión, levantamientos, revueltas y/o acciones insurgentes que fueron desarrollados por los diversos pueblos indígenas en Bolivia, desde la invasión española, pasando por la época republicana y hasta nuestros días.

Para los mismos autores de JECOS que enfrentan este reto en forma práctica el proceso de descolonización significa lo siguiente:

el proceso de descolonización se inicia con la muerte del inca Atahualpa, el levantamiento de muchos caudillos aymara, quechuas y guaraníes; ante el abuso constante se produce la sublevación de comunidades integras como Chayanta (1927) en el norte de Potosí, Pacajes y Achacachi en La Paz, Vacas en Cochabamba; también la resistencia de muchos caudillos en defensa de sus tierras, (...) Con la llegada del primer presidente indígena al poder en enero de 2006, empieza la descolonización y se produce cambios en el país;

como la ceremonia de toma de posesión del presidente se desarrolla en Tiwanaku, cargado de símbolos andinos bajo el ritual indígena; asimismo, en los símbolos presidenciales y los símbolos nacionales se incorpora el bastón de mando presidencial con la cabeza de cóndor, la wiphala y la flor de patujú. (...) Ante la crisis del Estado colonial, se crea la Asamblea Constituyente, que tiene la misión de refundar Bolivia con la nueva Constitución Política del Estado, donde 225 constituyentes, 137 son de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos.

En el Órgano Judicial se establece tres jurisdicciones: ordinaria, agroambiental, especial e indígena originario campesino (Art. 179, 190 y 192 de la CPE.); en el Órgano Electoral Plurinacional se incorpora su composición mixta, en su funcionamiento y sus determinaciones se abre la posibilidad de que las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos puedan elegir sus autoridades y representantes de acuerdo a sus propias formas de elección (Art. 210 de la CPE.).

APLICABILIDAD EN LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL

La voluntad del constituyente establecido en los lineamientos estratégicos de las 21 comisiones de Visión de País de la Asamblea Constituyente que delinea la construcción de... una nueva Bolivia... reflejada en la nueva constitución, donde la diversidad será la mayor fuerza y ... sus pueblos; tendrán los derechos que les fueron negados desde siempre, entre los lineamientos para la función judicial señala: **“la función jurídica se abrirá a los cambios, la vieja institucionalidad que muchas veces actuó bajo los mandatos de la impunidad será transformada bajo los principios de pluralismo jurídico...dicho de otra forma, ‘descolonizar el derecho y nacionalizar la justicia’...**el colonialismo interno debe terminar y precisamente eso refleja el hecho de que tengamos un nuevo Estado Plurinacional”. Vicepresidencia del Estado Plurinacional. 2012. Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano, Informes por Comisiones. Tomo III, Vol. 1 pág. 200 (soporte magnético). La Paz, Bolivia.

Si entendemos a las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos como la base de la descolonización; consecuentemente, en la fundamentación o argumentación de las sentencias constitucionales, debe incorporarse los sistemas jurídicos, los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, los principios y valores ético morales plurales constitucionalizados y desterrar todo tipo de ritualismos y formalismos y procedimientos coloniales que han hecho de la justicia un privilegio para un sector dominante que antes de la Asamblea Constituyente, maneja el Estado como una hacienda para sus fines e intereses de sectores y grupos privilegiados históricamente desde la colonización.

La administración de la justicia constitucional debe tener como fin el restablecer el “sumaq kawsay” (vivir bien), “qhapaq ñan” (camino o vida noble), “ama qhilla” (no seas flojo), “ama llulla” (no seas mentiroso), “ama suwa” (no seas ladrón) y el “kawsay” (vida) de la comunidad humana,

de la comunidad de la naturaleza y la comunidad de las deidades, mediante la descolonización del derecho.

CONCLUSIONES

Del presente trabajo podemos concluir lo siguiente: la descolonización se entiende como el proceso de reconstitución territorial de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos, construcción de la subjetividad y desestructuración colonial.

La descolonización de la justicia boliviana se entiende como la identificación de los reproductores coloniales (normas, leyes, procedimientos, operadores de justicia e institución) como la construcción de la subjetividad del operador de justicia y la aplicación de políticas públicas institucionales basadas desde una cultura de la vida de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos para alcanzar el “suma qamaña/suma qawsay”.

La descolonización no solo es ubicarse en un buen sitio para tener una mayor visión sobre el tema, no solo es pasar del lirismo hacia la acción política, tan poco es conectar las manos con el cerebro o desmontar el colonialismo, tan poco es construir epistemologías, ni menos construir la subjetividad del individuo desde afuera, como lo hacen los pensadores externos, quienes hasta ahora imaginariamente pensaron para nosotros; sin embargo, ahora es poner en practica desde el núcleo mismo de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos, pero también se debe apoyar e incentivar desde el mismo Estado, desde todas sus instancias y dependencias correspondientes para devolverles su autogobierno y su reconstitución de su territorio a través de la legalización de la justicia, caso contrario será solamente profundizar el lirismo como se hizo hasta ahora.

BIBLIOGRAFÍA

Bolivia. Prefectura del departamento de Oruro

2004 Guía Inter-cultural Socio-productivo de los 34 Municipios del Departamento de Oruro: Datos socio-productivos del Municipio de Oruro. Servicio Departamental de Fortalecimiento Municipal y Comunitario. Oruro.

De Sousa Santos, Boaventura

2006 Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentro en Buenos Aires). CLACSO. Buenos Aires

Dussel, Enrique

2008 Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. Universidad Colegio de Cundinamarca de Colombia. Tabula Raza. Nº 9

Fanon, Frantz

2010 Piel negra, Mascaras blancas. Akal: Madrid.

Jefatura de coordinación con organizaciones sociales dependiente de la secretaria departamental de coordinación del gobierno autónomo de Chuquisaca (JECOS).

POLÍTICAS Y ESTRATEGIAS DE DESCOLONIZACIÓN DE LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL EN BOLIVIA

Por: Héctor Luna Acevedo¹¹⁵

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo aborda acerca de las Políticas y Estrategias de Descolonización de la Justicia Constitucional en Bolivia desde el horizonte histórico de los pueblos y naciones indígenas del país, que desde los años noventa (siglo XX) inciden en el proceso de reconstitución de la memoria social, cultural, histórica y política tanto en Bolivia como en otros países de la región, lo cual, para el contexto contemporáneo es una condición fundante para la consolidación del Estado Plurinacional de Bolivia. Esto abre una nueva historia donde lo plurinacional expresa la coexistencia de diferentes naciones y pueblos indígena originario campesinos en un mismo espacio y tiempo. En esa línea implica comprender desde la visión plurinacional y descolonización las instituciones del Estado, en ese sentido la Justicia Constitucional que no es la excepción de esta ideología descolonizante que desarrollaremos en los siguientes puntos.

DESCOLONIZACIÓN Y JUSTICIA PLURAL

La descolonización representa una característica central de las políticas del Estado Plurinacional, en áreas como ser: educación, justicia, cultura y política. La justicia estatal a través de sus instituciones reproduce las relaciones sociales, culturales, económicas de subordinación bajo los cánones del derecho moderno que impera como el único modelo ideal a seguir, que al mismo tiempo, excluye a los otros sistemas de justicia provenientes de los pueblos y naciones indígena originario campesinos, a pesar de estar reconocidos por la Constitución Política del Estado, en la praxis, no se visibiliza la supuesta igualdad jerárquica inter-jurisdiccional que menciona la constitución en su art. 179.II., entre el sistema de justicia ordinaria con los sistemas de justicia indígena originario campesino, situación que desemboca en la crisis de la justicia ordinaria y constitucional por diferentes factores que cuestiona la misma sociedad civil organizada.

Sin embargo, cabe realizar algunas consideraciones históricas acerca de la justicia como una institución medieval y dogmática que emerge en la colonia, manteniendo su estructura en la república, hasta llegar a un periodo contemporáneo donde se pretende transformar el Estado a través de la reconstrucción de nuevos fundamentos y bases filosóficas que desembocan en el pluralismo jurídico, la descolonización de la justicia como horizonte de futuro.

En la colonia los españoles llegados a América imponen un sistema de justicia medieval, bajo los principios de la filosofía escolástica europea, que se expande fuera de Europa como estrategia de sometimiento a pueblos y culturas diferentes de la cultura medieval europea, que tenía su fundamento en la teología dogmática, sustentadas por Santo Tomás de Aquino

115 Es sociólogo de la Unidad de Descolonización de la Secretaría Técnica y Descolonización – Tribunal Constitucional Plurinacional

y San Agustín, quienes en sus propuestas teológico-filosófico naturalizan la desigualdad humana como un designio divino de Dios.

Mentalidad que se impone en el continente americano para legitimar la dominación de los españoles sobre los pueblos y naciones indígenas, teniendo como instrumento, el sistema de justicia colonia que se instituye en las reales audiencias de Quito, Cusco y la Real Audiencia de Charcas que fue creada en 1559, siendo el más importantes del Alto Perú, por tanto, la justicia colonial estaba estructurada de la siguiente forma, presidente, oidores y fiscales de las audiencias, en ese orden, los oidores podían denunciar las irregularidades de los Virreyes ante el Rey que tenía su residencia en España, desde ahí controlaba a todas las autoridades en américa. Por otra parte, en las ciudades existían consejos, cabildos que ejercían un poder local sobre la distribución de las propiedades como ser tierras.

Los cabildos o consejos impartían una justicia colonial perpetuando en el poder a una élite local criolla. Estas autoridades impartían una justicia dogmática, clasista y excluyente, -cabe mencionar- que en dicho periodo no existe una separación entre la religión y el derecho, ambas conjugan en el paradigma de la interpretación tomista, que luego cambia, con el triunfo del derecho positivo o moderno en los siglos XVII y XVIII. En el contexto de los pueblos y culturas de América Latina, se imponen instituciones coloniales como ser: intendencias, corregimientos, encomiendas y la iglesia católica que construye sus templos sobre sitios, lugares de manifestación religiosa de las culturales andinas.

En ese contexto la justicia colonial sirve para institucionalizar las formas de explotación en diferentes áreas, tales como la economía donde los españoles al apropiarse de los recursos auríferos explotan a los indígenas, llevándolos periódicamente a trabajar a las minas de Potosí y Huancavelica que por entonces, representa la fuente de riqueza que sustenta a los reinos de España; de esa forma, se justificaba el tributo como un sistema de explotación que genera plusvalía es decir, ganancia a costa de los pueblos indígenas que con su esfuerzo y trabajo se genera la extracción, transporte de recursos auríferos a favor de los españoles quienes finalmente son los beneficiados. Mientras, los indígenas estaban obligados a aportar con su trabajo en haciendas, minas y en la edificación de templos como símbolos de la colonia.

Todo ello destruye un modelo de justicia de los pueblos y naciones indígenas de diferentes pisos ecológicos o territorios donde habitaba una determinada cultura. Sin embargo, en el propio contexto filosófico y político de Europa surge la crítica al pensamiento jurídico medieval, primero John Locke en su ensayo sobre el gobierno civil de 1690, y Montesquieu en su obra Espíritu de las leyes de 1748 plantean la conformación del Estado con sus tres poderes independientes como ser: ejecutivo, legislativo y judicial.

Por otro lado, el pensamiento filosófico de la ilustración platea la destrucción del Estado monárquico, a través de la frase de Jean Jacques Rousseau, de que el poder que ostentaba un monarca deviene del pueblo y no así de Dios, tal como planteaba la filosofía tomista; a diferencia se interpreta la noción de "poder" desde la filosofía racionalista, esto pone en una crisis de paradigma al dogma jurídico medieval que deriva en lo posterior en el desarrollo de

la teoría del derecho moderno como aquella expresión del pensamiento racional del filósofo Immanuel Kant, lo cual, coloca a la razón en un fundamento epistémico que permite explicar la existencia humana a través de normas y reglas producidas por el Estado; desde entonces la Ley o la norma escrita se concibe como una expresión racional o en otros términos la Ley es aquella norma escrita en su correcto sentido y superior a cualquier tipo de intuición mítica y religiosa; para ello, fue importante la conformación del Estado moderno con sus respectivos poderes independientes, lo cual se materializa a partir de los sucesos y consecuencias de la revolución francesa de 1789 que destruye al Estado monárquico.

Por tanto, con la conformación de los Estados de Francia en 1789 y Estados Unidos 1780, se crean las primeras constituciones bajo el modelo del Estado moderno. A partir de entonces se genera condiciones para la creación de instituciones jurídicas que preserven el respeto a la Constitución. En los inicios, el desarrollo de la filosofía positiva de Auguste Comte plantea la transición histórica de la humanidad por el estadio teológico, metafísico y científico, este último caracteriza al periodo del conocimiento científico alcanzado por la humanidad; a partir de ahí, se deduce que el ser humano es capaz de crear sus propias instituciones políticas, expresando con ello, el grado de civilización alcanzado por la humanidad a través de la razón.

Esta concepción filosófica crea en lo posterior su propia auto-contradicción a través del desarrollo capitalista, que influye en la fetichización del mercado, y la mecanización de la vida humana, según los filósofos de la escuela de Frankfurt (siglo XX) Max Horkheimer y Theodor Adorno es una consecuencia del racionalismo y por ende del positivismo, aunque la lógica expansionista del estado moderno fue recurrente en diferentes latitudes del mundo, en los cuales, sus instituciones se fueron imponiendo como una muestra del continuismo colonizante.

La formación del Estado moderno representa un hecho importante para la construcción de instituciones políticas, jurídicas y económicas modernas, que si bien este modelo surge en Europa, pero como se expande por Estados donde existen diferentes identidades, culturas que provienen de otro tipo de matriz civilizatoria, por ejemplo, las culturas andino amazónico chaco representa la matriz civilizatoria comunitaria, donde la noción de propiedad no implica un factor de disociación de valores y de diferencias sociales entre grupos, comunidades y pueblos que reproducen otro tipo de justicia basada en la racionalidad comunitaria; los cuales, las relaciones sociales se sostienen en el tiempo en base a la reciprocidad y redistribución, siendo mecanismos que cohesionan la convivencia en el trabajo, organización y en la familia.

LA DESCOLONIZACIÓN EN EL ESTADO BOLIVIANO

En el caso de Bolivia, cuando se crea la república el 6 de agosto de 1825 se identifica a la justicia, como un mecanismo de neo-colonización que se va expresar en el no reconocimiento de los derechos de los pueblos y naciones indígenas. Durante el siglo XIX, el Estado sólo reconoce a los criollos y mestizos como ciudadanos, excluyendo a los indígenas de tierras altas, intermedias y bajas, más aun se soslaya su identidad cultural, su sistema de organización ancestral y justicia, que vivían organizadas en ayllus, siendo modelo de organización colectiva.

En ese sentido, la aplicación de una justicia estatal o constitucional coadyuva en la exclusión de los pueblos indígenas del Estado oligárquico, esto se refleja con claridad con la Ley de ex – vinculación de 1864 que despoja las tierras a las comunidades aymaras y quechuas, convirtiéndolos en siervos de la hacienda; en ese orden, las leyes son para imponer tasas, tributos a los pueblos indígenas en un periodo donde se sojuzga utilizando a las leyes estatales como estrategia de legalización y legitimación de la exclusión de los pueblos y naciones indígenas.

A diferencia, se pueden identificar procesos de “descolonización” aunque esto corresponde a una interpretación político-histórico; al respecto, se identifican varias movilizaciones, rebeliones de comunidades indígenas, siendo los más relevantes las revueltas liderizadas por Pablo Zárate Willka en 1899, que según Ramiro Condarco Morales intenta fundar un estadio aymara, pero lo visible de este suceso histórico fue la magnitud de la revuelta aymara que ha puesto en duda la disputa de las élites políticas del norte (La Paz) con la élite política del sur (Sucre), asimismo, se pueden identificar otros levantamientos indígenas que se han opuesto al abuso del Estado oligárquico que impuso el tributo indígena y tasas impositivas, por ejemplo, las rebeliones de Jesús de Machaca de 1921.

Esta realidad de subordinación cambia con la reforma agraria de 1953 como resultado de la revolución de 1952, apoyada por indígenas y obreros, generando condiciones para el establecimiento del Estado nación que reconoce a los indígenas como campesinos; en ese sentido, la reforma agraria ha significado un avance inédito en la historia de los países latinoamericanos, con excepción de la revolución mexicana de 1920.

Por tanto, la descolonización de la Justicia Constitucional significa -por lo expuesto en párrafos anteriores-, la reconstrucción del ejercicio de una nueva justicia desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, tomando en cuenta los campos o elementos que articulan la vigencia de una justicia indígena de un determinado espacio territorial, nos referimos para el caso del contexto andino al ayllu, sindicatos campesinos que poseen un legado indígena. Para el caso de tierras bajas nos referimos a las tentas, comunidades, que, para resolver sus problemas o conflictos aplican sus normas orales acorde a su tradición histórico cultural. En ese sentido, se plantea como horizonte de comprensión, la metodología de la Chakana desde la visión integral-holista propio de las culturas andinas. Por tanto, la Justicia Indígena Originaria Campesina aparece como un campo de investigación para las ciencias sociales como ser: sociología, antropología, ciencias políticas, que al mismo tiempo, trastoca los campos del derecho, cuando se explora información del sistema de administración de justicia indígena, que en sus territorios solucionan conflictos en el marco de su cosmovisión.

Según la Constitución Política del Estado la justicia indígena originaria campesina (JIOC) y la justicia ordinaria (JO) se someten a la Justicia Constitucional que imparte el TCP; asimismo, la propia CPE menciona la igualdad jerárquica entre la JIOC y la JO, siendo inédito para la historia de los PIOC. Este escenario jurídico legal explica el avance de los derechos indígenas en su reconocimiento por parte del Estado; asimismo, la Ley 027 del Tribunal Constitucional

Plurinacional asume como principios de la justicia constitucional la plurinacionalidad, y el pluralismo jurídico, y la interculturalidad. En relación a la plurinacionalidad el art. 3, numeral 1 dice: "Plurinacionalidad. Es la existencia de naciones y pueblos indígenas originario campesinos, comunidades interculturales y afro bolivianas, bolivianas y bolivianos que en su conjunto constituyen el pueblo boliviano".

Por otra parte, el numeral 2., del mismo artículo, dice lo siguiente, "Pluralismo jurídico. Proclama la coexistencia de varios sistemas jurídicos en el marco del Estado Plurinacional", y finalmente el numeral 3., del mismo dice, "Interculturalidad. Reconoce la expresión y convivencia de la diversidad cultural, institucional, normativa y lingüística, y el ejercicio de los derechos individuales y colectivos en busca del vivir bien".

Los contenidos del artículo 3 de la Ley del TCP (Principios de la Justicia Constitucional) consideran los principios que caracterizan a los pueblos indígena originario campesinos, lo cual, implica incorporar dichos principios en los proyectos de sentencia constitucional. En esta misma línea, según el Código Procesal Constitucional (CPC) las autoridades de la JIOC pueden consultar al TCP sobre la aplicación de sus normas a un caso concreto, tal como señala el art 128 del CPE, "Las consultas de Autoridades Indígena Originaria Campesinas, sobre la aplicación de sus normas a casos concretos, tienen por objeto garantizar que dichas normas guarden conformidad con los principios, valores y fines previstos en la Constitución Política del Estado". Esto expresa que el Tribunal Constitucional Plurinacional reconoce la JIOC en la misma medida de la justicia ordinaria. Sin embargo, este reconocimiento expresa un formalismo abstracto, y lo mismo en los contenidos de la CPE sobre los derechos indígenas que formalmente están reconocidos; mientras, en la práctica existen dificultades en el mandato de la Constitución; ya que dentro el ordenamiento jurídico nacional no se cumple la igualdad jerarquía, sino más bien, existe una asimetría entre la JIOC y la JO, lo cual dificulta las resoluciones y declaraciones que emite el TCP a favor de la JIOC.

LA CHAKANA INSTRUMENTO DE DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO JURÍDICO

Lo expuesto de la Constitución Política del Estado en relación al JIOC nos permite preguntarnos la forma en que se deben encarar una verdadera política de Descolonización de la Justicia Constitucional para el TCP. Para ello, el desafío de la Descolonización debe encararse desde una metodología de trabajo propio de los Pueblos y Naciones Indígena Originario Campesinos, en este caso estamos hablando de la Chakana, que tiene cuatro componentes, querer, saber, hacer y poder, entendido esto como un procesos cíclico que gira alrededor de jaqi-naturaleza-cosmovisión, es decir, la producción de conocimiento del derecho positivo desarrolla en el marco de los paradigmas de la ciencia moderna, donde la aproximación a la realidad se da, desde el ego, o desde el "yo" sujeto que estudia al otro (objeto de estudio). En esa línea la metodología de investigación científica persigue una objetividad concebida como verdad. A diferencia, la metodología de la Chakana plantea una relaciona recíproca entre el sujeto que investiga con el objeto cognoscente (que también es sujeto) en la producción de conocimiento. En la generación de conocimiento no sólo significa hacer un análisis desde las

reglas metodológicas positivistas es decir, una deducción racional, sino también, significa tomar en cuenta otros elementos que inciden en la vida del sujeto cognoscente, por ejemplo, la conexión de las personas con la naturaleza a través de actos rituales, la organización en el trabajo previa invocación ritual, la cosmovisión, historia que determinan una ética de vida.

Dimensión del querer

Por tanto, volviendo a los componentes de la Chakana, primero comenzamos con la dimensión del querer, en este caso corresponde trabajar con los operadores que imparten la Justicia Constitucional, además, se incluyen a otros operadores que indirectamente están relacionadas con la Justicia Constitucional. Es decir, en este punto, cabe trabajar la parte de la subjetividad, al respecto varios teóricos latinoamericanos como ser, Hugo Zemelman, Enrique Dussel o Juan José Bautista, asumen como tarea central de la descolonización, la ruptura epistémica con la racionalidad moderna y del derecho moderno-positivo, esto implica pensar de otra forma, o pensar diferente con respecto a la racionalidad moderna. Según éstos filósofos, la fuente de esta racionalidad no moderna o diferente se fundamente en la cosmovisión de los pueblos amerindios del Abya Yala, sobre todo, Juan José Bautista y Enrique Dussel son partidarios de esta postura, cuando cuestionan la hegemonía del derecho moderno sobre el resto de las culturas y pueblos que practican otro tipo de justicia. Por tanto, desde este ámbito cabe trabajar con los operadores de justicia que tienen a su cargo atender y resolver casos y hechos jurídicos que se producen en un determinado contexto; asimismo cabe trabajar con estudiantes universitarios. Esto implica descolonizar el pensamiento jurídico positivista internalizada en la subjetividad de los abogados, a través de los procesos de formación desde la cosmovisión de los pueblos y naciones indígenas que conforman el territorio nacional.

