



Venezuela, un siglo de petróleo
Miguel Antonio Jaimes Niño

Indígenas y clase dominante en las Tierras Bajas
de Bolivia
Bernard Fisherman

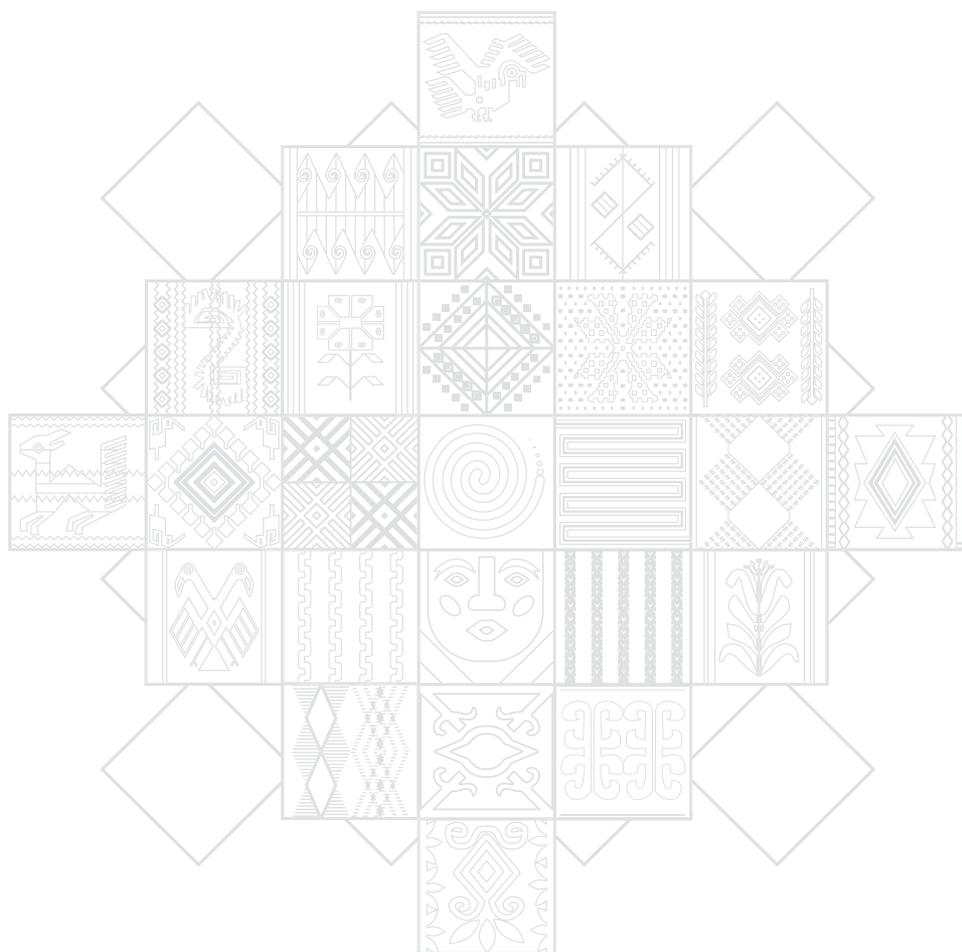
Pedagogía de la Pachamama
Elena Pardo Castillo

Desafíos en la traducción de una interfaz de
Linux en aymara
Amos B. Batto y José J. Laura Yapita



PACHAKUTI

REVISTA DE ANÁLISIS POLÍTICO N.º 2 / 2022



©Pachakuti
©Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
Jach'a Marka Sullka Irpiri Irnaqaña Uta
Taqi Markan Kamachi Tantachawi Jili Irpiri Irnaqaña Uta

Llaqta Umallirina
Ñawra Llaqtakamachina Tantakuy Umallirina

Tëtaruvichhaguasu Jaakuerigua Jembiapoa
Tëtat Areta Iñomboata
Mborokuaiaporä Oívar Juvicha Jembiapoa

Pachakuti N° 2

Artista invitado
Froilan Cosme Huanca

Cuidado de edición y corrección de estilo
Sdenka Saavedra Alfaro

DL: 4-3-371-2022
ISSN: 2789-4215
Calle Mercado n.º 308
(591 2) 2142000
Casilla n.º 7056, Correo Central, La Paz
La Paz, Bolivia
Los artículos son de responsabilidad de los autores.

Contactos
Correo: pachakuti@vicepresidencia.gob.bo
Portal: pachakuti.vicepresidencia.gob.bo
Facebook: pachakuti

Distribución gratuita

Impreso en Bolivia

ÍNDICE

Editorial 5

“Debemos gobernarnos nosotros mismos”, discurso: 1er. Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas.
Vicepresidente del Estado Plurinacional, David Choquehuanca Céspedes 7

Política

¿Pueden los Sistemas de Posicionamiento Global resolver las disputas territoriales? Desafíos de la georreferenciación participativa y conflictos político-administrativos y de límites de tierras en los Andes bolivianos.
Irène Hirt y Louca Lerch 12

El mito del mestizaje: Crítica al sistema de categorías de la consciencia periférica.
Rafael Bautista 20

Geopolítica

La geopolítica de la inteligencia artificial que ya ganó China a EE.UU.
Alfredo Jalife-Rahme 30