Dimensión del saber

Como un segundo componente de la descolonización, está la dimensión del saber, en este caso implica conocer el sistema de justicia indígena originario campesino, desde diferentes disciplinas de la ciencias sociales, como ser: antropología, sociología, cultura (como una rama especializada) lingüística, historia y religión, orientando al conocimiento de la administración de justicia indígena; sin embargo, lo que se menciona de las disciplinas de las ciencias sociales es un criterios para abordar el conocimiento de la justicia de los PIOC. Por un lado significa tener un conocimiento del pasado sobre el manejo de la justicia de los pueblos indígenas. Por otro lado, es importante saber el fundamento epistémico, de los pueblos y naciones indígenas, la concepción que tienen con respecto al entorno social, medio ambiente, donde la vida se contempla a partir de la relación ser humano-naturaleza-cosmovisión, esto implica que el ser humano es ajeno al cosmos o a la naturaleza, su existencia se reproduce en una interrelación de los componentes, entonces, la forma de vida, o las normas y reglas de convivencia que se fue estableciendo y deriva en un sistema de normas.

Dimensión del hacer

Una tercera dimensión de la Chakana es el hacer; una vez superada las dos dimensiones anteriores, significa llevar a la práctica los sistemas de la JIOC en los proyectos de Sentencia Constitucional Plurinacional (SCP). Por otra parte, es importante la predisposición como operadores de justicia; de aplicar los conocimientos de la JIOC en las sentencias. Es decir, un sujeto colonizado por inercia impone un derecho con los valores y principios de la modernidad; en cambio, un sujeto descolonizado, debería pensar desde locus de la historia, cosmovisión de los PIOCs, a partir de ahí va tener la predisposición y la voluntad de aplicar la justicia indígena en los proyectos de Sentencia Constitucional Plurinacional, en otros términos, cabe preguntarse acerca de la factibilidad de poner en práctica el pluralismo jurídico, es decir, significa ver el impacto no sólo en las sentencias constitucionales en materia de derechos indígenas, sino también en otro tipo de sentencias, con praxis de los principios y valores de los PIOCs.

Dimensión del Poder

En relación a la cuarta dimensión del Poder, implica transformar, cambiar, de una justicia constitucional positivista a una justicia constitucional pluralista, que permita la relación de los sistemas de justicia indígena originario campesinos, con los sistemas de la justicia ordinaria. Siendo esto un avance en el proceso de descolonización, ya que implica interpretar en un contexto de pluralidad, esto de algún grado, permitiría que el TCP se auto-transforme de un marco categorial moderno a un marco categorial desde los principios y valores de la justicia indígena, lo cual, es posible desde un trabajo epistémico con los abogados constitucionalistas, en diálogo con otras disciplinas relacionadas con la justicia constitucional como ser: la sociología, antropología, cultura y historia; para ello será importante que el proceso de descolonización implica romper con los paradigmas convencionales del derecho moderno, para luego construir otros modelos, o referentes de interpretación de los sistemas de justicias en el marco de la pluralidad.

Por otro lado debe expresarse en hechos concretos, por ejemplo, implica revertir o cambiar la estructura organizativa del Tribunal Constitucional Plurinacional, donde las autoridades, magistradas y magistrados, letrados y abogados asistentes sean los primeros en dialogar con autoridades de la justicia indígena originaria campesina, es decir, la jerarquía institucional debe transformarse progresivamente, ya que la descolonización implica pensar en una comunidad humana basados en relaciones sociales recíprocas y horizontales. Esto significa negar la existencia de una jerarquía de mando, que divide el trabajo intelectual entre aquellos que piensan y los que solo se dedican a labores manuales, en correlación con la división social del trabajo; a diferencia, un principio de las Naciones y Pueblos Indígenas es la integralidad, no implica separación sino interrelación, el uno no existe sin el otro, o el uno no convive sin el otro, a ello, se relaciona la complementariedad, principios que podrían aplicarse a las características institucionales que imparte justicia constitucional.

Para cada uno de las dimensiones de la Chakana, cabe plantear estrategias de descolonización, los cuales significa comprender un horizonte de civilización epistémica diferente al horizonte de la civilización moderna occidental. La estrategia corresponde al cómo, es decir, cuáles serán las formas que viabilicen un proceso de descolonización de la Justicia Constitucional. Para ello, planteamos la formación de los operadores de justicia en el marco de una justicia plural que contemple el diálogo inter-jurisdiccional. El propósito, en este punto es cambiar la subjetividad de los operadores de justicia y a esto acompañar con un conjunto de prácticas socioculturales como ser: actos rituales, con el propósito de transmitir los conocimientos y saberes ancestrales para que incida en la formación de nuevos operadores de justicia.

Por otra parte, como estrategia de descolonización desde el año 2012, el Tribunal Constitucional Plurinacional ha creado la Secretaría Técnica, con sus unidades de descolonización, autonomías y tratados y convenios internacionales. En marzo del 2014, dicha secretaría, se modifica con el nombre de Secretaría Técnica y Descolonización, conformado por dos unidades: Unidad de Justicia Indígena Originaria Campesina y Unidad de Descolonización, donde los miembros o profesionales que componen realizan Informes Técnicos con enfoque interdisciplinario de las ciencias sociales y humanidades, tales como ser: sociología, antropología, historia, lingüística con información obtenida de trabajos de campo. Los cuales son necesarios para las resoluciones que emite el Tribunal Constitucional Plurinacional, más aún cuando se trate en resoluciones en materia de derechos indígenas. Por tanto, el proceso de descolonización de la Justicia Constitucional se sustenta con información de los sistemas de justicia de las comunidades campesinas e indígenas que están reconocidos por la Constitución Política del Estado, por ello es importante los informes técnicos que realiza la Secretaría Técnica y Descolonización para incidir en la construcción del pluralismo jurídico con enfoque de descolonización.

Otra estrategia importante para el proceso de descolonización de la Justicia Constitucional son los encuentros entre autoridades del Tribunal Constitucional Plurinacional con autoridades de la Justicia Indígena Originaria Campesina, en los espacios territoriales, esto permitirá el diálogo plural sobre la justicia indígena y su acceso a la justicia constitucional. También las autoridades de la JIOC a través de estos encuentros, puedan conocer los mecanismos de acceso de la JIOC al TCP. Actualmente a nivel de la JIOC se advierte un desconocimiento de lo que en materia hace el Justicia Constitucional, primero, amerita su socialización en las propias comunidades con la participación de abogados asistentes, letrados o incluso con la presencia de algún magistrado o magistrada.

ESTRATEGIAS DE DESCOLONIZACIÓN DE LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL EN BOLIVIA¹¹⁶
SECRETARÍA TÉCNICA Y DESCOLONIZACIÓN

Dimensión	Problema	Políticas	Estrategias	Objetivos	Actividades
QUERER	<p>SUJETO</p> <p>Los operadores de la Justicia Constitucional, como ser: abogados asistentes, letrados, magistrados o todo el personal del área jurisdiccional del TCP poseen una formación en el marco del derecho positivo, los cuales se expresan en dos ámbitos. Primero a nivel de la subjetividad, es decir a nivel del pensamiento (modo de razonamiento). Segundo se expresa a nivel de la praxis cuando interpretan todos los casos, recursos que llega al TCP en el marco del derecho positivo o moderno.</p> <p>Situación que explica un desconocimiento absoluto de los valores y principios y de los pueblos y naciones indígenas y del pluralismo jurídico, establecida en la Constitución Política del Estado, pero no se refleja a nivel en los operadores de la Justicia Constitucional.</p>	<p>Descolonización de la matriz epistémica del derecho moderno internalizada en la subjetividad de los operadores de constitucional</p>	<p>Programas de formación para abogados de los principios y valores de las culturas de pueblos y naciones indígenas.</p>	<p>Elaborar un programa de formación para los abogados del TCP acerca de las características territoriales, socioculturales de los pueblos y naciones indígenas a nivel nacional.</p>	<p>Elaborar programa de contenidos temáticos que exprese la ruptura epistémica a través de los temas en el programa.</p> <p>Elaborar un bases de fuentes bibliográficas y una lista de profesores y/ docentes.</p> <p>Elaborar contenidos didácticos para el proceso de enseñanza y aprendizaje.</p> <p>Elaborar un programa donde contemple, participantes, temas y fechas.</p> <p>Elaborar una lista de temas a trabajarse en los diálogos colectivos.</p> <p>Elaborar una lista de temas a sugerencia de los abogados del área jurisdiccional.</p>
			<p>Institucionalizar los diálogos colectivos o debates entre personal del área jurisdiccional del TCP, con personal de Secretaría Técnica y Autoridades de Justicia Indígena Originaria Campesina.</p>	<p>Elaborar un programa de diálogos colectivos entre el personal del área jurisdiccional, secretaria técnica y autoridades de la Justicia Indígena Originaria Campesina</p>	

116 Documento elaborado en la Unidad de Descolonización del TCP, en la gestión 2013.

ESTRATEGIAS DE DESCOLONIZACIÓN DE LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL EN BOLIVIA

Dimensión	Problema	Políticas	Estrategias	Objetivos	Actividades
SABER	<p>Los operadores de la Justicia Constitucional del Tribunal Constitucional Plurinacional y de otras entidades de justicia sólo tienen dominio y conocimiento según los marcos categorías del derecho moderno o positivo y no así la Justicia de los Pueblos y Naciones Indígenas.</p>	<p>Fortalecimiento de los operadores de la Justicia Constitucional desde la Justicia Indígena Originaria Campesina.</p>	<p>Programa de formación teórico – práctico de los Sistemas de Justicia Indígena Originario Campesino para todo el personal del área jurisdiccional del Tribunal Constitucional Plurinacional.</p> <p>Elaboración de una metodología de trabajo constitucional desde los sistemas de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos.</p> <p>Elaboración de herramientas teóricas desde los sistemas de Justicia Indígena de diferentes pueblos y naciones indígenas.</p>	<p>Elaborar un programa de formación para los abogados del TCP acerca de las normas y procedimientos propios que aplica la JIOC para resolver un conflicto, según el espacio territorial de cada cultural en el marco de la JIOC.</p> <p>Diseñar una propuesta metodológica para el trabajo de la justicia constitucional desde la visión de los pueblos y Indígena Originario Campesinos.</p> <p>Realizar una investigación de carácter socio-antropológico y cultural de los Sistemas de Justicia Indígena Originaria Campesina.</p>	<p>Elaborar programa de estudios con su respectiva bibliografía.</p> <p>Conformar un equipo de docentes de JIOC – Profesionales de Ciencias Sociales.</p> <p>Elaborar una didáctica de enseñanza según los principios y valores de la JIOC.</p> <p>Elaboración de una metodología de análisis y comprensión de los PIOCs.</p> <p>Realizar un estudio sobre los procedimientos orales de la JIOC para aplicar en la Justicia Constitucional.</p> <p>Realizar diez investigaciones sobre los Sistemas de Justicia Indígena Originario Campesino a nivel Nacional.</p>

ESTRATEGIAS DE DESCOLONIZACIÓN DE LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL EN BOLIVIA

Dimensión	Problema	Políticas	Estrategias	Objetivos	Actividades
<p>HACER</p>	<p>Las sentencias, resoluciones, auto-constitucionales, y otros documentos que emite el TCP siguen basándose en los paradigmas teóricos – metodológicos clásicos del derecho moderno o positivo de matriz euro-céntrica.</p>	<p>Transformación y producción de la Sentencia Constitucional acorde a los paradigmas de la JIOC.</p>	<p>Elaboración de Informes Técnicos con trabajo de campo sobre los sistemas de JIOC.</p> <p>Nueva estructura de la Sentencia Constitucional bajo los principios de cosmovisión de los Pueblos Indígena Originario Campesino.</p>	<p>Elaborar Informes Técnicos con trabajo de campo para los proyectos de Sentencias Constitucionales.</p> <p>Elaborar un modelo de Sentencia Constitucional.</p>	<p>Informes técnicos con trabajo de campo.</p> <p>Informes técnicos de gabinete.</p> <p>Modelo de Sentencia Constitucional.</p> <p>Nuevos componentes para las Sentencias Constitucionales.</p>
	<p>Articulación de los Sistemas Jurídicos de los Pueblos y Naciones Indígenas con la Justicia Constitucional.</p>	<p>Realizar para cada Sentencia Constitucional trabajos de fundamentación teórica desde los Sistemas de los Pueblos y Naciones Indígenas.</p>	<p>Un trabajo de investigación de fundamentación de sentencias constitucionales.</p> <p>Traducción de las Sentencias Constitucionales a los idiomas originarios del PIOCs.</p>		

ESTRATEGIAS DE DESCOLONIZACIÓN DE LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL EN BOLIVIA

Dimensión	Problema	Políticas	Estrategias	Objetivos	Actividades
PODER	Las condiciones de factibilidad se orientan a la producción de una justicia constitucional que asimila los paradigmas de la Justicia Constitucional Moderna y Positivista, lo cual, representa un obstáculo para la JIOC.	Producción de una Justicia Constitucional con un lenguaje descolonizado, en el marco del pluralismo jurídico	Realización de audiencias públicas con autoridades de la Justicia Indígena Originaria Campesina en los mismos espacios territoriales Redacción de sentencias constitucionales, en consulta a Secretaría Técnica y Descolonización, como también en consulta a las autoridades de la JIOC.	entre autoridades y personal del TCP con autoridades de la JIOC	Elaborar un Cronograma de Audiencias entre autoridades del TCP con autoridades de la JIOC. Realizar reuniones preparatorias del personal del área Jurisdiccional del TCP con autoridades de la JIOC.
			Elaboración de la nueva estructura lingüística de las Sentencias Constitucionales.	Elaborar nueva estructura lingüística de la Nueva Sentencia Constitucional.	Organizar talleres sobre la nueva estructura de la Sentencia Constitucional desde la visión de las N.P.I.O.C.

CONCLUSIÓN

Como estrategia de descolonización para la dimensión del poder se plantea un análisis y seguimiento a las sentencias que emite el Tribunal Constitucional Plurinacional. Dicha lectura debe realizarse a partir de los saberes y conocimientos de los pueblos y naciones indígenas, esto, no significa que sea un trabajo en el marco de la ciencia social moderna, sino más bien, necesariamente deben reflejar en su contenido y forma un espíritu de descolonización.

Es importante que las sentencias y declaraciones en su contenido refleje el pluralismo jurídico tanto en la estructura de las sentencias también en cada uno de sus componentes como ser, la fundamentación, análisis del caso concreto y la resolución, es decir, las sentencias no pueden partir de los principios del derecho positivo, sino de los principios, ético morales de las naciones y pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

Bautista, Juan José

2012 Hacia la Descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana, La Paz, Rincón Ediciones.

Código Procesal Constitucional

2012

Constitución Política del Estado

2010

Dermizaky, Pablo

2010 Justicia Constitucional, La Paz, Plural.

GIZ

2012 Sistemas Jurídicos Indígena Originario Campesinos en Bolivia, Tres aproximaciones: Curahuara de Carangas (Oruro), Sacaca (Potosí) y Charagua Norte (Santa Cruz), La Paz, PROJURIDE.

Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional

2010

POLÍTICAS Y ESTRATEGIAS QUE HAGAN VIABLE LA DESCOLONIZACIÓN DE LA JUSTICIA ORDINARIA

Por: Rolando Coteja Mollo¹¹⁷

“Una cosa no es justa por el hecho de ser ley, debe ser ley porque es justa” (Montesquieu)

INTRODUCCIÓN

Las leyes son un conjunto de normas jurídicas que dan la posibilidad de administrar justicia, fueron creadas por el poder político en un tiempo y lugar determinado, que sirven para regir la vida social, en otras palabras, son las reglas de juego de una sociedad para vivir en armonía. Obviamente estas reglas son para establecer pautas de comportamiento, las personas tienen la libertad de acatarlas o no, pero si optan por no acatarlas saben que tendrán una sanción, la ley funciona “adecuadamente” cuando los hombres “sometidos” a ella la obedecen, ya sea “por convencimiento o por temor”.

En los últimos años la justicia en el país, está siendo muy cuestionada, pero no solo por la forma de cómo se administra la justicia sino por algo más grave aún; por los altos niveles de corrupción existentes. Por ello muchos gobiernos (convencidos que por ahí pasa la solución), han producido una gran cantidad de leyes para de algún modo remediar esta situación. Sin embargo los resultados han sido muy pobres o sirven de muy poco, a propósito alguna vez León Tolstoi (novelista ruso) decía “es más fácil hacer leyes que gobernar”.

Sin embargo, (es bueno reconocer) que existe el interés de las autoridades nacionales de encontrar soluciones a fin de mejorar la justicia, en algunos casos a partir de eventos propiciados por ellos mismos, como es el caso del seminario sobre la problemática de la justicia organizado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, en dicho encuentro el jurista argentino Alberto Binder señalaba que: “...no vamos a cambiar nunca la cultura jurídica, no vamos a cambiar nunca el modo como entendemos la administración de justicia, si todavía seguimos administrando papeles y no conflictos, laberintos y no salas de audiencia, tramites incomprensibles y no decisiones pacificadoras, es decir hay que darle un golpe mortal a todo ese trámite inútil que exaspera a la sociedad, genera una cultura autoritaria, genera una cultura burocrática y hace de la ley una trampa permanente”¹¹⁸.

Lo descrito grafica de cuerpo entero, los males existentes en la justicia, asimismo, no obstante de los cambios que se dieron en la justicia (elección de las autoridades judiciales) y de la implementación del pluralismo jurídico donde se reconoce a la justicia indígena originario campesino. Pese a ello todavía subsiste en los hechos una visión colonial monista (uno) y

117 Es politólogo de la Unidad de JIOC de la Secretaria Técnica y Descolonización del TCP

118 Cuaderno de reflexión. Justicia = ¿Poder Judicial? Necesidades y alternativas de cambio. Vicepresidencia de la Republica. La Paz. 2007

la preeminencia del derecho positivo (norma escrita) y lo que es peor la corrupción en la administración de justicia, se ha incrementado, son tantos los casos contrarios a la ley, incluso pareciera que hasta nos hemos acostumbrado a convivir con los hechos de injusticia (algunas veces hasta somos inmutables), retardación, prevaricato, exacción, burocracia, formalismo, ritualismo, etc.

Sin embargo, algunas veces se suele atribuir que la justicia no mejora debido a que gran parte de las normas existentes tienen su origen en el derecho romano y francés, que las mismas no se ajustan a la realidad, se dice que el derecho consuetudinario (propio de los usos y costumbres) no fue tomado en cuenta y que esa es la debilidad; parafraseando al insigne Franz Tamayo, se podría decir que existe en el país una especie de binarismo¹¹⁹ jurídico.

Por otra parte, también se hace referencia a que es necesario descolonizar la justicia y esta no se reduce solo a una construcción intelectual, sino a la resistencia política de los pueblos indígena originario campesinos, una estrategia de movilización, un cuestionamiento al conocimiento dominante a través de la producción del conocimiento propio y por ende una interpelación a las prácticas sociales y estatales. Lo cual significa poner en vigencia el pluralismo jurídico en su verdadera dimensión, en este caso la incorporación de la justicia indígena originaria campesina.

DESARROLLO

Las leyes y por ende la justicia son recursos para mantener el orden y propiciar el logro de las metas sociales compartidas, pero no todas las relaciones de poder en una sociedad son normas jurídicas, el poder político recurre a las normas legales para funcionar y preservarse. La ley en este sentido, guarda una relación privilegiada con el ejercicio político del poder. El poder político requiere de un sistema legal que defina sus metas y establezca los criterios de la convivencia de los hombres; el sistema legal, por su parte, requiere la presencia de un poder que lo respalde y concrete sus lineamientos y expectativas, el cumplimiento de las leyes es el factor que posibilita el mantenimiento del orden público, toda sociedad, posee un sistema de normas legales que permite la convivencia ordenada de sus miembros.

En ese sentido en América Latina en general y Bolivia en particular, “el proceso de reformas de los últimos cuarenta años atravesó diversas etapas, yendo desde los ajustes de tipo mecanicista de los años sesenta dirigidos a mejorar el suministro de servicios judiciales hasta los enfoques sistemáticos que se aplicaron en décadas subsiguientes”¹²⁰.

119 Franz Tamayo, llegó a llamar el “bovarismo”, esto es, esa necesidad de llenar de conocimientos enciclopedistas al estudiante sin entender su contexto, o como diría Simón Rodríguez 100 años antes: “En lugar de pensar en los medos, los persas y los egipcios, pensemos también en los indios, los negros, los mestizos”

120 Propuestas para la Ley de Deslinde Jurisdiccional. Programa Construir y Compañeros de la Américas. Ed. SIRCA 2009

A partir de la Constitución Política del Estado (CPE) de 2009, se inaugura una nueva forma de constitucionalismo; un rol emancipatorio que rompe con el monismo cultural, jurídico, político, económico, etc., asimismo entre los aspectos más importantes, está la constitucionalización de las formas gubernativas propias de las Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos (NyPIOCs), de sus economías, sistemas jurídicos, medicina, educación, lenguas y la reproducción cultural.

La CPE pone de relieve el derecho que tienen las NyPIOCs, particularmente a partir de la resistencia indígena y no propiamente desde el conocimiento jurídico tradicional. Mientras que el colonialismo occidental tuvo un fuerte sustento en el orden jurídico basado en el pensamiento filosófico, que justificaba de alguna forma la incorporación del indígena al sistema colonial.

Todo lo anterior demuestra las “tensiones existentes dentro del ideal liberal de Estado de Derecho”¹²¹, es decir por un lado la protección igualitaria de las garantías democráticas, y por otra la protección de la propiedad privada y la libertad de mercado. Consecuentemente el diseño judicial heredado ha entrado en un agotamiento y en colapso tanto en el nivel operativo como en la legitimidad social.

Por estas y otras razones se empezaron con las reformas, en este caso a mediados de la década de los noventa (en nuestro país la reforma judicial fue implementada en 1994), poco después de la consolidación de los sistemas democráticos formales en el hemisferio occidental, para este fin “diversas agencias de cooperación aportaron cerca de mil millones de dólares en concepto de ayuda financiera para las iniciativas de reforma del sistema de administración de justicia. Las mencionadas contribuciones se aplicaron a proyectos de largo plazo con términos de ejecución de al menos diez años, por lo que muchos de ellos continúan desarrollándose”¹²².

Todas las reformas estuvieron encaminadas, para realizar cambios en la justicia, empero no tuvieron el efecto deseado, por diversas razones, pese a la gran cantidad de dinero invertido y de los innumerables eventos (congresos, seminarios, simposios, talleres, etc.), efectuados para el efecto: pero estas reformas sacaron a relucir esas tensiones dentro del ideal liberal de Estado de Derecho.

En las reformas judiciales se priorizó el derecho civil y penal, con el objetivo de aumentar la seguridad de los contratos y reforzar el orden público, antes que otros aspectos del Estado de derecho, como p. ej. que todos tengan el acceso igualitario a la justicia y la sujeción de los ciudadanos y gobernantes a la ley.

121 jiliri.blogspot.com/2012/09/descolonizacion-del-derecho-y-la_18.html Primer Encuentro Departamental del Proceso de Descolonización. Descolonización del derecho y la justicia ordinaria. La Jurisdicción Indígena Originaria Campesina desde la perspectiva de la descolonización del derecho. 2010

122 Idem

ASPECTOS CRÍTICOS DE LA ACTUAL JUSTICIA ORDINARIA

Sin lugar a dudas son muchos los aspectos que son críticos, o mejor dicho que están en crisis (en la administración de justicia), por eso solemos decir y con toda razón “no hay justicia en nuestro país”, existe una marcada desconfianza en la administración de justicia, una ley es injusta cuando no se atiende a la razón, cuando no persigue el bien común, es injusta cuando es abusiva, cuando sirve para atentar contra las libertades de un grupo o contra los derechos humanos, siempre es injusta si es sectaria, si favorece a unos en contra de los derechos de otros.

Algunos de ellos, lo extractamos del Primer Encuentro Departamental del Proceso de Descolonización. La Jurisdicción Indígena Originaria Campesina desde la Perspectiva de la Descolonización, además de una serie de eventos que han versado sobre temas de justicia, y son las siguientes:

- Mentalidad colonial de la mayoría de los servidores públicos.
- Existen compartimentos estancos (incomunicados entre sí).
- Reacios a los cambios (conservadores), “siempre hemos hecho de esa manera”.
- Injerencia del poder político.
- No existe independencia del órgano judicial, respecto al órgano ejecutivo
- Existe todavía una fuerte presencia de sectores “no indígenas” en el poder judicial, consecuentemente hay una escasa, sino ninguna comprensión intercultural.
- Promoción y/o ascensos a cargos, sujeto a redes sociales, parentales y de compadrazgos.
- Evaluación débil y casi inexistente, o que funciona sólo en casos de denuncia de parte.
- Disciplina judicial debilitada y sujeta a mecanismos menos judiciales en su investigación, procesamiento y sanción.
- Evidente diseño de parcelas políticas.
- Bajos niveles de coordinación entre los distintos órganos de justicia, entre el mismo órgano judicial y los otros órganos del Estado.
- Judicialización de todos los casos, cuando pueden ser solucionados, p. ej. a través de la conciliación.
- Normativa y sistemática compleja además de ajena a nuestra realidad.
- Dispersión normativa y fragmentación reglamentaria.
- Lentitud en el movimiento procesal y menor transparencia en sus acciones.
- Ineficacia instrumental de las sentencias por la falta de consistencia doctrinal y legal.
- Desigual distribución de jueces y fiscales por jurisdicción territorial urbana, rural por materias en los distritos judiciales.

- Deficiente organización interna del despacho.
- Sistema de selección, formación y capacitación judicial que reproduce prácticas sociales perversas.
- Excesiva permeabilidad a la corrupción mimetizada de “impulso procesal” en varios fragmentos de poder (secretarios, auxiliares, oficiales de diligencias, supernumerarios, amanuenses, etc.) que da lugar a una falta de acceso a la justicia.
- Falta de uniformización de los procedimientos entre un distrito judicial y otro.
- Sistemas de formación y capacitación judicial que reproduce prácticas sociales perversas.
- Sistema de enseñanza universitaria marcado por dos niveles: i) currículo formal liberal, ii) currículo subterráneo que disocia la norma de la realidad.

Probablemente existan más prácticas perversas o círculos viciosos no descritas, sin embargo considero que fueron traídas a colación las más visibles.

POLÍTICAS Y ESTRATEGIAS PARA LA DESCOLONIZACIÓN DE LA JUSTICIA ORDINARIA

La justicia se encuentra en el “ojo de la tormenta”, y las críticas suman y siguen, por ello se requiere que los planteamientos (para mejorar la justicia), tengan la rigurosidad y la aplicabilidad en caso concretos de la vida diaria.

En ese entendido, desde distintas vertientes y ámbitos han surgido propuestas, cuyo propósito obviamente es de revertir el estado de situación que aqueja a la justicia.

De tal forma las políticas y estrategias que se proponen y que hagan viable la descolonización de la justicia ordinaria, son las siguientes:

- * La justicia debe tener un énfasis en lo local y comunitario, desde lo cotidiano, que la autoridad judicial este cada vez más cerca de la gente.
- * Recuperar las identidades étnicas y culturales, espirituales y la cosmovisión de los pueblos y naciones indígena originario campesinos.
- * Rescatar la autoestima a través de la toma de conciencia y reflexión sobre los valores y principios ancestrales, formas de organización social, el aprovechamiento de los recursos naturales y la educación originaria.
- * La política de descolonización implica enfrentar todas las formas de exclusión social, cultural y económica, lo cual implica luchar por los derechos civiles y políticos de todos, hombres y mujeres, que buscan la igualdad y la justicia.
- * Acabar con el tipo de organización y procedimiento inquisitorial, que todavía administra papeles y no conflictos, trámites laberínticos y no decisiones pacificadoras.
- * Democratizar la justicia, hacerla horizontal en su relacionamiento interno.

- * Romper con el monopolio de los abogados y los jueces profesionales, a través de la búsqueda de una convivencia y cooperación con el pueblo.
- * Redefinir el rol de los órganos judiciales siendo el centro y última instancia de decisión, cometen arbitrariedades, reproduciendo la lógica de la centralidad de estos organismos.
- * Acceso igualitario a la justicia, profundización de la gratuidad de la justicia como política de Estado.
- * Asegurar la independencia política del órgano judicial
- * Repensar el rol de la cooperación internacional, porque muchas veces imponen enfoques de reforma y fortalecimiento judicial, lo que implica una sujeción ideológica, política, económica, material, etc.
- * Revisar la meritocracia como mecanismo de selección de los servidores públicos.
- * Se debe superar el esquema de igualdad formal para avanzar en la igualdad material. Una forma de lograr este resultado es la protección de los derechos económicos, sociales y culturales.
- * Incidencia de la NyPIOCs en la construcción de las leyes. Desarrollar los principios, saberes y conocimientos de los pueblos indígenas originarios para incorporarlos en la justicia.
- * Incidencia en la enseñanza universitaria, formación de abogados con una curricula distinta al actual, dando énfasis a los principios ético morales.
- * Asegurar la igualdad jerárquica de la jurisdicción indígena originaria campesina con las demás jurisdicciones.
- * Comprensión del sistema cultural del que provienen las partes en conflicto.
- * Atención en usos lingüísticos del lugar.

Todos estos aspectos son necesarios estudiarlos (en varios casos) con una mayor profundidad, esto con el objetivo que la justicia en el país, responda a las necesidades reales de la población.

EL ROL DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL (TCP)

Según el art. 196.I de la CPE el Tribunal Constitucional Plurinacional “vela por la supremacía de la Constitución, ejerce el control de constitucionalidad y precautela el respeto y la vigencia de los derechos constitucionales”.

Todo lo anterior, se ve reflejado en las sentencias constitucionales plurales que emite el TCP, en donde se pone de manifiesto la preeminencia de la CPE sobre las demás normas. En ese sentido una forma de descolonización y de contribuir a que la justicia mejore y sea ecuánime para todos es aplicando el pluralismo jurídico.

Algo que debe quedar claro es que la justicia indígena originaria campesina (especialmente), goza de la igualdad jerárquica con la justicia ordinaria, la agroambiental y las jurisdicciones especiales, lo cual permite que el TCP, no solo se limite a efectivizar dicho mandato constitucional en la elaboración de sentencias, sino también aplica criterios de interpretación la “voluntad del constituyente”, asimismo (claro está) los usos y costumbres de las NyPIOCs.

Por ello, en el TCP es que cuenta con una Secretaría Técnica, donde trabajan profesionales de distintas áreas, esto con el objetivo de hacer análisis desde distintas vertientes, es decir las sentencias (varias), han sido encaradas de forma interdisciplinaria.

A MODO DE CONCLUSIONES

En ese sentido, señalamos que la descolonización en la Constitución Política del Estado Plurinacional, es un elemento central para efectivizar los cambios, es un quiebre (punto de inflexión) en el constitucionalismo boliviano.

Esto además implica la construcción de un Estado Plurinacional Comunitario, con un reconocimiento de la interculturalidad y un proceso verdadero de descolonización, lo cual significa la profundización de lógicas de interculturalidad donde ninguna cultura tenga una relación de hegemonía sobre otra.

Bajo esta lógica, “la descolonización del derecho y la justicia implica la existencia de un modelo que se construye desde la vida local, comunal, hacia arriba, con mecanismo de organización y control social y con un profundo respeto por la vida de todo ser vivo”¹²³. Una nueva visión de justicia que fusione lo ya avanzado con la realidad de los pueblos indígena originario campesinos.

Se debe también trabajar el ámbito de la interlegalidad, entendida como la cooperación y coordinación entre las jurisdicciones indígena originario campesino y la ordinaria, además de aquellas reconocidas constitucionalmente en condiciones de igualdad. Asimismo como la voluntad política entre la justicia de los pueblos indígenas originarios campesinos (deslinde jurisdiccional) y la ordinaria.

El proceso de descolonización del derecho y la justicia no solamente tienen que ver con temas judiciales y legales, sino fundamentalmente con la construcción de nuevos imaginarios sociales a través de proceso de interpelación a la justicia y del derecho ordinario.

Finalmente en términos generales, y no obstante de los vericuetos de la justicia, podemos decir que una sociedad democrática requiere, para su adecuado funcionamiento, la existencia de una cultura política de la legalidad. La legalidad implica confianza ciudadana en que las decisiones provenientes de los poderes públicos están ajustadas a principios de imparcialidad y orientadas a la defensa de los derechos fundamentales.

123 Idem

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado, Virgilio

2002 Políticas públicas e interculturalidad, en: Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades. Lima: IEP.

Binder, Alberto

2007 Cuadernos de Reflexión. Justicia = ¿Poder Judicial? Vicepresidencia de la República. La Paz, Bolivia. 2007.

Barral Zegarra, Rolando

2006 Educación y Constituyente. Autonomías y soberanía. Ediciones Ayni Ruway. La Paz. Constitución Política del Estado Plurinacional

Cejis

2003 Sistema jurídico indígena. Diagnóstico en comunidades de los pueblos: Chiquitano, Mojeño-Ignaciano y Tacana. Santa Cruz: CEJIS.

Feldis, Jean Paul

2008 Conferencia. Santa Cruz: UAGRM, mimeo.

Dejusol

2007 Justicia comunitaria: realidades y perspectivas, en: FUNDAPPAC-Descolonización En Bolivia, cuatro ejes para comprender el cambio, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, FBDM. Imp. SIPCA 2011.

Red De Participación y Justicia

s/f Justicia de los pueblos indígenas y originarios. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung.

Inturias, Mirna y Aragón, Miguel

2007 Justicia comunitaria: Los guaraní Ava. Caso de la Capitanía Gran Kaipependi, Karovaicho

s/f Red Participación y Justicia de los Pueblos Indígenas y Originarios. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung.

Ley del Deslinde Jurisdiccional

s/f

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

1999 Anteproyecto de Ley de Justicia de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas. La Paz, Bolivia.

Órgano Judicial

s/f En la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional Comunitario.

Ossio, Lorena

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

Paz, Sarela

2007 Reflexiones, debates y enfoques sobre interculturalidad". En: Lazos, La Paz: Fundación UNIR.

Sousa Santos, de Buenaventura

2007 La reinvencción del Estado y el Estado plurinacional. CEJIS-CENDA-CEDIB. La Paz.

Vadillo, Alcides

2007 La interculturalidad un desafío para una sociedad democrática. En Lazos N° 2. La Paz: Fundación UNIR.

Viceministerio de Justicia Comunitaria

2006 Proyecto de Ley de Justicia Comunitaria de los Pueblos Indígenas-Originarios y Comunidades Campesinas.

Viceministerio de Tierras

2008 Bases para una política pública sobre pueblos indígenas y originarios en situación de vulnerabilidad. Unidad de Gestión Territorial Indígena. La Paz, Bolivia.

DESPATRIARCALIZACIÓN Y DESCOLONIZACIÓN COMO RETO DE LA NUEVA JUSTICIA PLURINACIONAL

Por: Mauricio Yucra Pérez¹²⁴

INTRODUCCIÓN

Las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos antes de la invasión de los españoles transitaban por el “sara-thakhi/qhapaq ñan”¹²⁵ en busca del “suma qamaña/sumaq kawsay”¹²⁶, para el recorrido fue necesario muñirse de principios y valores de la vida denominado “iwxa/kamachiy”¹²⁷; los principios y valores fueron inculcados en el hogar desde el momento del nacimiento de la persona; asimismo, el principio de la dualidad cobra mayor importancia desde el momento que la persona logra conseguir su complemento logrando conformar la unidad dual que permite transitar por el camino armonioso en busca del vivir bien.

La invasión de los españoles al “Abya Yala” ocasiono la ruptura total de la forma de vida de los habitantes de este territorio, consigo vino la imposición de otra forma de vida ajena a esta realidad vivida a costa de sufrimiento, humillación sometimiento, esclavitud y muerte donde se perdió miles y miles de vidas de la comunidad humana como de la comunidad de la naturaleza y la comunidad de las deidades.

El proceso de sometimiento y dominación en la época republicana hasta nuestros tiempos se mantuvo a través de la modernización, denominado como época contemporánea, que tuvo características muy especiales para mantenerse en el poder confundiendo y distorsionando la propia historia vivida por nuestros abuelos y abuelas.

La forma de vida ajena trajo consigo otras maneras, normas, usos, y procedimientos para adormecer y neutralizar los levantamientos, revelaciones, insurrecciones de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos, para ello se visibilizo los núcleos centrales de la sociedad y también se creó instrumentos bélicos de destrucción como son el individualismo, desarrollo, interculturalidad, patriarcalismo, feminismo, genero, socialismo, multiculturalismo, capitalismo, ecología, monocultivo, globalización y otros ejes temáticos que minan y destruyen el pilar fundamental de la sociedad que es la familia.

El patriarcalismo es el eje central de la forma de vida del paradigma eurocéntrico, vigente en Bolivia; el análisis y tratamiento de la despatriarcalización pensada como tema separado

124 Es lingüista de la Unidad de Descolonización de la Secretaría Técnica y Descolonización – TCP

125 Sara thakhi/qhapaq ñan: el primero en lengua aymara y el segundo en idioma quechua se traduce a la lengua castellana como camino armonioso o noble

126 Suma qamaña/vivir bien: el primero en lengua aymara y el segundo en idioma quechua se traduce a la lengua castellana como vivir bien

127 Iwxa/kamachiy: el primero en lengua aymara y el segundo en idioma quechua se traduce a la lengua castellana como principio y valor

es motivo de crítica, puesto que la descolonización implica asumir en forma global, para la reconstitución completa de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos, caso contrario sería otra estrategia de confundir este proceso de descolonización.

El tratamiento teórico y práctico de la despatriarcalización como tema separado de la descolonización solo se convierte en otro anzuelo que permite destruir por completo a los componentes complementarios del “jaqi/runa”¹²⁸, este es el peligro que corre las Naciones y Pueblos Indígenas Originario Campesinos al analizar como tema particular que plantean los intelectuales externos ajenos a esta realidad.

Actualmente, la descolonización y despatriarcalización son pensados de manera aislada, y su vinculación recién comienza a configurarse dentro las discusiones acerca de los rumbos y significados de la descolonización en términos generales y la descolonización del Estado en términos específicos.

Por tanto, el propósito es identificar o desenmascarar estos anzuelos o instrumentos de colonización que permiten la destrucción de los núcleos centrales de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos.

DESARROLLO

La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en ninguno de sus 411 artículos no menciona ni hace referente al termino despatriarcalización, no sabemos cuáles son las causas o motivos por las cuales no tomaron en cuenta, puede ser debido a que el constituyente podía haber razonado como parte fundamental de la colonia, por lo tanto, es necesario considerar el proceso de despatriarcalización como parte del proceso de descolonización y no tratar por separado como tema diferente.

Sin embargo, el Tribunal Constitucional Plurinacional en sus resoluciones constitucionales hace referencia en la SENTENCIA CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL 0149/2014-S3 de fecha 20 de noviembre de 2014, en la parte del análisis del caso menciona de la siguiente forma:

... los Concejales demandados, tampoco consideraron en la Resolución 353/2013, que resolvió su reconsideración -en la que temporalmente ya era aplicable la Ley Contra el Acoso y Violencia Política a las Mujeres-, que las situaciones como las ahora analizadas deben ser analizadas a la luz de dicha norma, cuya finalidad es a partir de la despatriarcalización, esto es, de la desestructuración del sistema patriarcal basado en la subordinación, desvalorización y exclusión de las mujeres, garantizar el libre ejercicio de los derechos políticos de las mujeres y erradicar el acoso y violencia política, propiciando la amplia igualdad de oportunidades, la no violencia, no discriminación, equidad, etc.;

128 Jaqi/runa: el primero en lengua aymara y el segundo en idioma quechua se traduce a la lengua castellana como persona en el marco del principio de la dualidad o complementariedad monolítica del chacha/warmi-qhari/warmi

situación que abre el ámbito de protección constitucional, (art. 19) independientemente de la vía penal abierta por este motivo (art. 20 y ss.) (Conclusión II.2.3). Por lo que, en esa oportunidad, debió reconsiderarse la pretendida validez de la renuncia de la ahora accionante, por cuanto no cumplía con los requisitos materiales ni formales de validez constitucional como se analizó anteriormente y claramente reflejaba una situación de vulneración al ejercicio de los derechos políticos de las mujeres y en consecuencia correspondía reconsiderar y desestimar la renuncia y con ello precautelar el Estado de Derecho, la observancia y respeto a los derechos y con todo ello, también brindar seguridad jurídica a toda la gestión municipal (En este sentido, también se pronunció la SCP 1708/2013).

De acuerdo a esta resolución constitucional el caso fue analizado desde un enfoque de género o feminismo que es parte de la colonización eurocéntrica y que esta estrategia colonial es aplicable como la Ley Contra el Acoso y Violencia Política a las Mujeres o Ley 243 promulgado el 28 de mayo de 2012.

Tendencias

Desde la perspectiva de género con enfoque feminista, en la exposición que efectuó Patricia Chávez (2008)¹²⁹ sobre despatriarcalización y descolonización de la gestión pública remarcaba en los siguientes términos sobre el tema:

... parecería innecesario analizar la existencia de la opresión de género como un problema. Pero ni los derechos formales existentes en la actualidad, ni la presencia minoritaria y muchas veces funcional y subordinada de mujeres en algunas estructuras de poder, ni los discursos y las declaraciones condescendientes de las fuerzas políticas bolivianas al respecto, son suficientes para hacer de contrapeso a las evidentes situaciones de sujeción, explotación y violencia física y simbólica vividas por la mayoría de ellas. Aunque las problemáticas que tuvieron más posibilidades de ser tratadas públicamente han sido las relacionadas con la violencia doméstica y con la minoritaria participación y representación política, las relaciones de dominio patriarcal, que atraviesan y constituyen las relaciones sociales en general, no son puestas en tela de juicio ni en términos teóricos, ni políticos, ni prácticos. El Estado continúa siendo un Estado colonial y patriarcal. Opresión colonial y opresión de género coexisten. Por tanto, existe un problema y de lo que se trata es crear espacios reflexivos para imaginar estrategias de modificación de esta situación....

Asimismo, en este mismo contexto de análisis y reflexión sobre la descolonización se hace hincapié con mayor énfasis sobre el colonialismo interno que continúa vigente en este Estado, al respecto desde el marco del feminismo, Silvia Rivera¹³⁰ en el comentario efectuado indica:

129 Chávez, Patricia: Cuadernos para el debate y descolonización. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008

130 Rivera Cusicanqui, Silvia. Birlochas: trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial en las migrantes aymaras El Alto y La Paz. Editorial Mama Huanco - Plural editores, La Paz, 1996

... la idea de colonialismo ha sido inicialmente trabajada y relacionada con la denuncia de la sujeción de las colonias del continente americano respecto de la corona española. Otros significados que históricamente ha ido teniendo son los que tienen que ver con las relaciones de desigualdad y dominio de unos estados y empresas respecto a otros estados. Y otro sentido que ha cobrado, y ahora se muestra en un punto alto de desarrollo, es el del llamado "colonialismo interno", es decir, del predominio de una cultura sobre otra, de la supremacía de una racionalidad, una institucionalidad y en general de un sistema social sobre otras racionalidades y sistemas de reproducción de la vida social. Sin embargo, el vínculo entre colonización y patriarcado es algo que aún no existe en el sentido común de los discursos referidos a la descolonización.

Desde la mirada externa y efectuado un resumen sobre los inicios de la descolonización como la despatriarcalización en el discurso anti-oligárquico y pro-popular del belcismo (Schelchkov, 2007), o las ideas de Tristán Marof (1966), según Patricia Chávez se manifiesta históricamente lo siguiente:

... la idea del colonialismo fue trabajada de manera más orgánica por el nacionalismo revolucionario, dominante durante el periodo de la Revolución Nacional de 1952. Céspedes, Montenegro y Zavaleta en su periodo de militancia nacionalista, entre otros intelectuales, pensaron lo colonial básicamente en torno a la polaridad nación/anti-nación (Tapia, 2002¹³¹). Según esto, entre las fuerzas externas e internas que impedían la constitución de la nación boliviana, se encontraba 'la continuación de estructuras colonialistas a través de la república. En este sentido, lo que desde dentro apoya la continuidad colonial, es concebido como parte de la otredad dominadora.

El nacimiento de intelectuales nacionales ha generado muchas reflexiones y análisis en torno a la descolonización y despatriarcalización, demostrando de esta manera otra forma de percibir la persistencia del colonialismo interno en las tierras del "Abya Yala", sobre este pensamiento indio este mismo autor expresa lo siguiente:

El surgimiento de una corriente de intelectuales indígenas, específicamente las tendencias de pensadores indianistas e indigenistas germinadas desde la década de los 60 y 70 del siglo XX, las ideas sobre colonialismo fueron perfilándose y tomando el rumbo que conocemos actualmente. Su principal pensador, Fausto Reinaga, propuso la hipótesis de la existencia de 'dos Bolivias', 'Bolivia europea y Bolivia india' (Reinaga, 1971: 45¹³²), donde el Estado estaría constituido por esta última: 'El Estado es de la Bolivia mestiza', 'El Estado boliviano suplanta a voluntad de la Nación india', fundando así el eje ideológico y conceptual central que vertebraría el discurso sobre lo colonial durante estos últimos años. También Zavaleta, con su original desarrollo del marxismo, postula las nociones

131 Tapia, Luis. La Producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. Muela del Diablo, La Paz. 2002

132 Reinaga, Fausto. Tesis india. Partido Indio de Bolivia (PIB). La Paz. 1971

de ‘paradoja señorial’ (1985: 15¹³³) y ‘forma gamonal del estado’, para describir con ellas el horizonte ideológico y fáctico de los sectores oligárquicos dominantes, que se creían casta antes que clase, y que desde ese posicionamiento epistemológico interpretaban al país y su rol dentro de él: “En su flanco gamonal, que es del estado, produce la noción patrimonial del poder en su doble concepto, por un lado como la idea privada del poder (la rosca) y en segundo lugar como la prolongación del sentimiento señorial o feudal de la tierra, el dominio final del suelo como atribución ligada a una estirpe.

Cuando Antonio Escobar se refiere a la colonialidad del poder, enmarca en lo global que persiste desde la conquista hasta nuestros tiempos, asimismo, este autor trata de la siguiente manera la colonialidad:

... la colonialidad del poder consiste en un ‘modelo hegemónico global de poder instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gente, de acuerdo a las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos’ (Escobar, 2007: 24¹³⁴), noción que llevada hacia los ámbitos de producción de conocimiento se traduce en la imposición de una forma de conocimiento sobre otra forma de conocimiento. ‘Eurocentrismo como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII, de ahí la posibilidad de pensamiento y epistemologías no-eurocéntricas.

La modernidad trajo el colonialismo y la colonialidad que ahora constituyen al capitalismo, para su mejor comprensión se habrían identificado dos modernidades: una nacida en los siglos XVI y XVII, y manejada en su significado por los poderes del momento, el imperio español y la Iglesia; la otra modernidad apareció a fines del siglo XVII, y es la que los pensadores e historiadores europeos consideran como la modernidad verdadera, según este mismo autor sería:

... la primera se habría consolidado durante los siglos XVI y XVII y correspondió al ethos cristiano humanista y renacentista que floreció en Italia. Esta modernidad fue administrada globalmente por la primera potencia hegemónica del sistema mundo (España), y no sólo generó una primera teoría crítica de la modernidad, sino, también una primera forma de subjetividad moderno-colonial (Castro Gómez, 2005:49).

La segunda modernidad:

(...) comenzó a finales del siglo XVII con el colapso geopolítico de España y el surgimiento de nuevas potencias hegemónicas (Holanda, Inglaterra, Francia). La administración de la centralidad del sistema-mundo se realizó ahora desde otros lugares y respondió a los

133 Zavala, María Lourdes. Nosotras en democracia, mineras, cholas y feministas (1976-1994). ILDIS, La Paz, 1995

134 Escobar, Antonio. “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”. En: Educación superior, interculturalidad y descolonización. José Luis Saavedra, (Comp.), PIEB-CEUB, La Paz, 2007

imperativos de eficacia, biopolítica y racionalización descritos admirablemente por Max Weber y Michel Foucault. La subjetividad que allí se formó correspondió al surgimiento de la burguesía y la formación de un modo de producción capitalista, según el mismo autor (Castro Gómez, 2005:49).

Consecuentemente, el proceso de dominación y sometimiento de la mujer en Bolivia pasó por diversas etapas; asimismo el proceso de reivindicación también, mismas son sintetizadas por Pilar Uriona (2008), quien señala de la siguiente manera:

... el tratamiento constitucional de esta problemática, las constituciones de los años 1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851 y 1961, muestran la progresiva incorporación de los derechos de las mujeres, especialmente desde el año 1938, al orden legal vigente, pero lo hacen ratificando la inferioridad de las mismas o partiendo de la naturalización de la diferencia sexual. Para la investigadora, aún la gran apertura en términos constitucionales ocasionada por la Revolución Nacional de 1952, y la posterior organización de las mujeres en sindicatos o dentro de los partidos políticos, y su papel en la resistencia a las dictaduras militares, si bien las incorpora al quehacer político, lo hace en términos de auxiliares y colaboradoras de los horizontes de lucha generales del momento: 'Así, las mujeres se organizaron y movilizaron asumiendo las reivindicaciones de los sindicatos mineros, bajo la premisa de que sus tareas estaban orientadas a colaborar a sus maridos'. Luego, después del paso de los regímenes autoritarios a los democráticos en el año 1982, y la posterior reforma económica y política implementada durante los gobiernos neoliberales, por medio de la cual los partidos políticos fueron certificados legalmente como los únicos intermediarios legítimos entre el Estado y la voluntad popular, surgieron varias demandas de ampliación de la democratización en términos de género. Se aprobaron leyes que dictaminan la igualdad de la mujer, se crearon instancias destinadas a tratar la problemática de manera permanente, y se logró sobre todo la aprobación de la Ley de Cuotas, por medio de la cual los partidos políticos estaban obligados a incluir un número determinado de mujeres (30%) en sus candidaturas electorales.

Todas estas aseveraciones están enfocadas desde una mirada de afuera y no de un miembro de las Naciones y Pueblos Indígena Originario campesinos quienes continúan sufriendo todos los días estos padecimientos; sin embargo, es sumamente importante abordar la colonización y su proceso de descolonización del "Abya Yala"; el cambio de nombre por América Latina como la destrucción del territorio en repúblicas, junto a ello se impuso instituciones, estructuras materiales y simbólicas de dominación durante la época de sometimiento colonial. Este colonialismo invasor penetra hasta lo más profundo de las culturas logrando mantenerse hasta la actualidad con nombre de modernidad que continúa reproduciendo en forma interna y externa su dominación, esclavización y explotación sobre las culturales ancestrales, incluso con otros actores coloniales y modernos denominados como colonialismo interno.

Desde la colonia y la república se impuso con mayor incidencia en la destrucción de la familia a través del ataque directo a la mujer por ser el núcleo mismo del "jaqi/runa", la destrucción implica el individualismo por ello se piensa y se crea un instrumento que puede ayudar a

esclavizar hasta el genocidio de la mujer mediante la aplicación de la patriarcalización; el trabajo de la despatriarcalización implica trabajar la intraculturalidad del “jaqi/runa” y no solamente en forma separada como igualdad de género tomando en cuenta solamente a la mujer y no al hombre y su forma de vida.

La continuación de la colonización por otros medios de una cultura dominante sobre otra cultura dominada corresponde desmontar los restos del colonialismo interno y descolonizar las relaciones de poder político, económico y cultural; la descolonización también significa fortalecer a las culturales ancestrales a la colonia trabajando la intraculturalidad de estas naciones y pueblos para conseguir su libertad.

Propuesta de solución

La propuesta de solución a la descolonización y despatriarcalización puede ser abordado desde distintos ángulos como el género o feminismo, pero no tiene efectividad o impacto significativo a la realidad de esta parte del territorio del “Abya Yala”, para la escritora Carmen Medeiros (2008) es muy difícil, y lo describe de la siguiente manera:

... debido a la carencia de documentos o información que provengan directamente de los pueblos indígenas, y debido a la mediación de las crónicas, padrones y revisitas elaborados por los funcionarios españoles, establecer cuáles eran las relaciones originarias entre hombres y mujeres, y si existían formas de jerarquización en las mismas. Si bien cierta visión feminista ha impuesto agendas exógenas sobre la realidad abigarrada de nuestro país, y ha tratado de introducir “por la fuerza” los temas de género en las comunidades indígenas por ejemplo, sin siquiera preguntarse si para éstas ese era un problema, tampoco puede deducirse de ello que no existen núcleos de desigualdad entre hombres y mujeres en el mundo indígena. Hay que establecer los límites que las prácticas de reciprocidad, rotación, etc., tienen dentro de las mismas sociedades indígenas y en su relación con el mundo capitalista-liberal, de lo contrario estaríamos cayendo en otra forma de etnocentrismo.

La misma autora refiriéndose sobre el caso de la cultura quechua, ella decía en su palabra lo siguiente:

... en la cultura quechua la complementariedad, la reciprocidad existen aún en muchos hechos de la vida, entonces hay que ver como rescatar eso si es que se está perdiendo, y por otro lado, lo que es la cultura hegemónica occidental, pues no se plantea nunca que puede aprender algo de las culturas indígenas.

Según el análisis crítico de Ineke Dibbits (2008)¹³⁵ sobre la colonización y su asociación con el patriarcalismo indicaba en sus propios términos de la siguiente forma:

135 Dibbits, Ineke (et al) Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965). HISBOL, La Paz, 1989

... hubiese sido ideal que la crítica de la colonización se asociara con la crítica de las prácticas patriarcales, en realidad ambas reflexiones han seguido generalmente caminos separados, los procesos de descolonización no implican necesariamente el cuestionamiento de los mecanismos de reproducción del dominio de un género sobre otro, y viceversa. Es más, pueden ampliarse los momentos y espacios descolonizadores, mientras que los del patriarcado permanecen intocados.

Haciendo una síntesis sobre la propuesta de solución a los problemas de descolonización y despatriarcalización, manifiestan lo siguiente como Patricia Chávez, *“No sólo es la descolonización también es la despatriarcalización, que es lo más profundo para nosotras, porque tú puedes descolonizar la sociedad y seguir siendo profundamente patriarcal”*; por su parte Julieta Paredes (2008), indica *“... que es importante, recuperar no sólo como criterio académico, sino como argumento político”*; el planteamiento de María Lugones acerca de la inseparabilidad de las diferentes colonialidades, *“es una forma que puede comenzar a contrarrestar la tendencia predominante a desconectar y a jerarquizar el tratamiento de la dominación masculina respecto a otros temas igualmente vinculados a la lucha contra la colonialidad”*. Así por ejemplo, *“el patriarcado además de haber sido visto como un problema desligado de las cuestiones de orden general, ha sido incluido en muchos casos como un aditamento, como un asunto añadido a los debates dominantes”*.

Si bien es requisito indispensable la propuesta de solución al problema de patriarcalización, es sumamente importante trabajar la intraculturalidad para conseguir la reconstitución de las diferentes nacionalidades de las tierras altas intermedias y bajas; posteriormente, transitar por el *“sara-thakhi/qhapaq ñan”* bajo los principios y valores de la vida para conseguir el *“suma qamaña/sumaq kawsay”*, de esta forma reconstituiríamos el *“jaqi/runa”*, para superar el patriarcalismo que es instrumento de colonización del eurocentrismo.

Condiciones para la solución

Refiriéndose al tema de descolonización y despatriarcalización para el analista Luis Tapia (2007)¹³⁶ significa sometimiento de una cultura superior a otra, para ello expresa de la siguiente manera:

Descolonización no implica despatriarcalización, Colonización implica dominio de una sociedad sobre otra o de un Estado sobre otro, entonces la descolonización implicaría desarmar ese tipo de relación, pero eso no necesariamente resuelve el problema de la desigualdad entre hombres y mujeres, y puede quedar más o menos igual en las dos sociedades ¿no? Es decir, tanto en la que era dominante como en las dominadas. Entonces, depende qué más se hace, porque descolonización a secas implica eso, tratar de superar la desigualdad, la jerarquía social instaurada desde la colonización. Descolonización de por

136 Tapia, Luis. “El Triple Descentramiento, Igualdad y Cogobierno en Bolivia”. En: Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad. Plural-CLACSO, La Paz, 2007

sí no necesariamente implica superar los diferentes modos de nombrar la desigualdad entre hombres y mujeres, patriarcalismo en particular. Por lo que cuentan en los debates de la Asamblea Constituyente se podría avanzar en descolonización sin atacar al otro.

De este comentario podemos deducir que la descolonización es poner el cosmocentrismo y el eurocentrismo en las mismas condiciones de igualdad para convivir en armonía o simplemente quedar adormecido con el denominativo de interculturalidad; sin embargo, desde el marco de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos es mucho más allá, es retornar a nuestra forma de vida para conseguir la reconstitución de nuestro territorio y autogobierno.

La descolonización no solo es ubicarse en un buen sitio para tener una mayor visión sobre el tema, no solo es pasar del lirismo hacia la acción política, tan poco es conectar las manos con el cerebro o desmontar el colonialismo, tan poco es construir epistemologías, ni menos construir la subjetividad del individuo desde afuera, como lo hacen los pensadores externos, quienes hasta ahora pensaron para nosotros imaginariamente; sin embargo, ahora es poner en practica desde el núcleo mismo de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos, pero también se debe apoyar e incentivar desde el mismo Estado, desde todas sus instancias y dependencias correspondientes para devolverles su autogobierno y su reconstitución de su territorio a través de la legalización de la justicia, caso contrario será solamente profundizar el lirismo como se hizo hasta ahora.

Aplicabilidad

La Constitución Política del Estado en ninguno de sus artículos menciona la despatriarcalización, pero se proyecta como una transformación del lenguaje de los derechos humanos; sin embargo, el Estado entre sus políticas públicas remarca a la despatriarcalización indicando que “no puede haber descolonización sin despatriarcalización, ni puede haber despatriarcalización sin descolonización”, porque el patriarcado es toda forma de discriminación y subordinación que sufren las mujeres. Por lo tanto, la despatriarcalización es la desestabilización de relaciones sociales de dominio y de ejercicio del poder o la forma de disminuir su intensidad de dominio y su eliminación. Consecuentemente, su aplicación se expresa en la Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, para eliminar conductas de racismo y discriminación; pero, la protección y prevención son implementadas por autoridades nacionales, departamentales, regionales, municipales e indígena originario campesino bajo los principios de intra e interculturalidad, igualdad, equidad y protección como se menciona en el art. 2 de la Ley N° 045, Ley general para personas con discapacidad (Ley N° 223) y la Ley N° 348 (Ley integral contra la violencia de la mujer).

CONCLUSIÓN

Del trabajo de descolonización como despatriarcalización podemos concluir diciendo lo siguiente:

- La descolonización no solo es desmontar el colonialismo, ni menos construir la subjetividad del individuo desde afuera, como lo hacen los pensadores externos, sino es poner en práctica desde las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos y del mismo Estado, para reconstituir su territorio para que se autogobiernen.
- La despatriarcalización y la descolonización se entiende como el desencuentro o separación de ambos para su tratamiento, debido a que el Estado Plurinacional de Bolivia enfrenta ambos retos en forma aislada y pensada desde afuera sin el protagonismo de los afectados, pero debería de afrontarse en forma conjunta, porque despatriarcalización es parte e instrumento de la misma colonia y esta debería desestructurar desde el mismo Estado y las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos simultáneamente.

BIBLIOGRAFÍA

Chávez, Patricia

2008. Cuadernos para el debate y descolonización. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.

Dibbits, Ineke (et al)

1989 Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965). HISBOL, La Paz.

Escobar, Antonio.

2007 "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". En: Educación superior, interculturalidad y descolonización. José Luís Saavedra, (Comp.), PIEB-CEUB, La Paz.

Lugones, María.

2005 Colonialidad y Género

Mckinnon, Katharine

1995 Hacia una teoría feminista del Estado. Cátedra, Madrid.

Rivera Cusicanqui, Silvia

1996 Birlochas: trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial en las migrantes aymaras El Alto y La Paz. Editorial Mama Huanco - Plural editores, La Paz.

Reinaga, Fausto

1971 Tesis india. Partido Indio de Bolivia (PIB). La Paz.

Tapia, Luis

2002 La Producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. Muela del Diablo, La Paz. 2002.

Zavala, María Lourdes

1995 Nosotras en democracia, mineras, cholas y feministas (1976-1994). ILDIS, La Paz.



DERECHOS FUNDAMENTALES

EL AGUA COMO RECURSO NATURAL ESTRATÉGICO, DERECHO FUNDAMENTAL EN LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO Y DERECHO HUMANO

Por: Víctor Alanes Orellana¹³⁷

EL AGUA COMO RECURSO NATURAL VITAL PARA LA HUMANIDAD

¿Que el agua? Se ha definido que esta palabra proviene del latín “*Aqua*”. Científicamente se conoce que esta sustancia está formada por moléculas están compuestas por un átomo de oxígeno y dos átomos de hidrógeno, el mismo que puede hallarse en estado líquido, sólido y gaseoso. Se ha establecido que es el componente que aparece con mayor abundancia en la superficie terrestre (71% de la corteza de la Tierra), formando océanos, lagos y ríos, además de formar parte de todos los organismos vivos que existen sobre la tierra. Empero, la cantidad de agua dulce potable para el consumo humano, animal y la vegetación es muy reducida llegando a representar solo el 2% de toda la cantidad de agua existente en el mundo, proveniente en su mayor parte de los polos en estado de hielo, o en depósitos subterráneos muy profundos o en las montañas.

El desarrollo de los pueblos en el mundo siempre ha estado vinculado con la forma y el acceso de la población con este recurso. El hecho de que toda la vida que existe en el planeta dependa de la existencia del agua, nos muestra cuál es su importancia vital para el desarrollo social de una región, por cuanto también está vinculada con los patrones de vida y cultura locales, es decir, es un factor indispensable en el proceso de desarrollo de los pueblos a nivel regional o nacional. Desde este enfoque, el agua para los pueblos indígenas del mundo es expresión de vida. El agua en sí misma es una deidad a la cual se le ofrenda bienes y sahumeros, tal es el caso del pueblo Uru Chipaya que tiene al río Lawca como una deidad, es el “Lawca Mallku” en protector del pueblo. La cultura misma de este pueblo se asienta en la presencia de este río, así como el lago Poopó (Urus del lago). De este modo, la territorialidad está representada por el espejo de agua de este lago. En resumen, el agua para los pueblos del mundo es sinónimo de vida.

En este marco, el aumento demográfico en contradicción la ausencia de criterios de conservación y aprovechamiento sustentable de este recurso natural, a nivel mundial viene ocasionando que empezemos a sufrir su escasez. No es desconocido para todos que en los últimos años se ha agudizado las sequías, desertificaciones, por un lado, y la concentración de lluvias en lugares anegables, por otro. De este modo, el agua constituye un insumo indispensable para la vida humana, pero extremadamente escaso que está empezando a generar tensiones entre pueblos, y también entre naciones, tal es el caso de acuífero Silala entre Bolivia y Chile o el acuífero Guaraní, entre Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay.

137 Es antropólogo de la Unidad de JIOC de la Secretaría Técnica y Descolonización – TCP

Son por estas razones y muchas más, que la Constitución Política del Estado aprobada en 2009 establece en el artículo 376:

Los recursos hídricos de los ríos, lagos y lagunas que conforman las cuencas hidrográficas, por su potencialidad, por la variedad de los recursos naturales que contienen y por ser parte fundamental de los ecosistemas, se consideran recursos estratégicos para el desarrollo y soberanía boliviana. El Estado evitará acciones en las nacientes y zonas intermedias de los ríos que ocasionen daños a los ecosistemas o disminuyan los caudales, preservará el estado natural y velará por el desarrollo y bienestar de la población.

EL AGUA COMO EXPRESIÓN DE VIDA Y EL CENTRO DE LA PROTESTA SOCIAL

Hay que recordar que fueron varias marchas las que precedieron a la *guerra del agua*, que indudablemente constituyeron el escenario en el cual se debatieron la necesidad de protección de los recursos vitales. Por ejemplo están: la *“Marcha por el Territorio y la Dignidad”* en 1990 que logró la aprobación de un Decreto Supremo que reconocía la existencia de los primeros territorios indígenas y el reconocimiento nacional e internacional de la existencia de los pueblos indígenas de las tierras bajas, la *“Marcha por el Territorio, el Desarrollo y la Participación Política de los Pueblos Indígenas”* de 1996, protagonizada por la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) que comenzó en Samaipata (provincia Florida, Santa Cruz) tuvo dos logros: a) Promulgación de la Ley INRA y el reconocimiento de 33 Tierras Comunitarias de Origen (TCOs). El otro acontecimiento fue la *“Marcha por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales”* del 2000, protagonizada por la Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz, el pueblo mojeño del Beni y otros pueblos de la Amazonía; esta marcha comenzó en Montero (provincia Obispo Santiestevan, Santa Cruz) y tuvo como resultado inmediato la modificación de la Ley INRA y un Decreto que reconocía oficialmente las lenguas de los pueblos indígenas de las tierras bajas. La *“Marcha por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales”* de 2002 concluyó con un convenio en el que el gobierno y los partidos políticos con representación parlamentaria, se comprometían a instituir la Asamblea Nacional Constituyente, como mecanismo de reforma a la Constitución Política del Estado.

Sin embargo, la guerra del agua del año 2000 en el gobierno de Hugo Banzer Suarez, constituye el escenario en el cual se debate la necesidad de considerar al agua como un bien público y no como objeto de intercambio. Como corolario de estas políticas neoliberales, estalló La *“guerra del agua”* en Bolivia, hecho histórico que acaeció el 08 de abril del 2000, tras la declaración del Estado de sitio por las protestas sociales, luego que el Congreso promulgara la Ley No. 2066, *“Ley de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario”*, modificatoria de la Ley 2029, con el mismo nombre, del 29 de octubre de 1999 que fue una Ley que permitía la concesión de los servicios de abastecimiento de agua potable y alcantarillado en la ciudad de Cochabamba; la protesta social fue por la adjudicación del proyecto múltiple MISICUNI al Consorcio Aguas del Tunari y la decisión de éste de incrementar las tarifas, sin antes mejorar los servicios. Este conflicto, si bien constituye el germen para la discusión de la necesidad de proteger este

recurso, concluye con una consulta popular, en la que participaron más de 60.000 personas, se exigió la cancelación del contrato de concesión con Aguas del Tunari, así como también la expulsión del Consorcio Aguas del Illimani, en el departamento de La Paz.

EL AGUA EN EL MARCO DE LA TERRITORIALIDAD DE ESTADO

La noción de “territorio” puede entenderse desde varias dimensiones:

1. Como el escenario de disputa por el control del poder entre los “señores de la tierra¹³⁸” frente al Estado
2. Como escenario transcendental para la descolonización y el desmontaje de los sistemas de dominio coloniales, o
3. Como recurso vital, base y fundamento de existencia misma de estos pueblos y naciones, cuyos derechos han sido reconocidos, tanto por la legislación internacional, como por la actual CPE.

En la CPE abrogada de 1967 se establecía que los recursos naturales son de dominio originario del Estado, en tanto que, en la Constitución actual, los mismos son de propiedad y dominio directo, indivisible e imprescriptible del pueblo boliviano, quedando a responsabilidad del Estado su administración en función del interés colectivo. Al respecto, se ha establecido que *la lucha por los recursos vitales tiene lugar en torno a la cuestión de quien detenta la propiedad sobre los objetos de trabajo, sobre los objetos naturales con potencia de condición de vida y fuente de generación de riqueza¹³⁹*. En el marco de su análisis, la lucha por los recursos vitales constituye la célula básica que determina las relaciones de producción y sus manifestaciones sociopolíticas, algo en lo que estamos plenamente de acuerdo.

En la Constitución Política del Estado actual, en su artículo 7, se establece que: *“La soberanía reside en el pueblo boliviano, se ejerce de forma directa y delegada. De ella emanan, por delegación, las funciones y atribuciones de los órganos del poder público; es inalienable e imprescriptible”*. En ese marco, el artículo 12.I. de la misma CPE indica: *“el Estado se organiza y estructura su poder público a través de los órganos Legislativo, Ejecutivo, Judicial y Electoral. La organización del Estado está fundamentada en la independencia, separación, coordinación y cooperación de estos órganos”*. Finalmente, de acuerdo con el artículo 311.II.2 se establece claramente que:

Los recursos naturales son de propiedad del pueblo boliviano y serán administrados por el Estado. Se respetará y garantizará la propiedad individual y colectiva sobre la tierra. La agricultura, la ganadería, así como las actividades de caza y pesca que no involucren

138 Cuando se habla de tierra, se refiere a un medio netamente productivo. La demanda sobre el territorio tiene un matiz más amplio (Kathia Zamora Márquez; en <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Tierra%20y%20territorio.pdf>)

139 Dr. Cristian Sanabria Duran. Locución citada durante las Maestría en Derecho Constitucional en la Universidad Andina Simón Bolívar (sede central) en fecha 12/11/2014

especies animales protegidas, son actividades que se rigen por lo establecido en la cuarta parte de esta Constitución referida a la estructura y organización económica del Estado.

En este marco de análisis, la configuración de la soberanía en el estado Plurinacional tiene un carácter pre-jurídico, es decir no es estatal. La titularidad del poder no radica en el Estado, sino en el pueblo boliviano.

En la CPE actual, de acuerdo a lo que establece el artículo 3: *“La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano”*. Por tanto, el pueblo boliviano está conformado por varias nacionalidades y pueblos, así como la totalidad de bolivianas y bolivianos, que en conjunto constituyen el titular de la soberanía. En este sentido, de acuerdo con lo que establece la misma Constitución, la soberanía se ejerce de manera directa (por medio de la participación en la definición de políticas públicas, control social, el referéndum, la consulta, etc.) y de manera delegada (por medio de las funciones y atribuciones de los órganos de gobierno, en este caso, por medio de la atribución del Estado de administrar los recursos naturales a nombre del pueblo boliviano).

EL AGUA COMO UN DERECHO FUNDAMENTAL EN LA CPE

La Constitución Política del Estado establece en el artículo 16.I que: *“toda persona tiene derecho al agua y a la alimentación”*. En este marco, de acuerdo con el artículo 20.I de la misma CPE se establece que:

Toda persona tiene derecho al acceso universal y equitativo a los servicios básicos de agua potable, alcantarillado, electricidad, gas domiciliario, postal y telecomunicaciones”, asimismo en el parágrafo III se declara que: *“El acceso al agua y alcantarillado constituyen derechos humanos, no son objeto de concesión ni privatización y están sujetos a régimen de licencias y registros, conforme a ley.*

En el contexto de este mandato constitucional, de acuerdo con el artículo 348.I se establece que son recursos naturales: *“los minerales en todos sus estados, los hidrocarburos, el agua, el aire, el suelo y el subsuelo, los bosques, la biodiversidad, el espectro electromagnético y todos aquellos elementos y fuerzas físicas susceptibles de aprovechamiento”*. En este entendido, considerando que el artículo 373.I de la CPE establece que: *“El agua constituye un derecho fundamentalísimo para la vida, en el marco de la soberanía del pueblo. El Estado promoverá el uso y acceso al agua sobre la base de principios de solidaridad, complementariedad, reciprocidad, equidad, diversidad y sustentabilidad”*, en el artículo 374.I se establece que: ***“El Estado protegerá y garantizará el uso prioritario del agua para la vida. Es deber del Estado gestionar, regular, proteger y planificar el uso adecuado y sustentable de los recursos hídricos, con participación social, garantizando el acceso al agua a todos sus habitantes. La ley establecerá las condiciones y limitaciones de todos los usos. II. El Estado reconocerá, respetará y protegerá los usos y costumbres de las comunidades, de sus autoridades locales y de las organizaciones indígena originaria campesinas sobre el derecho,***

el manejo y la gestión sustentable del agua. III. Las aguas fósiles, glaciales, humedales, subterráneas, minerales, medicinales y otras son prioritarias para el Estado, que deberá garantizar su conservación, protección, preservación, restauración, uso sustentable y gestión integral; son inalienables, inembargables e imprescriptibles.

De acuerdo con el artículo 375.I a nivel interno:

Es deber del Estado desarrollar planes de uso, conservación, manejo y aprovechamiento sustentable de las cuencas hidrográficas. II. El Estado regulará el manejo y gestión sustentable de los recursos hídricos y de las cuencas para riego, seguridad alimentaria y servicios básicos, respetando los usos y costumbres de las comunidades. III. Es deber del Estado realizar los estudios para la identificación de aguas fósiles y su consiguiente protección, manejo y aprovechamiento sustentable.

En tanto que, a nivel externo, de acuerdo con el artículo 377.I de la CPE:

Todo tratado internacional que suscriba el Estado sobre los recursos hídricos garantizará la soberanía del país y priorizará el interés del Estado. II. El Estado resguardará de forma permanente las aguas fronterizas y transfronterizas, para la conservación de la riqueza hídrica que contribuirá a la integración de los pueblos.

En ese marco, el artículo 298.II.4 de la CPE establece que es competencia exclusiva del nivel central del Estado: *“Recursos naturales estratégicos, que comprenden minerales, espectro electromagnético, recursos genéticos y biogenéticos y las fuentes de agua”*. Por tanto, de acuerdo con el artículo 309 es responsabilidad del Estado: 1. *“Administrar a nombre del pueblo boliviano los derechos propietarios de los recursos naturales y ejercer el control estratégico de las cadenas productivas y los procesos de industrialización de dichos recursos”* y 2. *“Administrar los servicios básicos de agua potable y alcantarillado directamente o por medio de empresas públicas, comunitarias, cooperativas o mixtas”*. Es decir, el control y la administración del recurso agua es de carácter estratégico para el Estado, por cuanto constituye un derecho fundamental para todas y todos los bolivianos sin que medie discriminación alguna, a la vez que se constituye un mecanismo para la eliminación de la pobreza y la exclusión social y económica.

Por esta razón, de acuerdo con el artículo 299.II.9 de la CPE, es competencia concurrente entre el nivel central del Estado y las entidades territoriales lo referido a: *“Proyectos de agua potable y tratamiento de residuos sólidos”*. Estas apreciaciones se fundamentan en el entendido de que las fuentes de agua involucran y cruzan el territorio de municipios y departamentos. Por tanto, de acuerdo con la asignación competencial, es el nivel central que legisla sobre este tema, siendo responsabilidad de las entidades subnacionales, reglamentar y ejecutar las políticas nacionales respecto del recurso agua.

En este sentido, son competencias exclusivas del nivel central del Estado: Recursos naturales estratégicos, que comprenden minerales, espectro electromagnético, recursos genéticos

y biogénéticos y las fuentes de agua; régimen general de recursos hídricos y sus servicios; régimen general de biodiversidad y medio ambiente; reservas fiscales respecto a recursos naturales; en tanto que, es competencia exclusiva de los gobiernos municipales autónomos: preservar, conservar y contribuir a la protección del medio ambiente y recursos naturales, fauna silvestre y animales domésticos.

EL AGUA COMO UN DERECHO HUMANO INTERNACIONAL

La legislación en torno a este elemento hídrico básico no sólo fue preocupación del Estado Plurinacional; sino, también ha sido gestado por organismos internacionales como el promulgado el 28 de julio de 2010 por la Asamblea General de las Naciones Unidas que reconoció explícitamente el derecho humano al agua y al saneamiento. La Resolución 64/292 reafirmó que el agua potable limpia y el saneamiento son esenciales para la realización de todos los derechos humanos. Al respecto, ya en el año 2002, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en su "Observación General Nº 15" estableció que: *El derecho humano al agua es indispensable para una vida humana digna*", disponiendo que el abastecimiento de agua por persona debe ser suficiente y continuo para el uso personal y doméstico; consecuentemente, el agua es un elemento vital necesario para subsistencia humana; su uso está destinada tanto para el uso personal como doméstico, debe ser saludable, que todas las instalaciones y servicios de agua deben ser culturalmente apropiados y sensibles al género, al ciclo de la vida y a las exigencias de privacidad, todo el mundo tiene derecho a unos servicios de agua y saneamiento accesibles físicamente y deben ser asequibles para todos.

EL DERECHO AL AGUA DESDE LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL

El Tribunal Constitucional Plurinacional ha desarrollado el tema del derecho al agua de la siguiente manera: La SCP 176/ 2012 de 14 de mayo indica: *"II. Los recursos hídricos en todos sus estados, superficiales y subterráneos, constituyen recursos finitos, vulnerables, estratégicos y cumplen una función social, cultural y ambiental. Estos recursos no podrán ser objeto de apropiaciones privadas y tanto ellos como sus servicios no serán concesionados y están sujetos a un régimen de licencias, registros y autorizaciones conforme a Ley"*.

De lo anterior puede extraerse que el derecho al agua como derecho fundamentalísimo extralimita el interés de una persona o colectividad, que por su naturaleza de bien escaso es decir limitado es de interés de la humanidad entera.

Por su parte, la SCP 0872/2013-L de 16 de agosto, rescatando lo establecido por la SCP 1941/2012 de 12 de octubre, indica:

Por lo expuesto, el derecho fundamentalísimo al agua como derecho autónomo está íntimamente relacionado al derecho al medio ambiente, saludable, protegido y equilibrado (preámbulo y art. 33 de la CPE), en razón a que la protección de este último derecho, implica a su vez, la protección, conservación, preservación, restauración, uso

adecuado y sustentable de los recursos hídricos (arts. 373 y ss. de la CPE), así como de los ecosistemas asociados a ellos, sujetos a los principios de soberanía, solidaridad, complementariedad, reciprocidad, equidad, diversidad y sustentabilidad (art. 373.I in fine de la CPE), y al configurarse como derecho difuso se tutela mediante la acción popular, así el art. 34 de la CPE, establece que: 'Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercitar las acciones legales en defensa del derecho al medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente'; por lo que, en este contexto para activar la acción popular no se requiere formar o integrar un colectivo específico conforme se determinó en la SC 1018/2011-R de 22 de junio.

Por su parte la SCP 1024/2014 de 06 de junio indica:

Sin embargo, el reconocimiento del derecho fundamental al agua potable está relacionado con la necesidad que tiene el ser humano de contar con el referido servicio básico en condiciones sanitarias adecuadas y suficientes para satisfacer sus necesidades, pese a ello, con dicho reconocimiento, para este Tribunal resulta inequívoca la intensión del constituyente de superar la cultura del derroche o de ver al agua como un bien apropiable sino también como una necesidad que genera deberes en su protección y uso racional ello porque: El agua en general pertenece a todos los seres vivos, por lo cual, el reconocimiento del derecho al agua no puede verse como una mercancía, no puede privatizarse, ni tampoco puede apropiarse (SC 2010/2010-R de 3 de noviembre).

Por su parte, la SCP 166/2014 de 01 de septiembre establece dos ámbitos de análisis respecto del agua: 1 el agua como derecho subjetivo colectivo y 2 el agua como derecho difuso. Respecto de la primera indica:

El derecho fundamental al agua se constituye en un derecho autónomo que vinculado al derecho de acceso a los servicios básicos, permite la configuración del derecho de acceso al agua potable (preámbulo y art. 20.I y III de la CPE), que puede vincularse o relacionarse de acuerdo al caso concreto por el principio de interdependencia (art. 13.I de la CPE) al derecho a la salud, a la vivienda, a una alimentación adecuados, entre otros derechos individuales que tengan que ver con un nivel de vida adecuado y digno, lo que la Constitución denomina el 'vivir bien' como finalidad del Estado (preámbulo y art. 8.II de la CPE), o lo que la Corte Interamericana de Derechos Humanos llama el derecho al acceso a una existencia digna.

En cuanto a la segunda, señala:

De nuestro texto constitucional puede extraerse la denominada 'Constitución Ecológica', entendida como el conjunto de postulados, principios y normas constitucionales en materia ecológica que permiten entre otros el uso racional de los recursos naturales renovables y no renovables, para preservar la vida no únicamente del ser humano sino del resto de

los animales, plantas y otras formas de vida que conforman los diferentes ecosistemas cuyo análisis supera el antropocentrismo que estableció al ser humano como la medida de las cosas y la considera como una especie más de entre las otras, no más importante sino complementario al resto de seres vivos, la tierra y lo que se encuentre adherido a ella y permite resolver las causas sometidas a éste Tribunal en base al principio pro natura justamente porque dicha tutela a la larga no sólo busca proteger al ser humano concreto sino el derecho de existir de futuras generaciones. Dicha protección y el nuevo enfoque en el análisis referido deviene incluso desde el primer párrafo del preámbulo contenido en el texto constitucional que dice: 'En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas' (las negrillas son agregadas) de donde se extrae no solo un sentimiento de orgullo del legislador constituyente de la naturaleza que nos rodea sino de protección a aquello que nos enorgullece.

Finalmente la SCP 2027/2013 de 18 de noviembre establece:

El derecho al agua y el abastecimiento para todas las personas debe ser suficiente y continuo, las instituciones a cargo, sean de orden privado o público están en la obligación de suministrar permanentemente ese líquido elemento; ninguna excusa es valedera, para privar de agua a los seres con vida, sean personas, animales o plantas; el derecho al agua no solamente debe ser subjetivo, sino también objetivo en su provisión, por lo que todas las instalaciones y servicios de agua deben ser apropiados a la forma de vivencia de la sociedad, por lo que los servicios e instalaciones de acceso al agua deben ser asequibles para todos los hogares, pues ello está garantizado por la Norma Suprema.

¿Cuál la frontera entre el derecho al agua y el derecho al territorio? Básicamente, este tema puede interpretarse desde el ámbito del agua como derecho de carácter difuso e, tanto que el territorio como derecho de carácter colectivo. Dicho de otro modo, el derecho a la tierra y territorio implica el reconocimiento de una titularidad a un colectivo social determinado, que puede ser un pueblo indígena, el derecho al agua es un derecho universal. En este marco, desde el ámbito internacional, así como desde el ámbito interno, se ha establecido que el derecho a la tierra y territorio está relacionado con la vida, la supervivencia de los pueblos, el derecho a agua hace referencia a la posibilidad de existencia de la humanidad misma. Dicho de otra manera, si bien tierra territorio es un derecho reconocido a los pueblos indígenas del mundo frente a la situación de colonialismo interno que históricamente han vivido, el derecho al agua no se restringe solamente a estos pueblos, sino que abarca a toda la vida existente sobre este planeta (humana, animal, vegetal) frente a los grandes cambios que amenazan con dañar este recurso.

El agua es un recurso finito, escaso, pero a la vez vital para la supervivencia de los pueblos. El agua, desde la cosmovisión de los pueblos es la energía que da vida, es un ser vivo, es parte de la vida de la comunidad, es parte de la territorialidad misma de la comunidad. En este marco, el sentido fundacional de la noción de soberanía del pueblo sobre los recursos naturales, es que la misma deviene del mandato del pueblo boliviano. Por tanto, los recursos naturales, tal como es el agua, un elemento vital para la reproducción de la vida, hace que la misma tenga carácter estratégico, por cuanto se constituye en un bien común de todo el pueblo boliviano. Es decir, el recurso agua es de propiedad de todo el pueblo boliviano, por lo tanto, siendo el pueblo boliviano el titular de la soberanía sobre este recurso vital, es el Estado quien tiene la obligación de administrar en bien de toda la población, así como realizar la “consulta previa” cuando existen disposiciones normativas y acciones susceptibles de afectarles.

Tanto las marchas indígenas de tierras bajas, las demandas de las autonomías territoriales desde tierras altas; así, como las guerras del agua y del gas, en la medida de haberse constituido en escenarios de desencantamiento social, también fueron escenarios que permitieron vislumbrar la necesidad de ver al recurso agua como un bien público que no puede ser objeto de apropiación, concesión, ni privatización. El mismo constituye un derecho fundamental para todo el pueblo boliviano y corresponde al Estado su administración en función de todo el interés público

Por tanto, en el marco del catálogo competencial previsto por la CPE, el agua se constituye en un recurso estratégico para el Estado boliviano y en función de la misma, es competencia exclusiva del nivel central del Estado: “*fuentes de agua*”. Esto implica que sea este nivel de gobierno quien administre, a nombre del pueblo boliviano, los derechos propietarios de los recursos naturales y ejerce el control estratégico de dichos recursos. Es decir, que en el marco de la soberanía del Estado, el agua es un bien que debe beneficiar a todo el pueblo boliviano.

El agua constituye un derecho fundamentalísimo para la vida. En ese marco, la Constitución Política de Estado establece que el Estado promoverá el uso y acceso al agua sobre la base de principios de solidaridad, complementariedad, reciprocidad, equidad, diversidad y sustentabilidad. En esta medida, el artículo 374 de la norma suprema establece que: “El Estado protegerá y garantizará el uso prioritario del agua para la vida”. Así como el territorio, desde la cosmovisión de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, es determinante para la supervivencia misma de la comunidad, el agua, es como la sangre que alimenta al territorio. Por tanto, en el control normativo o el control tutelar que realiza el Tribunal Constitucional Plurinacional, es importante recuperar la visión indígena que se ha construido respecto elemento agua como una Deidad en sí misma. La organización social misma que se asienta sobre la forma de acceso y uso de dicho recurso. Dicho de otra manera, el uso y acceso al recurso agua, por la comunidad humana, está relacionado con la cultura de cada pueblo.

En este marco, de acuerdo con el artículo 375 de la CPE, a nivel interno, el nivel central del Estado se plantea a sí mismo desarrollar planes de uso, conservación, manejo y aprovechamiento

sustentable de las cuencas hidrográficas, así como la regulación del manejo y gestión sustentable de los recursos hídricos y de las cuencas para riego, seguridad alimentaria y servicios básicos, respetando los usos y costumbres de las comunidades. De la misma manera, es deber del Estado realizar los estudios para la identificación de aguas fósiles y su consiguiente protección, manejo y aprovechamiento sustentable, en tanto que concurrentemente entre este nivel y los niveles subnacionales, se debe trabajar conjuntamente en la preservación del agua potable y el tratamiento de los residuos sólidos. Esta disposición se fundamenta en el entendido de que los residuos sólidos (basura en otras palabras) resulta un elemento contaminante de las fuentes de agua que discurren no solo por la jurisdicción municipal, sino que pueden abarcar varios municipios y regiones. La concentración de basura, por las ciudades, así como materiales tóxicos industriales, tales como la minería, los hidrocarburos, etc. Al afectar a las fuentes de agua disponibles, también llegan a afectar a las poblaciones que del algún modo se encuentran vinculadas a la fuente de agua (pesca, consumo, transporte, riego, etc.). Finalmente, a nivel externo, de acuerdo con el artículo 377.I de la CPE: "Todo tratado internacional que suscriba el Estado sobre los recursos hídricos garantizará la soberanía del país y priorizará el interés del Estado. II. El Estado resguardará de forma permanente las aguas fronterizas y transfronterizas, para la conservación de la riqueza hídrica que contribuirá a la integración de los pueblos".

CONCLUSIONES

Como se podrá ver, el elemento agua, como recurso finito, es factor fundamental para la continuidad de la vida misma de todas las especies vivas de nuestro planeta, el mismo que actualmente se constituye en fuente de enfrentamiento armado por el control de su uso y acceso. A esto se suma la gran vulnerabilidad de los ecosistemas que dependen de este recurso por causa de la contaminación de las fuentes de agua, por la acción humana que desembocan actualmente en el cambio climático.

En la medida en que este recurso es fundamentalísimo para la vida misma, de acuerdo con nuestra norma suprema, el Estado boliviano, en el nivel central, es responsable de la implementación de políticas respecto de este recurso, en tanto que este nivel, conjuntamente los niveles subnacionales son garantes de su protección y conservación.

BIBLIOGRAFÍA

Arrojo, Pedro

2013 Bolivia es líder mundial en derecho al agua. La Razón, 16 de junio, La Paz.

Organización de las Naciones Unidas

s/f Decenio internacional para la acción “el agua fuente de vida” 2005 – 2015.. soporte magnético: www.un.org/spanish/waterforlifedecade/

Programa Hidráulico Regional 2002-2006

s/f El Agua como Derecho Humano. En: Medio Ambiente y Desarrollo: Hacia un Manejo Sustentable del Agua. S/N. Soporte magnético: [www.virtual.cocef.org/discos/Disco/\(escenarios\).pdf](http://www.virtual.cocef.org/discos/Disco/(escenarios).pdf).

Tribunal Constitucional Plurinacional

2010. Constitución Política del Estado. TCP. La Paz.

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 176/ 2012 de 14 de mayo

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 0872/2013-L de 16 de agosto

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 1024/2014 de 06 de junio

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 166/2014 de 01 de septiembre

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 1941/2012 de 12 de octubre

Tribunal Constitucional Plurinacional. SCP 2027/2013 de 18 de noviembre

LA COETANEIDAD EN EL DISCURSO DE LA MODERNIDAD: APORTES AL CONSTITUCIONALISMO DESCOLONIZADOR

Por: Víctor Alanes Orellana¹⁴⁰

EUROPA, EL CENTRO DEL SISTEMA MUNDO MODERNO

Para comprender la descolonización, primero hay que entender que es la colonialidad. El tema de la descolonización no es algo nuevo. Ya desde 1951, Frantz Fanon, desde la Martinica, en las Antillas, introdujo la discusión sobre la situación del colonialismo europeo en África. Por ejemplo, en su libro “Los condenados de la tierra” (1961), Fanon expuso como los Estados coloniales oprimían a los colonizados, llegando incluso a describir cómo los propios colonizados aceptaban tal situación. De igual manera, Aime Cesaire (1955), en su texto “Discurso sobre el colonialismo”, protestó contra el colonialismo de la Cultura Occidental que ha negado calidad humana a los demás hombres y mujeres del mundo.

Para empezar, “colonia”¹⁴¹, es en concreto la dominación administrativa, política y cultural de un pueblo sobre otro. La “colonialidad”, por tanto, es la persistencia de esas relaciones de dominación, más allá de tiempo de la colonia. En nuestra realidad, la colonialidad es la persistencia de esas relaciones de dominación instauradas por la colonia española que persisten aún en la república y hasta nuestros días, enraizado en las prácticas cotidianas, nuestras instituciones y en el ejercicio mismo del derecho. A esto llama el colonialismo interno de nuestras sociedades.

Cristóbal Colón creyó haber llegado a las Indias, cuando en realidad llegó a las costas de Centroamérica en 1492. A raíz de este encuentro y durante todo el proceso de instalación del sistema de dominación español, los habitantes de estas tierras fueron llamados “indios”. Durante todo este tiempo de colonización, el sometimiento a que fueron llevados los pueblos de estas tierras, estuvo marcada por una relación de violencia tal que sumió a los pueblos andinos a un estado de servidumbre y esclavitud enteramente deshumanizantes¹⁴². Este proyecto colonial concibió lo “indio” como una sociedad de “barbaros y salvajes”, “no humanos”, como “niños” a los cuales había que evangelizar (humanizar) y civilizar. Como los “indios” no eran humanos, no tenían tampoco derechos, no era delito matarlos, violar a las mujeres, quitarles sus tierras y pertenencias, ignorarlos despectivamente. El constitucionalismo de aquella época

140 Es antropólogo de la Unidad de JIOC de la Secretaría Técnica y Descolonización del TCP

141 Puede entenderse como el conjunto de personas procedentes de un territorio que van a otro para establecerse en él e instituir un sistema administrativo. Es decir hacer suyo un territorio fuera de la nación por leyes especiales, dominado y administrado por el colonizador. La colonia, por tanto, es la presencia de un sistema de dominación administrativa, política y cultural que ejerce un pueblo sobre otro dominado

142 Ejemplos de esto son las discusiones entre Bartolomé de las Casas y Juan Gines de Sepulveda sobre la condición de humanidad de los “indios”

fundamentó el Derecho como un conjunto de principios inmutables y universales que eran determinados la legitimación divina de la razón teológica.

Lo “indio” más que una palabra, es una categoría que fue construida por la colonia con el propósito de crear una diferencia entre colonizador y colonizado: entre español y los “indios” originarios de estas tierras. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, Europa ingresó en una etapa de la expansión mercantil motivada por el descubrimiento de nuevas tierras y contacto con otras culturas que de las que se extrajeron sus riquezas y se expandió el dominio de la Corona. En esta época surgió el industrialismo en la cual España, en su expansión mercantil hacia las nuevas colonias en América, al igual que Inglaterra, hizo que se autoafirmaran como centro del “sistema mundo moderno” idealizado en Europa del cual Inglaterra la cúspide.

Europa se concibió a sí misma como portadora de civilización y de conocimiento. Entonces el impacto de la colonización en la mente del colonizador se materializó en la idea de “raza” como criterio ordenador de la fuerza de trabajo en las colonias. De este modo se racializaron los grupos sociales, sus conocimientos, sus lenguas, su vestimenta.

Este encuentro colonizador - colonizado solo podía ser explicada por esta oposición centro - periferia. El centro representado por la sociedad española, cuyo imaginario etiquetaba un modo de vida, cualidades morales y una idea de pureza, frente a la periferia representada por lo “indio”, que englobaba a todas las culturas existentes bajo este dominio¹⁴³. En este imaginario, el colonizado aún estaba en un estado de inmadurez social, lo que diferenció privilegios para unos frente al derecho de los otros. La sociedad colonial se autoafirmó como tal en función de esta separación del otro: el originario¹⁴⁴.

143 Según Guillermo Bonfil Batalla, la categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. Entonces, lo indio denota la condición de colonizado y hace referencia a una relación colonial de dominación. En esta dicotomía, colonizador – colonizado, la categoría de lo “indio” sirvió de elemento explicador de esta relación de oposición. El mundo colonizador, desde la mentalidad de los misioneros, lo “indio” era expresión de ser infidelidad, gentilidad, idolatría o herejía, campo bastante propicio para la expansión del dominio religioso sobre América

144 Francisco López Bárcenas concluye que las luchas de resistencia y emancipación indígena siempre han estado permeadas por reivindicaciones autonómicas que pasan por ser pueblos con derechos plenos al territorio y al acceso a los recursos naturales. En esta relación emerge en escenario otro actor de la colonialidad: el mestizo. De acuerdo con Bonfil Batalla, el régimen colonial demandaba un estrato social que pudiera desempeñar tareas que la población de españoles peninsulares y/o criollos no podían ser desempeñadas por el grupo dominante, pero que, al mismo tiempo, no podían ponerse en manos de la población colonizada. Este actor era el mestizo, como estrato social desarraigado de su memoria histórica a los cuales se destinó ocupaciones distintas de las admitidas para el “indio”, retribuida con un estatuto social diferente y superior al que ocupaba el colonizado, aunque también subordinado al colonizador. Bonfil concluye que el mestizo no es un enlace, ni una capa intermedia entre colonizadores y colonizados, sino un segmento particular del mundo colonizador, cuya emergencia respondió a necesidades específicas del régimen dominante

LA IDEA DE LIBERTAD EN LOS ALBORES DE LA REPÚBLICA

Durante la expansión del colonialismo europeo, tanto sobre África, como las Américas, emergió el industrialismo que supuso el cuestionamiento a la hegemonía del poder absoluto de la Corona. Entonces la modernidad en la que ingresa la sociedad europea hace que Inglaterra se vea como el centro del “sistema mundo moderno” que cuestiona la idea de la razón teológica por la de la razón científica.

En los albores de la república en 1825, la naciente Bolivia arrastró su herencia colonial tras la larga “guerra de los 15 años”, no llegando a constituir realmente una república libre e independiente. En esta época, los intereses criollos que confrontaron con los intereses de la Corona, por el influjo de la ilustración y el modernismo, idealizaron una sociedad igualitaria heredada de la revolución francesa, sobre el imaginario de la supremacía de los derechos individuales, la libertad individual, el acceso individual a la tierra, es decir la libertad de hacer y decidir. Este proyecto colonial republicano, en lo económico supuso una mentalidad y una práctica caracterizada por un extractivismo depredador, basado en la lógica del control del territorio y el dominio de la riqueza.

Este constitucionalismo emergente con la inauguración de las repúblicas nacionales, planteó el nacimiento de la “república” como un pacto concertado a cambio de igualdad, libertad y seguridad jurídica individual. El proyecto de autonomía y autodeterminación criolla republicana, basó su ideal en la noción de libertad individual, la autonomía moral individual en la toma de decisiones amparados bajo el paraguas de la ciudadanía. En la esfera de lo jurídico, de acuerdo con el racionalismo Kantiano, todos los hombres por naturaleza eran sujetos jurídicamente iguales, libres y autónomos, asociados por relaciones voluntarias. La construcción misma de la nacionalidad única, libre e igualitaria no podía construirse sobre los anteriores cimientos de la propiedad colectiva de la tierra. Por lo tanto, este proyecto republicano creyó que la propiedad comunitaria de la tierra atentaba contra la propiedad individual. La construcción de la nacionalidad boliviana no podía construirse en terrenos en los cuales aún existían formas comunitarias de organización social.

Ya desde la guerra del chaco pasando por las reformas a la tierra en 1952, la política de la construcción de una “Nación Boliviana” estuvo matizada por una visión de integración de lo rural al modo de vida nacional. El “Estado mestizo” tenía que modernizarse a través de la escuela, el voto universal; el cantón pasó a ser el prerrequisito esencial para contar con una escuela¹⁴⁵.

145 Por ejemplo, la constitución boliviana de 1967 inició un proceso de reforma (reformas de 1994) para la inclusión de artículos que mostrasen una imagen de reconocimiento de los pueblos indígenas y originarios, de una república multiétnica y Pluricultural, pero, como dice Bárcenas, no se tocó fondo del modelo liberal individual de la estructura de los gobiernos. El desarrollo del constitucionalismo moderno, se caracterizó por la asimilación del estado Nación con la modernidad

EL DISCURSO DE LA COETANEIDAD COMO AFIRMACIÓN DE MODERNIDAD

Los movimientos indígenas son ante todo movimientos de emancipación para no seguir siendo extranjeros en su propia tierra. Las políticas interculturales que desarrollaron los gobiernos republicanos estuvieron marcadas por un intento de reconocimiento -folclorizado- de lo que se llamó "cultura boliviana". Empero, la demanda de reconocimiento de lo indígena originario, para los pueblos colonizados tiene otro sentido: es tierra, territorio y dignidad. Frente al ejercicio de los derechos individuales, se demanda también el reconocimiento de los derechos colectivos presentes como pueblo y nación: autogobierno propio, autodeterminación en cuanto a sus relaciones como pueblo con la figura de los Estados nacionales.

En el año de 1992 se genera toda una campaña continental de celebración por los 500 años de resistencia indígena, negra y popular a la invasión española al Abya Yala, el nombre de este continente en la lengua Kuna de los pueblos indígenas de Panamá. En Bolivia, los movimientos indígenas llegaron a transformar sustantivamente esta celebración, dándole contenido de denuncia del colonialismo interno que aún viven los pueblos. Se transita de la exigencia del respecto a los derechos individuales de las personas indígenas a la demanda de ser reconocidos como sujetos colectivos de derecho, de la simple inclusión a la transformación de las instituciones, del derecho a la propiedad de la tierra al derecho al territorio, de la exigencia por participar en los beneficios de la explotación de los recursos naturales a la propiedad de los mismos, del reclamo de acceso a la justicia al derecho de ejercicio de sus propios sistemas jurídicos; es decir, a existir libremente.

Los hechos acaecidos entre los años 2000 a 2005 ahondaron vertiginosa y definitivamente la crisis de este sistema mundo moderno, idea que separa a un centro civilizatorio de una periferia en proceso de civilización. Lo que antes era el campesinado, como un estamento enteramente rural y homogéneo, dio lugar a la emergencia de una visión plural de la existencia de culturas preexistentes en el territorio boliviano, es decir, de la demanda por la tierra se había convertido en una demanda por el territorio.

La colonialidad supuso un vaciamiento de la identidad de estas naciones y pueblos, sumada a la *inferiorización* de los mismos con relación a la clase dominante. Entonces, la descolonización se convierte en una opción de vida, un ejercicio íntimo de liberación personal.

La Europa fue el centro del sistema mundo. Entre los siglos XVII y XVIII Europa se abre a la modernidad fundada en la idea de la razón. Con la modernidad, Europa salía de la etapa de inmadurez que vivió con el oscurantismo. Con la conquista de América, la modernidad se asoció con la idea de raza, el poder de la razón se racializa, los conocimientos se organizan bajo una jerarquía de las lenguas en cuya lógica las lenguas más modernas podían expresar ideas abstractas y espirituales. Europa se ve a sí misma como el fin de la humanidad. Solo la razón podía explicar la realidad, entonces la razón era sinónimo de verdad, de veracidad,

de científicidad, de objetividad. Lo objetivo entonces era algo demostrable, algo tangible, es decir, la escritura¹⁴⁶.

La colonia y la colonización sobrevivientes en la creación de las repúblicas trajeron consigo la construcción de sus propias ideas de verdad (sus dispositivos de verdad), sus discursos de verdad. La colonialidad es entonces la imposición de una verdad considerada sagrada escrita sobre la historia no escrita de nuestros pueblos. La palabra sagrada era la verdad sagrada, la verdad sagrada entonces era la palabra científica. La racionalidad científica contrapone a la racionalidad humana.

¿Qué es lo coetáneo? Generalmente se entiende como algo de la misma edad, lo contemporáneo. Pese a esto, las culturas americanas son vistas como expresión de un pasado ancestral, de un tiempo primigenio que subsiste hasta la actualidad. La visión colonial de lo indígena ve a los sujetos, si bien como coetáneos o contemporáneos, como algo ancestral. Esa es la trampa de la mirada temporal de la coetaneidad. En ese contexto, la retórica del desarrollo mismo es una representación de la colonialidad, una representación racial del desarrollo según la cual las sociedades atrasadas tienen que caminar hacia la modernidad. Quizá ese es el punto más cuestionable de lo que se suele entender como la descolonización: retornar al pasado primigenio, a un pasado de piedra que no cambia. Fundamentalmente, la descolonización es entender que estamos en el presente, las NyPIOCs están en el presente (no en el pasado). Tenemos que pensar en el presente.

Descolonización, entonces, es desmontar estas estructuras mentales de dominación que son el producto del colonialismo político, económico, cultural y lingüístico que hemos vivido y que son reproductoras de expresiones de racismo y discriminación. El proyecto descolonizador debe abandonar la visión fosilizada de lo indígena, lo indígena es contemporáneo y es actual. El problema de la descolonización, fundamentalmente, está en la mente. La educación que hemos recibido nos ha enseñado a vernos a “nosotros” (el yo) y los “otros” (feministas, ambientalistas, pachamamistas, indigenistas, etc.). Europa es exportadora de modelos e imágenes de pensamiento. Nosotros somos los importadores de estos modelos e imágenes de pensamiento. La visión escencialista (escencialismo étnico) de lo indígena ha sido importado. La visión de lo “indígena”, como lo ancestral, lo exótico, es la misma visión que tenían los exploradores ingleses y la sociedad europea que colonizaron territorios de África y Asia. En este contexto, un discurso de descolonización que reproduzca esta visión escencialista se convierte a sí misma es un nuevo instrumento de recolonización.

146 La palabra “verdad” viene del latín (veritas), o sea el juicio o proposición que no se puede negar racionalmente. Ciencia ¿Cómo se define la ciencia? Esta palabra viene de latín (scientia) que se dice es un conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen principios y leyes generales conocimiento o inteligencia, es decir razón natural. Entonces el método, que viene del latín (methōdus) o el procedimiento que se sigue en las ciencias para hallar la verdad y enseñarla, en el instrumento de la razón para negar la coetaneidad del otro

HAY QUE DESCOLONIZAR EL DERECHO: EL APORTE AL PENSAMIENTO DESCOLONIZADOR

Respecto de este tema, el Tribunal Constitucional Plurinacional, por medio de la DCP 0006/2013 de 5 de junio, indica que:

En esencia la plurinacionalidad rompe con la concepción del Estado-Nación homogeneizante y asimilacionista de concebir un solo Estado con una nación, una cultura, una lengua: el de la cultura dominante". En este marco, dicha Declaración Constitucional afirma que el concepto de la igualdad de las culturas: "es el punto de partida para los nuevos proyectos de vida, pues en el Estado Plurinacional, como nueva organización política, conviven en condiciones de igualdad, las naciones y pueblos indígena originario campesinos con sus propias formas y lógicas civilizatorias, y se irradian y confluyen con una orientación de complementariedad e interculturalidad, que suponga la construcción de una institucionalidad plurinacional descolonizadora, despojada de las lógicas de la colonialidad y bajo un proceso de reconstitución y re-encuentro de los propios saberes y conocimientos.

Bajo este marco, los principios - valor de la plurinacionalidad, interculturalidad, pluralismo y descolonización:

(...) decantan no sólo como ejes articuladores que se reflejan en la estructura organizacional del Estado, sino en el reconocimiento de nuevos derechos de carácter colectivo y en la construcción de nuevas categorías desde lo propio, bajo una visión plural que se asiente en los saberes y conocimientos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos cuya materialización son función y fin esenciales del Estado Plurinacional boliviano.

En este marco, la plurinacionalidad descolonizadora: "*(...) se proyecta hacia la construcción colectiva con estos nuevos actores en el marco del respeto a la diversidad y la igualdad jurídica de las culturas, para consolidar las identidades plurinacionales interrelacionadas dentro del proceso integrador del país*". De acuerdo con este análisis surge la necesidad de buscar formas de convivencia múltiple que incluya la alteridad (el tercero incluido). ¿Estamos en condiciones para repensar la modernidad?

El neo-constitucionalismo es una teoría del Derecho contrapuesta al positivismo jurídico que nace con las constituciones aprobadas después de la segunda guerra mundial como un intento de explicar una serie de desarrollos teóricos novedosos desde las técnicas interpretativas de los principios constitucionales. Este neo-constitucionalismo pretende que la norma, además de ser válida sea justa y eficaz, centre su y reflexión jurídica el contenidos axiológicos donde los principios constitucionales y los derechos fundamentales constituyen una conexión necesaria entre derecho y moral.

El derecho colonial napoleónico liberal, es la sustancia jurídica de formación de la república. En los albores de la naciente república (hoy Bolivia) los reconocimientos formales de la propiedad colectiva indígena fueron abolidos, dando paso a la redistribución liberal de la tierra. Esta colonialidad en la justicia justificó los tratos inhumanos a los “indios” y el despojo de las tierras por la colonia y la apropiación de la fuerza de trabajo esclavo. A partir del derecho se quitó tierras, se declararon incompetentes a los indígenas para reclamar sus propios derechos. La justicia negó a la cultura y el derecho indígena. Existe una aplicación opresiva del derecho colonial de la sociedad dominante sobre el derecho indígena.

La colonialidad es inherente a la modernidad, la mentalidad del poder legaliza la continuidad de esas relaciones de dominación la relación de un tipo de poder de legalidad de derecho. Si el derecho regula la convivencia humana, desconoce los problemas estructurales de la vida cotidiana. Es necesario discutir el rol del derecho desde la conflictividad de nuestra historia. A esto se ha llamado el constitucionalismo emancipatorio.

Si el derecho ha sido usado para someter, se puede construir un nuevo derecho para emancipar. Se necesita de una mutua fecundación entre los sujetos generadores de derecho, recuperar todas las formas de conocimiento, cambiar el sistema de valores cotidiano. La emergencia de lo que ha venido a llamarse el constitucionalismo boliviano, como un movimiento, nos permite repensarnos a nosotros mismos como sujetos generadores de un nuevo derecho. Descolonizar el derecho es entonces es la construcción de la pluralidad, de la diversidad del Estado. Descolonizar el derecho es nacionalizar la justicia. Descolonización es una praxis creativa, un proyecto de transformación que supere la negación del derecho de los colonizados y el reconocimiento de la JIOC en igualdad jerárquica. En palabras de Esther Sánchez Botero, es necesaria la reformulación de los institutos jurídicos liberales para darle contenido transformador emancipatorio, hace falta un constitucionalismo de esperanza para enfrentar la realidad desde el derecho propio de las NyPIOC.

Esto supone entender que ya no solo es el individuo el centro en los derechos humanos. Hay otras concepciones de la dignidad humana desde el derecho colectivo de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. La Constitución parte de un concepto distinto de igualdad real y no solo formal de esta pluralidad. Estas naciones y pueblos son portadores de esta distintividad. Tanto el convenio 169 de la OIT como la misma Constitución, avanzan en este reconocimiento de la diversidad como elemento reorganizador del Estado.

CUÁL ES LA JUSTEZA DE LA CAUSA: EL VIVIR BIEN

La emergencia de este nuevo constitucionalismo, basado en la cosmovisión de estas naciones y pueblos, hace referencia a la concepción del “retorno” que no significa regreso a la antigüedad. El retorno debe entenderse como el retorno al equilibrio, a la vida, a la comunidad, a la complementariedad. Este sentido de complementariedad dentro de la organización territorial del Estado está relacionada al principio de igualdad de oportunidades, de equilibrio y armonía.

Para superar nuestras actuales condiciones de desigualdad social, económica presentes aun en nuestro país, el desarrollo competencial debe estar orientado a la lucha contra la pobreza, debe promocionar el empleo digno, la conformación de complejos productivos locales, acceso a mercados, la promoción de compras estatales, la promoción de la asociatividad productiva, promoción de financiamiento para la industrialización local y comercio justo. Es decir un desarrollo productivo local con protección del medio ambiente. El desarrollo competencial que debe ejercer un municipio debe ser producto de la articulación entre las necesidades locales, su competencia exclusiva y capacidad institucional que existe para ejercerla.

Este ejercicio competencial, antes que luchar por el control del poder, debe conducir a una acción de lucha contra la pobreza. Es decir, debe desarrollarse una concepción del manejo integral de la gestión pública permite ver orientar el ejercicio de estas materias competenciales a favor de la lucha contra la pobreza a través de la promoción del empleo, convenios y financiamiento pueden promocionar el desarrollo económico local, las inversiones productivas, la infraestructura productiva local, el fomento de la vocación productiva, la apertura de espacios de comercio local y nacional y la prestación de servicios básicos (agua, alumbrado, alcantarillado, etc.).

¡El camino de la emancipación no es fácil! El actual proceso de cambio que hoy vive Bolivia es eso, un proceso todavía en construcción. El mandato constitucional de construir una sociedad justa cimentada en la descolonización solo podrá ser posible cuando entendamos que aun vivimos en un mundo de desigualdad real existentes, producto de esas relaciones de colonialidad que han sumido al indígena, originario o campesino por debajo de *patronaje*, a la mujer por debajo del hombre, a los niños, niñas y adolescentes por debajo de adulto, a ancianos y discapacitados por debajo de la sociedad misma. Es decir, la armonía social solo será posible cuando desterremos el colonialismo interno, el patriarcalismo, el *adultocentrismo* y toda forma de discriminación que tenga como resultado menoscabar la dignidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

Albó Xavier y Carlos romero.

2009. Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz.

Bonfil Batalla, Guillermo.

1972. El concepto de indio en américa. En: Seminario Pueblos originarios y Estados-Nación.

López Bárcenas Francisco.

s/f Las autonomías indígenas en América Latina. s/f. (Soporte magnético www.cebem.org/cmsfiles/archivos/autonomias-indigenas).

Organización de las Naciones Unidas.

s/f Declaración universal de los derechos de los pueblos. Argel, 4 de julio de 1976. Soporte magnético: www.filosofia.org/cod/c1976pue.htm. Consultado en 11/06/15.

Reynaga, Fausto.

1978. El pensamiento amautilico. Imprentas Unidas. La Paz.

Reynaga, Fausto.

1978. Sócrates y yo. Imprentas Unidas.

Tribunal Constitucional Plurinacional (ed.)

2010. Constitución Política del Estado. TCP.

Tribunal Constitucional Plurinacional

2013. DCP 0006/2012 de 05 de junio.

EL DERECHO AL AGUA COMO BASE FÍSICA, CULTURAL Y ESPIRITUAL DE LA EXISTENCIA DE LOS PUEBLOS

Por. German Jhonny Suarez Callao¹⁴⁷

INTRODUCCIÓN

El agua como elemento vital es muy importante para la existencia humana; en el caso de los pueblos indígenas, su importancia es mayor ya que, no sólo es un componente básico de subsistencia sino, está ligada a una concepción cultural propia que se basa en una cosmovisión que considera a este líquido elemento, como la sabia de la madre tierra que permite la subsistencia de sus hijos. Consecuentemente, el derecho al consumo del agua abarca sólo una dimensión pequeña de esta relación, a saber, el acceso a agua potable para el uso personal y doméstico.

Varios foros internacionales han discutido sobre la crisis del agua. Se da cuenta que el 71% del planeta tierra está cubierto por agua, parece paradójico hablar de escasez. Sin embargo, se sabe que solo un 2.5% es agua dulce, lo demás es agua salada.

En el presente trabajo sobre “El agua, como base física, cultural y espiritual de la existencia de los Pueblos Indígenas” pretendemos analizar y discutir sobre los factores que configuran los sistemas de cultura y cosmovisión en torno al agua, así también la normativa internacional de los derechos al acceso y manejo de agua en los pueblos indígenas; y por último, el contenido de la Constitución Política del Estado nos da referencias normativas del aprovechamiento de este recurso.

EL AGUA, BASE FÍSICA DE LA EXISTENCIA DE LOS PIOC

El agua, es un elemento vital que da vida a la gran diversidad de seres que habitan el planeta en el espacio y el tiempo; sin duda, el agua es un elemento esencial para los seres vivos, encontrándose en la naturaleza en distintas formas: ríos, lagos, mares, aguas subterráneas y nevadas, listas para el sustento de los seres vivos.

El agua, acumulada en grandes o pequeñas masas, da origen a ecosistemas únicos con multitud de organismos que viven en ella, sea en el mar o en tierra firme. El agua no es sólo un motor clave para muchos ecosistemas, sino la sustancia que sostiene la vida misma (Pratts, 2008).

Los pueblos indígenas y comunidades campesinas consideran el agua como parte de la vida, es el elemento que hace nacer las plantas, o son aprovechadas en los sembradíos y da de beber a sus animales y rebaños como nos ilustra María Eugenia Choque¹⁴⁸.

147 Es antropólogo de la Unidad de Descolonización de la Secretaría Técnica y Descolonización – TCP.

148 Miembro de la Red internacional de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad desde el año 2000. Licenciada en Trabajo Social 1987, Maestría Internacional en Historia Andina 1993

Para los pueblos indígenas es un elemento vital, "es la vida misma"... "Este elemento es fundamental para la producción, para los animales, para la alimentación; es el marco integral y el balance de la vida de los pueblos... (Citado en UICN Agua para la vida. 2008:11).

EL AGUA, BASE CULTURAL DE LA EXISTENCIA DE LOS PIOC

A lo largo de milenios, por ejemplo, el pueblo Uru, situado en el departamento de Oruro, ha desarrollado lo que se conoce como 'cultura del agua', dominan la pesca y caza de aves acuáticas, y el uso de la Totorá que crece en ríos y lagos. A lo largo de la historia, el pueblo Uru se despliega por todo el eje acuático altiplánico. Desde el río Azángaro, actualmente en Perú, pasando por el lago Titicaca, el río Desaguadero, el lago Poopó. Aunque los Urus del territorio boliviano y los Chipaya como un pueblo Uru, habitan regiones secas y desérticas, viven cerca del agua y definen sus contenidos simbólicos culturales como gente del agua.

Así como para los Urus este elemento - qhasi en uru, uma en aymara, yaku en quechua y agua en castellano- es el elemento que recrea la vida y la cultura misma. La sabiduría ancestral se basa en el comportamiento de la naturaleza y la organización espacio temporal en los pueblos indígenas andinos como nos manifiesta María Eugenia Choque.

A través del agua ocurre la lectura del comportamiento de la naturaleza ya que su color, sabor, densidad y otros parámetros son señales que indican cuándo producir, cuándo recoger la cosecha, predecir la época y zona de pesca, etc..." "Casi todas las poblaciones andinas se organizan en función del agua ya que además brinda la estructura social fundamental para la ritualidad (Citado en UICN agua para la vida 2008:11).

La distribución temporal en las comunidades andinas se basa al agua, es así que, para las comunidades andinas, anualmente hay dos tiempos que en aymara se dice jallu pacha y awti pacha, tiempo de lluvia y tiempo seco, respectivamente. Esta organización se recrea en todas las actividades agrícolas, culturales, rituales, festividades y música; por ejemplo, hay instrumentos musicales que se interpretan en jallu pacha (tiempo de lluvia) y otros instrumentos musicales que se interpretan en awti pacha (tiempo seco).

Los siku, italaque y qhantus, son instrumentos aerófonos que se interpretan en la época seca o awti pacha, en los meses de marzo, una vez pasado el carnaval, hasta octubre; en cambio los pinquillos y las tarqas son instrumentos que se interpretan en época de lluvia o jallu pacha, que comprende los meses de noviembre a febrero o hasta la fiesta del carnaval.

En los andes, las limitaciones geográficas y medioambientales fueron convertidas en grandes oportunidades, que incidieron en la domesticación de los animales, de las plantas, de la tierra y el agua.

La tecnología andina permitió manejar el agua y crear tierras de cultivo, entre otras los sistemas hidráulicos, los "waru waru", "camellones" o "suk'a qullus" para las planicies inundables

del entorno del lago Titicaca; las “quchas” o “wijiñas” para capturar las aguas de las lluvias; y las terrazas o “andenes” que sirven para evitar la erosión de la tierra y aprovechar el cultivo en las empinadas laderas andinas.

Las sociedades indígenas no dan al agua una valoración económica o mercantil, más al contrario, le dan un valor vital espiritual y cultural, a diferencia de los que ven en el agua un elemento que se aplica con fines lucrativos.

El agua en la cosmovisión andina

De manera general, podemos decir que la cosmovisión es la “manera de ver e interpretar el mundo” desde un grupo humano, comunidad o pueblo. En otro sentido, se puede decir que la cosmovisión es la manera de cómo una persona se ubica en el mundo que lo rodea, qué tipo de relaciones establece con los elementos de ese mundo: el cosmos, la naturaleza, la sociedad. Por consiguiente, la cosmovisión, contiene una visión filosófica porque ubica al ser humano y los elementos de la naturaleza en el devenir del tiempo y el espacio. La cosmovisión se expresa en una serie de mitos y ritos que se actualizan entre las generaciones. En las cosmovisiones indígenas, es la unión indisoluble de su ambiente; cada cultura es el espejo del mundo natural; la diversidad cultural es el reflejo de la diversidad natural en el que la coexistencia de todos los seres están basadas en un equilibrio armónico, donde el ser humano es apenas una parte, y no el amo de la naturaleza.

En la cosmovisión andina, el agua está asociada a la *pacha mama* “madre tierra”, y se la considera un ser vivo, omnipotente, creador y transformador. Se constituye en la base de la reciprocidad y la complementariedad; es así que para los pueblos andinos, el agua, es mucho más que un recurso hídrico, como nos menciona Fernando Huanacuni¹⁴⁹.

El agua como ser vivo:

El agua es un ser vivo, proveedor de vida y de animación del universo. Con el agua se dialoga, se le trata con cariño, se le cría. Esta visión ha sido factor fundamental para la adecuada cosecha, conservación y reproducción de los recursos hídricos. El agua o yaku es parte constitutiva de la pachamama o madre tierra. También se desarrolló el concepto de yakumama (madre agua) de especial significancia par pueblos que asentados en áreas amazónicas.

El agua como ser sagrado:

El agua proviene de Wiraqucha, dios creador del universo, que fecunda la Pachamama (madre tierra) y permite la reproducción de la vida. Es, por tanto, una divinidad que está presente en los lagos, las lagunas, el mar, los ríos y todas las fuentes de agua. De sus espumas en el lago Titicaca surgieron los fundadores del imperio de los incas: Manco Cápac y Mama Ocllo. Los

149 Fernando Huanacuni Mamani ex Director de ceremonial del Estado Plurinacional, del Ministerio de Relaciones Exteriores autor del texto El Vivir Bien 2010

manantiales o poqjios están protegidos por una serie de mitos y ritos que tamizan la vida cotidiana de comunero andino.

El agua como base de la reciprocidad y complementariedad:

El agua permite la integración de los seres vivos, la articulación de la naturaleza y de la sociedad humana. Es la sangre de la tierra y del universo andino. Permite practicar la reciprocidad en la familia, los grupos de familias y comunidades andinas. Ordena la vida de los individuos, presenta la diferencia no como oposición sino como complementariedad, y facilita la solución de los conflictos sobre la base de acuerdos comunitarios.

El agua como derecho universal y comunitario:

El agua "es de todos y es de nadie". Pertenece a la tierra y a los seres vivos, incluyendo al ser humano. Se distribuye equitativamente de acuerdo a necesidades, costumbres y normas comunitarias, y según su disponibilidad cíclica. José María Arguedas en su novela corta "Agua" muestra la ruptura del equilibrio y armonía en una comunidad andina por la limitación del acceso al agua para sus cultivos, de cómo la institución comunal tradicional del "reparto de aguas" a cargo del varayok y el kamayok es subordinado al poder terrateniente (gamonal) que hace de la usurpación del agua y la tierra el mecanismo principal de su enriquecimiento ilícito y empobrecimiento de los comuneros quechuas¹⁵⁰.

El agua como expresión de flexibilidad y adaptabilidad:

El agua se comporta de acuerdo a los ecosistemas, circunstancias y coyunturas, sin seguir normas rígidas. Depende del tiempo, clima, y topografía. La sociedad andina, como el agua, está en continua apertura frente a todo lo que enfrenta, incorporando selectivamente elementos de otras culturas y grupos humanos complementarios a su cultura.

El agua como ser creador y transformador:

El agua sigue leyes naturales, de acuerdo a los ciclos estacionales y a las condiciones del territorio. Su uso sustentable implica la generación y aplicación de conocimientos y habilidades obtenidos durante siglos, así como la construcción de una infraestructura hidráulica que permita cosechar y distribuir el agua, sobre la base de una gestión mancomunada y eficiente.

El agua como recreación social:

El agua es la recreación de la diversidad en el espacio y el tiempo, en las organizaciones comunitarias, en la participación de la población, permitiendo la autodeterminación de las comunidades, en discusión y dialogo permanente con la naturaleza" (Huanacuni Mamani, Fernando 2010).

150 José María Arguedas. Agua, en Breve antología didáctica. Lima: Editorial Horizonte, 1993. Pág. 7 - 30

Actualmente, la preservación de los recursos hídricos es de mucha importancia para los pueblos y naciones indígenas originarios campesinos de la zona andina, ante la amenaza constante de la contaminación y su repercusión negativa en sus territorios, ocasionados generalmente por empresas mineras y petroleras, como la contaminación por derrame de petróleo del río Desaguadero y el lago Poopó¹⁵¹.

El agua en la Declaración de la ONU

Los primeros esfuerzos por avanzar hacia la formulación del derecho al agua, fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada en diciembre de 1948, en el cual se enunciaba que *“Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda...”*¹⁵² lo cual se interpretó en el sentido de que el agua potable salubre es un derecho a un nivel de vida adecuado.

La discusión con referencia al derecho al agua en el seno de la comunidad internacional se inició en 1972, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, que se desarrolló en Estocolmo Suecia, identificando al agua como uno de los recursos naturales que debía ser objeto de una protección especial por el ordenamiento jurídico a fin de garantizar su uso sustentable por las generaciones actuales y futuras.

La primera conferencia del agua realizada el año 1977 en Mar del Plata, Argentina, establece que *“toda persona tiene el mismo derecho al agua potable suficiente en cantidad y calidad para satisfacer sus necesidades”*. Posteriormente, en 1992, la Conferencia Internacional sobre el Agua y el Medio Ambiente (CIAMA) (Dublín, Irlanda) se constató que la escasez y el uso irracional del agua dulce plantea una creciente y seria amenaza para el desarrollo sostenible y la protección del medio ambiente; más adelante, en la Cumbre de Río de 1992, se identificaron 5 problemas globales a largo plazo: 1) El cambio de clima; 2) La disminución de la biodiversidad; 3) La pérdida de la tierra fértil; 4) La contaminación y la disminución de las reservas del agua dulce; 5) La deforestación; en esta misma cumbre, se aprobó la Agenda 21, un programa de acción para el desarrollo sustentable; se estableció un derecho preferente para el aprovechamiento y el uso de los recursos hídricos con vistas a satisfacer las necesidades básicas y a otorgar protección a los ecosistemas. Las demás cumbres tendieron a reafirmar esta visión (El Cairo, Copenhague, Beijing, Roma) se le atribuye al agua el papel de ser un recurso fundamental para la superación del hambre y de la pobreza. Los planteamientos aprobados en ambas Conferencias –Dublín y Río de Janeiro han sido objeto de duras críticas, por cuanto incorporan un criterio meramente económico para la reasignación del recurso agua, expresado en el pago

151 El 30 de enero del año 2000, la empresa transportadora de Hidrocarburos TRANSREDES causó uno de los sucesos más nefastos para el medio ambiente en Bolivia. En el sector de Sica Sica, se produjo la ruptura del ducto que transportaba petróleo de Bolivia a Chile y se derramaron aproximadamente 29.000 barriles de petróleo reconstituido sobre el río Desaguadero, afectando la flora, fauna, suelos y agua de más de un millón de hectáreas y a la capacidad productiva de 127 comunidades de los departamentos de Oruro y La Paz

152 Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobado por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948; Artículo 25, párrafo 1

de tarifas, que a la postre, discrimina en contra de grupos económicamente vulnerables y no resguarda las condiciones de equidad en el uso de este líquido básico.

La UNESCO en 2003, coordinó la elaboración del 1er. Informe del desarrollo del agua del mundo, "Agua para la gente, agua para la vida" en colaboración de todas las agencias de la ONU y en el año 2006, se publica el Segundo Informe Mundial de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los Recursos Hídricos en el Mundo, en ella se establece que:

la crisis mundial de los recursos hídricos es en gran medida una crisis de los sistemas de administración y gobierno, que son los que determinan quién, cuándo y de qué manera obtiene qué agua, y deciden quién tiene derecho al acceso al agua y a los servicios conexos¹⁵³.

Estos informes tratan de establecer un sistema de monitoreo mundial del agua.

La sociedad civil en diversos espacios, especialmente las reuniones regionales y globales del Foro Social Mundial, se ha pronunciado claramente y reiteradamente por el reconocimiento del Agua como un Derecho Humano Universal.

Por otra parte, los cuatro Foros Mundiales del Agua (Marrakech, 1997; La Haya, 2000; Tokio, 2003 y México, 2006) convocados por el Consejo Mundial del Agua – con predominio de las empresas transnacionales y organismos financieros internacionales - se convirtieron en los principales espacios de dilucidación y definición sobre el tema del agua. En estos se han negado a reconocer el derecho humano al agua en los documentos de declaraciones finales. El derecho al agua, aceptada por la Comunidad de las Naciones en las declaraciones de la ONU, fue degradada en estos cuatro foros a una "necesidad de agua"; "el bien público" se transformó en "bien económico", y cuyo suministro, más vale dejar en manos de inversionistas privados.

DECLARACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS SOBRE EL AGUA EN KIOTO

En marzo de 2003, los pueblos indígenas pronunciaron su declaración con referencia al tercer foro mundial del agua, donde en la primera parte refieren su relación con el agua:

1. Nosotros, los Pueblos Indígenas de todas las partes del mundo, reunidos aquí, reafirmamos nuestra relación con la Madre Tierra y nuestra responsabilidad, ante las generaciones futuras, de levantar nuestras voces en solidaridad y proclamar la necesidad de proteger el agua. Nos han puesto en este mundo, a cada uno en su propia tierra y territorio tradicional sagrado, para cuidar toda la creación y el agua.¹⁵⁴

153 Citado por Luis Tuninetti en "El futuro del agua depende de todos". Eco Portal.net, 26 de abril 2006. <http://www.ecoport.net/content/view/full/58468>

154 Cuando utilicemos los términos "territorio", "tierra" y "agua", incluimos toda la vida, como los bosques, praderas, la vida marina, el hábitat, los peces y otra biodiversidad.(Declaración de Kioto)

2. Reconocemos, honramos y respetamos el agua como un elemento sagrado que sostiene toda la vida. Nuestros conocimientos, leyes y formas de vida tradicionales nos enseñan a ser responsables, cuidando este obsequio sagrado que conecta toda la vida.
3. La relación que tenemos con nuestras tierras, territorios y el agua constituye la base física, cultural y espiritual de nuestra existencia¹⁵⁵. Esta relación con nuestra Madre Tierra nos obliga a conservar nuestra agua dulce y mares para la supervivencia de las generaciones del presente y del futuro. Asumimos nuestro rol como guardianes, con derechos y responsabilidades, que defienden y garantizan la protección, disponibilidad y pureza del agua. Nos unimos para respetar e implementar nuestros conocimientos y leyes tradicionales; y ejercer nuestro derecho a la libre determinación para preservar el agua y la vida¹⁵⁶.

DECLARACIÓN DE TLATOKAN ATLAHUAC

En marzo de 2006, en México¹⁵⁷, los pueblos indígenas pronunciaron su declaración con referencia al 4º foro mundial sobre el agua, en la que reafirman las declaraciones de Kioto, el tenor de dicha declaración es como sigue:

Reafirmamos la declaración de los Pueblos Indígenas del 3er Foro Mundial Sobre el Agua de Kyoto, Japón, de marzo 2003, que reconoce nuestra relación con la Madre Tierra y nuestra responsabilidad, ante las generaciones futuras, de levantar nuestras voces en solidaridad y proclamar la responsabilidad de proteger y defender el agua. Nos han puesto en este mundo, a cada uno en nuestra propia tierra y territorio tradicional sagrado, para cuidar toda la creación y el agua.

Estas declaraciones, paralelas a las resoluciones de los foros, fueron pronunciados por los representantes de los pueblos indígenas del mundo. El IV Foro Mundial del Agua finalizó sin avances y con una compartida sensación de fracaso al no haberse aprobado iniciativas que resuelven las carencias de más de mil millones de personas. El acceso universal al agua y la cobertura a los pobres fueron excluidos de la declaración final. Las declaraciones paralelas que fueron incluidas como anexos permitieron a todos “salvar la cara”.

El derecho humano de acceso al agua, en los instrumentos internacionales, sólo se menciona en la convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación de la mujer - CEDAW¹⁵⁸, como el derecho al abastecimiento de agua sin discriminación.

155 El subrayado es nuestro

156 Declaración de Kioto de los Pueblos Indígenas sobre el agua, tercer foro mundial del agua, marzo 2003

157 Declaración de los pueblos Indígenas sobre el agua, en Tlatokan Atlahuac, México 17 de marzo de 2006

158 Artículo 14, párrafo 2, literal h., adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas de 18 de diciembre de 1979 y entró en vigor el 3 de septiembre de 1981. http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/e1cedaw_sp.htm

La formulación más avanzada de un derecho al agua se deriva sobre todo de las normas obligatorias del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales¹⁵⁹ como condición para la realización del derecho a la vida, el derecho a la alimentación, el derecho a la salud y el derecho a la vivienda. Por su importancia, los artículos 11 y 12 establecen lo siguiente:

Artículo 11: 1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluso alimentación, vestido y vivienda adecuados, y a una mejora continua de las condiciones de existencia. Los Estados Partes tomarán medidas apropiadas para asegurar la efectividad de este derecho, reconociendo a este efecto la importancia esencial de la cooperación internacional fundada en el libre consentimiento.

Artículo 12: 1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental.

La Observación General N°15

El derecho indígena al agua fue expresamente reconocida por las Naciones Unidas a través de la Observación General N° 15 (2002), en la cual se establece, en términos generales, que el derecho al agua es un derecho económico, social y cultural que debe ser garantizado al amparo del Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (PDESC) de 1966, sustentado en lo dispuesto en los artículos 11 y 12.

Dicha Observación, es una interpretación jurídica oficial presentada por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas en el año 2002. La Observación General sobre el derecho al agua es una interpretación y no un pacto, por lo que no es de naturaleza vinculante. Sin embargo, se basa en lo establecido por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales como refleja la introducción de dicho documento:

1. El agua es un recurso natural limitado y un bien público fundamental para la vida y la salud. El derecho humano al agua es indispensable para vivir dignamente y es condición previa para la realización de otros derechos humanos. El Comité ha constatado constantemente una denegación muy generalizada del derecho al agua, tanto en los países en desarrollo como en los países desarrollados. Más de 1.000 millones de personas carecen de un suministro suficiente de agua y varios miles de millones no tienen acceso a servicios adecuados de saneamiento, lo cual constituye la principal causa de contaminación del agua y de las enfermedades relacionadas con el agua. La polución incesante, el continuo deterioro de los recursos hídricos y su distribución desigual están agravando la pobreza ya existente. Los Estados Partes deben adoptar medidas eficaces

159 El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales fue aprobado por la Asamblea General de la ONU, el 16 de diciembre de 1966, entrando en vigor el 3 de enero de 1976

para hacer efectivo el derecho al agua sin discriminación alguna, como se establece en la presente observación general.

Este documento, que contiene 60 numerales, otorga especial protección a las personas y grupos más vulnerable, en particular a las mujeres, los niños, los grupos minoritarios, los pueblos indígenas, los refugiados, los solicitantes de asilo, los desplazados internos, los trabajadores migrantes, los presos y los detenidos, a todos los cuales se les reconoce el derecho básico al agua potable.

La Observación General Nº 15 se inicia con la constatación de la denegación generalizada del derecho al agua. El avance cualitativo se da por la enunciación del derecho al agua como un derecho autónomo como se refleja en el numeral 2 y 12 de dicho documento:

2. El derecho humano al agua es el derecho de todos a disponer de agua suficiente, salubre, aceptable, accesible y asequible para el uso personal y doméstico. Un abastecimiento adecuado de agua salubre es necesario para evitar la muerte por deshidratación, para reducir el riesgo de las enfermedades relacionadas con el agua y para satisfacer las necesidades de consumo y cocina y las necesidades de higiene personal y doméstica.

12. a) La disponibilidad. El abastecimiento de agua de cada persona debe ser continuo y suficiente para los usos personales y domésticos. Esos usos comprenden normalmente el consumo, el saneamiento, la colada, la preparación de alimentos y la higiene personal y doméstica. La cantidad de agua disponible para cada persona debería corresponder a las directrices de la Organización Mundial de la Salud (OMS). También es posible que algunos individuos y grupos necesiten recursos de agua adicionales en razón de la salud, el clima y las condiciones de trabajo.

b) La calidad. El agua necesaria para cada uso personal o doméstico debe ser salubre, y por lo tanto, no ha de contener microorganismos o sustancias químicas o radiactivas que puedan constituir una amenaza para la salud de las personas. Además, el agua debería tener un color, un olor y un sabor aceptables para cada uso personal o doméstico.

c) La accesibilidad. El agua y las instalaciones y servicios de agua deben ser accesibles para todos, sin discriminación alguna, dentro de la jurisdicción del Estado Parte. La accesibilidad presenta cuatro dimensiones superpuestas:

Accesibilidad física. El agua y las instalaciones y servicios de agua deben estar al alcance físico de todos los sectores de la población. Debe poderse acceder a un suministro de agua suficiente, salubre y aceptable en cada hogar, institución educativa o lugar de trabajo o en sus cercanías inmediatas. Todos los servicios e instalaciones de agua deben ser de calidad suficiente y culturalmente adecuados, y deben tener en cuenta las necesidades relativas al género, el ciclo vital y la intimidad. La seguridad física no debe verse amenazada durante el acceso a los servicios e instalaciones de agua.

Accesibilidad económica. El agua y los servicios e instalaciones de agua deben estar al alcance de todos. Los costos y cargos directos e indirectos asociados con el abastecimiento de agua deben ser asequibles y no deben comprometer ni poner en peligro el ejercicio de otros derechos reconocidos en el Pacto.

No discriminación. El agua y los servicios e instalaciones de agua deben ser accesibles a todos de hecho y de derecho, incluso a los sectores más vulnerables y marginados de la población, sin discriminación alguna por cualquiera de los motivos prohibidos.

Acceso a la información. La accesibilidad comprende el derecho de solicitar, recibir y difundir información sobre las cuestiones del agua.

La observación general, hace notar que, el derecho al agua corresponde tanto a la generación actual como a las generaciones futuras; estipula que hay que considerar el agua como un bien social y cultural.

LA OBSERVACIÓN GENERAL N°15 Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El Comité, también incluye a los pueblos indígenas en tanto personas, seres humanos. No obstante, el Comité hizo algunas anotaciones específicas sobre el derecho al agua que les asiste a los pueblos indígenas: Los derechos locales y tradicionales al agua y a la cultura de las personas, la gran importancia de la cultura del agua en los pueblos indígenas, tanto como los derechos de acudir a las fuentes acuíferas tradicionales de los nómadas. Los numerales siguientes hacen referencia al derecho al agua de los pueblos indígenas:

7. No podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia, los Estados Partes deberían garantizar un acceso suficiente al agua para la agricultura de subsistencia y para asegurar la de subsistencia de los pueblos indígenas.

16. Aunque el derecho al agua potable es aplicable a todos, los Estados Partes deben prestar especial atención a las personas y grupos de personas que tradicionalmente han tenido dificultades para ejercer este derecho, en particular las mujeres, los niños, los grupos minoritarios, los pueblos indígenas, los refugiados, los solicitantes de asilo, los desplazados internos, los trabajadores migrantes, los presos y los detenidos. En particular, los Estados partes deben adoptar medidas para velar por que:

d) El acceso de los pueblos indígenas a los recursos de agua en sus tierras ancestrales sea protegido de toda transgresión y contaminación ilícitas. Los Estados deben facilitar recursos para que los pueblos indígenas planifiquen, ejerzan y controlen su acceso al agua.

e) Las comunidades nómadas y errantes tengan acceso al agua potable en sus lugares de acampada tradicionales y designados.

El agua en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

El derecho al agua está reconocido implícitamente en el Protocolo de San Salvador, adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969. El Protocolo reconoce el derecho a la salud, medio ambiente sano, alimentación y acceso a los servicios públicos básicos.¹⁶⁰ Aunque no existe un documento equivalente a la Observación General Nº15, éste ha sido referido en varios documentos oficiales¹⁶¹.

Es importante destacar que tanto la Comisión Interamericana como la Corte Interamericana de Derechos Humanos han logrado defender a grupos afectados por la degradación ambiental y además proteger el medio que rodea a estas comunidades. Si bien no hay un caso explícitamente sobre el derecho al agua, los casos sobre violación de los derechos de propiedad de tierras indígenas y el disfrute de los recursos naturales contienen el agua (Comunidad de Awas Tigni versus Nicaragua).

En el año 2001, la Corte Interamericana acogió una reclamación interpuesta por la comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni en contra del Estado de Nicaragua. El caso se originó en una petición presentada a la Comisión en 1995, en la cual se alegaba que el Estado de Nicaragua no había adoptado las medidas necesarias para asegurar el derecho a la tierra de las comunidades indígenas reclamantes, sino que, por el contrario, había comprometido ese derecho al otorgar una concesión forestal para explotación maderera en sus territorios ancestrales. La Corte Interamericana dejó establecido en los considerandos de su fallo el valor de la propiedad comunal de los pueblos indígenas a la luz del artículo 21 de la Convención Interamericana, la validez de la posesión de la tierra basada en la costumbre indígena, incluso en ausencia de título, para que se les reconozca la propiedad de ella, y la necesidad de que la estrecha relación que tienen los indígenas con sus tierras sea reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. La jurisprudencia en el caso analizado ha reconocido el derecho de propiedad ancestral indígena y le ha otorgado preeminencia, incluso con respecto al derecho positivo, para resguardar los intereses indígenas sobre sus tierras y recursos naturales en los territorios de origen¹⁶².

En este contexto, la Comisión, al admitir el caso, subraya que el control de la tierra se relaciona tanto con su capacidad para obtener los recursos que sustentan la vida, como para el espacio geográfico necesario para la reproducción cultural y social del grupo. La sentencia fue dictada por la Corte en agosto de 2001 y ordenó al Estado delimitar las tierras de Awas Tingni y a reconocer el derecho de la comunidad al uso y goce de sus tierras y recursos.

160 Art. 10, 11 y 12 del Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos "Protocolo de San Salvador". Suscrito por la Asamblea General de la OEA, San Salvador 17 de noviembre de 1988

161 Informe del secretario general de la OEA en cumplimiento de la resolución AG/RES. 1896 (XXXII/02) "Derechos humanos y medio ambiente". OEA/Ser.G CP/CAJP-2042/03.

162 fallo Corte Interamericana, Awas Tingni vs, Nicaragua. Párrafo 149

En octubre de 2002, la Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos del Consejo Permanente de la OEA llamó la atención sobre la alteración del medio ambiente y su consecuencia sobre la calidad del agua: *“en la historia de la humanidad no hay precedentes de la celeridad con que se está alterando el medio ambiente, del alcance de esa alteración y de las consecuencias de esos cambios para la diversidad biológica, la calidad del agua y de otros recursos”*¹⁶³

EL DERECHO AL AGUA EN LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO PLURINACIONAL

El mismo preámbulo de la Constitución Política del Estado ya establece el vivir bien con acceso al agua:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos (Constitución Política del Estado plurinacional de Bolivia).

De la misma manera el texto constitucional, en sus art. 16 y 20, establece que, toda persona tiene derecho al agua y a la alimentación; establece el acceso universal y equitativo al agua; asimismo, la Constitución señala que el agua constituye un derecho fundamentalísimo para la vida, en el marco de la soberanía del pueblo.

La cuarta parte título II capítulo quinto, establece con claridad en su art. 373 *“el agua constituye un derecho fundamentalísimo que debe ser protegido y garantizado por el estado como recurso prioritario para la vida”*; señala que *“los recursos hídricos en todos sus estados, superficiales y subterráneos, constituyen recursos finitos, vulnerables, estratégicos y cumplen una función social, cultural y ambiental”*. Así también como se evidencia en los art. 374 y 375 de este capítulo, con referencia a los Pueblos Indígena Originario campesinos, establece disposiciones específicas en relación a los usos del agua; entre las cuales se encuentra el deber del Estado de reconocer, respetar y proteger los usos y costumbres de las comunidades, de sus autoridades locales y de las organizaciones indígena originaria campesinas sobre el derecho, el manejo y la gestión sustentable del agua y la obligación del Estado de regular el manejo y gestión sustentable de los recursos hídricos y de las cuencas para riego y otros, respetando los usos y costumbres de las comunidades.

Sobre el derecho al agua establecido en la Constitución Política del Estado, existen valoraciones como la del Defensor del Pueblo:

Bolivia ha reconocido que el agua no es tan sólo un servicio o un bien de dominio público; sino que constituye un Derecho Humano. De esta manera se lo incorpora en su Constitución Política, como parte de los derechos fundamentales, dejando que el marco

normativo legal se desarrolle dicho precepto bajo el principio que “este derecho está reconocido y garantizado por el Estado y en la medida en que es un elemento básico para ejercer el derecho a la salud y para proporcionar un nivel adecuado de vida para todos los individuos de un Estado Social y Democrático de Derecho, garantizando así su subsistencia en condiciones dignas, exige de una protección inmediata de parte de los gobiernos y de los particulares, quienes deben organizar esfuerzos que confluyan en la satisfacción de esta necesidad básica para todos y cada uno de los habitantes de nuestro país” (Rolando Villena, Defensor del Pueblo, Ponencia Los derechos humanos en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, Quito, 26 de Junio de 2013).

Consecuentemente, podemos manifiesta que la Constitución Política del Estado, reconoce que el agua no sólo es un servicio o un bien de dominio público; sino que constituye un derecho humano fundamental para la existencia de los pueblos.

EL DERECHO AL AGUA EN LA JURISPRUDENCIA CONSTITUCIONAL

La jurisprudencia generada por el Tribunal Constitucional Plurinacional es elocuente, muestra de esto se puede apreciar en la Sentencia 2028/2013 de 13 de noviembre, de acción popular, que resume el razonamiento, bajo el nuevo horizonte de la CPE y las normas internacionales, sobre el agua como derecho fundamental del cual dependen otros derechos fundamentales como es la vida y la salud:

Respecto al derecho fundamental al agua, la SCP 0084/2012 de 16 de abril, ha previsto lo siguiente: “Con relación al derecho al agua, instituido por el art. 16.I de la CPE y reconocido como un derecho fundamentalísimo para la vida por el art. 373. I de la Norma Fundamental y el rol que corresponde al Estado en su protección y promoción prioritaria, la jurisprudencia constitucional a través de la SC 0559/2010- R de 12 de julio, ha establecido que: ‘De los preceptos constitucionales transcritos líneas supra , se puede concluir que no sólo se instituyó el derecho al agua en la Constitución vigente , sino que la voluntad del constituyente fue más allá del simple reconocimiento , pues se instituyó acciones positivas a cumplir por parte del Estado a los fines de garantizar el acceso universal y equitativo a los servicios básicos de agua potable por constituirse el derecho al acceso al agua como un derecho humano . No es menos cierto además, que la Constitución vigente, considera al derecho al agua como un derecho fundamentalísimo para la vida en el marco de la soberanía del pueblo; de ello se puede deducir que la propia Ley Fundamental vincula al derecho al agua con el derecho a la vida, instituyendo por lo tanto una estricta conexitud entre el líquido elemento y la vida misma puesto que por disposición del ya citado art. 374. I de la CPE, el Estado debe ineludiblemente proteger y garantizar el uso prioritario del agua para la vida.

Por su parte, la jurisprudencia prevista en la SC 0156/2010-R de 17 de mayo, expresó que: “El agua es un recurso vital, del cual depende el ejercicio de otros derechos fundamentales, como son la vida y la salud , forma parte integrante de los derechos humanos oficialmente

reconocidos en los instrumentos internacionales, es un bien común universal, patrimonio vital, derecho básico, individual, indivisible, imprescriptible y colectivamente inalienable, que cada persona requiere para su uso personal y doméstico y al que pueda acceder por un precio adecuado y razonable. Cada persona tiene el derecho a un sistema de agua que funcione, los sistemas de agua se deben organizar y manejar para garantizar su acceso continuo (...).

Al igual que todos los derechos humanos, el derecho al agua impone tres tipos de obligaciones a los Estados, a saber: las obligaciones de respetar, proteger y realizar.

a) De respetar, absteniéndose de asumir cualquier medida que impida a la población satisfacer este derecho, ya sea interrumpiendo su conexión, elevando su precio, o contaminando el recurso en detrimento de la salud.

b) De proteger las fuentes y los cauces naturales de agua así como su conservación evitando su contaminación o alteración mediante la promulgación de normas que regulen y controlen su uso, y extracción no equitativa.

c) De realizar o materializar medidas necesarias destinadas a garantizar el derecho al agua, entre las que incluyen políticas de economía pública, de mercado, de subsidio, provisión de servicios, infraestructura y otras" (las grillas nos corresponden).

(...) A los fines de la protección que brinda la Acción Popular, se entiende por derecho a la salubridad pública, la potestad y facultad que tienen todas las personas que integran una colectividad o comunidad humana para exigir y recibir del Estado aquellas prestaciones básicas y necesarias para vivir saludablemente, preservando su dignidad humana.

Este derecho colectivo a la salubridad pública, en el sistema constitucional boliviano, tiene su base en las normas previstas por la Constitución, en sus arts. 8. II, 9.2 y 5, 13.II, 14.III, 16, 18, 20, 35, 36 y 37; de otro lado en las normas previstas por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en sus arts. 11 y 12.

Otra de las acciones tuteladas por el Tribunal Constitucional Plurinacional con referencia al derecho al agua, fueron acciones de amparo constitucional como se puede advertir en la Sentencia 0872/2013-L que en sus fundamentos de análisis del caso concreto menciona lo siguiente:

De acuerdo a la jurisprudencia citada en el Fundamento Jurídico III.4 de la presente Sentencia Constitucional Plurinacional, el derecho al agua, tienen una especial trascendencia que lo vincula con el principio del "vivir bien" para desentrañar en una inevitable complejidad, pues se halla íntimamente ligado a otros principios igualmente preponderantes como la solidaridad, armonía y equidad, entre otros.

Así, este derecho está contemplado en el nuevo orden constitucional implementado desde la promulgación de la Constitución Política del Estado de 2009, además de un derecho

fundamental individual y como un derecho colectivo “comunitario” fundamentalísimo, adjetivo que resalta la aludida especial importancia declarada desde el mismo preámbulo de la Norma Fundamental que además describe como inspiración del nuevo modelo de Estado “...las guerras del agua y de octubre....”

De esta manera, se puede advertir la aplicación de los derechos fundamentales y colectivos que tienen todas las personas para exigir y recibir del Estado los servicios básicos necesarios como el agua, para vivir saludablemente con dignidad.

CONCLUSIONES

Los pueblos indígenas y comunidades campesinas, consideran al agua como parte de la vida, es el elemento que hace nacer las plantas los sembradíos y da de beber a sus animales y rebaños.

En las comunidades andinas, culturalmente, la organización temporal está en base al agua; consecuentemente, anualmente hay dos tiempos que en aymara se dice *jallu pacha* y *awti pacha*, tiempo de lluvia y tiempo de seco respectivamente. Esta organización se recrea en todas las actividades agrícolas, culturales, rituales, festividades, música; hay instrumentos musicales que se interpretan en *jallu pacha* y otros instrumentos musicales que se interpretan en *awti pacha*. El agua es un ser sagrado, proviene de *Wiraqucha*, dios creador del universo, que fecunda la *Pachamama* (madre tierra) y permite la reproducción de la vida.

La sociedad civil en diversos espacios, especialmente las reuniones regionales y globales como el Foro Social Mundial, se han pronunciado claramente y reiteradamente por el reconocimiento del Agua como un Derecho Humano Universal. En tanto, los cuatro Foros Mundiales del Agua (Marrakech, 1997; La Haya, 2000; Tokio, 2003 y México, 2006) convocados por el Consejo Mundial del Agua -con predominio de las empresas transnacionales y organismos financieros internacionales- se han convertido en los espacios más grandes de dilucidación y definición sobre el tema del agua. En este contexto, se han negado a reconocer el derecho humano al agua en sus declaraciones finales. El derecho al agua, aceptada por la Comunidad de las Naciones, en las declaraciones de la ONU, fue degradada en estos cuatro foros a una “necesidad de agua”, “el bien público” se transformó en “bien económico”.

En la observación general N° 15 Los pueblos indígenas como parte de los sectores marginados y vulnerables, están contemplados en el numeral 11 c, “*el agua y los servicios e instalaciones de agua deben ser accesibles a todos de hecho y derecho, incluso los sectores más vulnerables y marginados de la población, sin discriminación alguna*”. En el numeral 16 d, señala que los Estados Partes deben adoptar medidas para “*el acceso de los pueblos indígenas a los recursos del agua en sus tierras ancestrales sea protegido de toda transgresión y contaminación ilícitas*”.

La CPE señala que, el agua constituye un derecho fundamentalísimo para la vida, en el marco de la soberanía del pueblo. El Estado promoverá el uso y acceso al agua sobre la base de principios

de solidaridad, complementariedad, reciprocidad, equidad, diversidad y sustentabilidad. Señala que, los recursos hídricos en todos sus estados, superficiales y subterráneos, constituyen recursos finitos, vulnerables, estratégicos y cumplen una función social, cultural y ambiental; algunas disposiciones específicas en relación a los usos del agua y las comunidades, entre las cuales se encuentra el deber de reconocer, respetar y proteger los usos y costumbres de las comunidades, de sus autoridades locales y de las organizaciones indígena originaria campesinas, sobre el derecho y la gestión sustentable del agua. En ese marco, el Estado es el encargado de regular el manejo y gestión sustentable de los recursos hídricos y de las cuencas para riego y otros, respetando los usos y costumbres de las comunidades.

La jurisprudencia emitida por el Tribunal Constitucional Plurinacional, aplica en sus fundamentos jurídicos, el derecho fundamental de acceso al agua, del cual dependen otros derechos fundamentales como el derecho a la vida y el derecho a la salud, establecidos por la CPE sus principios, valores y las normas internacionales.

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, José María

1993 Agua, en Breve antología didáctica. Lima: Editorial Horizonte.

Bustamante, Rocio

2002 La Guerra del Agua o la resistencia contra el intento de privatización y tarifación del agua en Cochabamba, Bolivia. Asociación Mundial del Agua (Global Water Partnership — GWP), Estudio de caso para la Tool Box. Santiago de Chile.

COAMA.

1996 Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina. Bogotá: COAMA/COLCIENCIA/Banco Mundial/Unión Europea.

Comisión Nacional de Derechos Humanos.

1999. Derechos de los Pueblos Indígenas: legislación en América Latina. México: CNDH.

Huanacuni, Mamani Fernando

2010 Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, Lima, Peru.

Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe

2008 Declaración Universal de Derechos Humanos OREALC/UNESCO, Santiago de Chile

Tribunal Constitucional Plurinacional

2013 Constitución Política del Estado. Editorial Quatro Hnos. Sucre

Tribunal Constitucional Plurinacional

2013 Sentencia 2028/2013 de 13 de noviembre

Tribunal Constitucional Plurinacional

2013 Sentencia 0872/2013-L

- UNESCO. Segundo informe de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los
2006 recursos hídricos en el mundo. "El agua, una responsabilidad compartida". UNESCO
Publishin, Barcelona.
- Narcis Prats, El agua en los ecosistemas, motor y sustancia de vida
2008 www.energiasostenible.net. Visitada el 13 de agosto de 2015.
- UICN Agua para la vida Regional Office for South América; Agencia Catalana
de 2008 Cooperación al Desenvolvament.
[http://www.defensoria.gob.bo/archivos/Los derechos humanos en la CPE](http://www.defensoria.gob.bo/archivos/Los_derechos_humanos_en_la_CPE), ponencia del
Defensor del Pueblo del Estado plurinacional de Bolivia en Quito