Venezuela, un siglo de petróleo.
Miguel Antonio Jaimes Niño 35

Un nuevo tratado internacional de preparación y respuesta ante pandemias: ¿Podrá atender a las necesidades del sur global?
Germán Velásquez y Nirmalya Syam 47

Geopolítica del conocimiento: Patriarcado / Despatriarcalización.
Munaska Valeria Alvarado Cayami 55

4

Medio Ambiente

El Vivir Bien y la gestión de los sistemas de vida de la Madre Tierra.
Diego Pacheco Balanza 66

Legislación y políticas relacionadas con la biodiversidad, la sabiduría
ancestral y el conocimiento en el Estado Plurinacional.
Krupskaia Neiza Torrez Medina 80

Filosofía

Indígenas y clase dominante en las Tierras Bajas de Bolivia.
Bernard Fisherman 94

Cultura

Pedagogía de la Pachamama.
Elena Pardo Castillo 106

Desafíos en la traducción de una interfaz de Linux en aymara.
Amos B. Batto y José J. Laura Yapita 111

Medicina amazónica ancestral para el siglo XXI: Evidencias del impacto del
uso ceremonial de *ayahuasca* en un centro de sanación en Bolivia.
Hilvert Timmer 134

Varios

Ier. Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas. 150

Programa de Formación de Líderes y Lideresas para la Cultura de la Vida. 154

Editorial

Es un tema prohibido cuestionar el sentido del ser boliviano porque está erigido en la República de 1825, de oligarcas beneficiados del sistema colonial, de excluidos y marginados. La etapa republicana creó una identidad superficial basada en conductas y expresiones propias de la Colonia con complejos de superioridad e inferioridad, de exclusión y negando la existencia de pueblos y culturas milenarias.

A esto se añade la identidad mestiza que tapa e invisibiliza las identidades y culturas de los pueblos milenarios. La etapa republicana fue como andar en la oscuridad, sin perspectiva, cerrando los ojos a la realidad de pueblos milenarios.

El Estado Plurinacional de Bolivia reconoce las raíces e identidades milenarias, los pueblos históricamente marginados y excluidos. Desde el 2009 se inicia la etapa de los pueblos y la descolonización. Ahora, la mirada al futuro tiene que ver con la construcción del Estado Plurinacional en el que se privilegie el interés común y se profundice el respeto. Los pueblos indígenas y sus organizaciones sociales resistieron la opresión colonial más de 500 años. Las lenguas y prácticas culturales son latentes a pesar de la discriminación de la modernidad y la cultura dominante. En esto, la *wiphala* representa a los pueblos originarios y los 500 años de resistencia. La Constitución de 2009 la reconoce como símbolo nacional.

En este contexto, el agravio a la *wiphala* significa negar al otro y discriminar a los pueblos indígena originario campesinos. Los términos como «esotérico» dirigidos a la misma, tienden a negar al otro. Los ataques a la *wiphala* en el golpe de Estado de 2019 y en el aniversario de Santa Cruz de 2021 apuntan al retorno de la República y la exclusión. No obstante, la resistencia, a través de marchas de miles de originarios y diferentes organizaciones sociales, plantea el horizonte de profundizar el proceso de cambio que emprendió el Estado Plurinacional de Bolivia.

La revista *Pachakuti* N° 2 comienza con el discurso, en el Primer Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas, del *Jilata* Vicepresidente David Choquehuanca «Debemos gobernarnos nosotros mismos», en el que se manifiesta la Resistencia de los Pueblos con su filosofía y conocimientos.

Este número incluye las siguientes áreas: Política, en la que se hace referencia a los desafíos de la georreferenciación participativa y los conflictos político-administrativos y de límites de tierras. Otro artículo sobre el mito del mestizaje aborda una crítica al sistema de categorías de la conciencia periférica.

En el área Geopolítica, se presenta el artículo sobre geopolítica de la inteligencia artificial, en el cual se anuncia que China le ganó a Estados Unidos. Luego está el texto de un siglo de petróleo de Venezuela, el cual se refiere al apogeo de este recurso. Un tema coyuntural que probablemente seguirá es el coronavirus, por sus variantes, al respecto se menciona un nuevo tratado internacional de preparación y respuesta ante pandemias. ¿Podrá atender a las necesidades del

sur global? El artículo sobre una geopolítica de los conocimientos trata el patriarcado y la despatriarcalización.

En el campo del Medioambiente se encuentra el texto del Vivir Bien y la gestión de los sistemas de vida de la Madre Tierra, y el artículo sobre legislación y políticas relacionadas con la biodiversidad, la sabiduría ancestral y el conocimiento en el Estado Plurinacional.

En el área de Filosofía figura el texto sobre los indígenas y la clase dominante en las Tierras Bajas de Bolivia.

En el campo de la Cultura aparecen los artículos sobre pedagogía de la Pachamama, que explica sobre cómo aprender en el mundo andino, luego está el texto sobre los desafíos de la traducción de una interfaz de Linux en aymara. También se destaca el artículo sobre medicina amazónica ancestral para el siglo XXI.

Y finalmente en la sección Varios, se encuentran las notas sobre el Primer Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas y el Programa de Formación de Líderes y Lideresas para la Cultura de la Vida. En tal sentido, que esta segunda edición de Pachakuti, nuevamente invita a crear un escenario de diálogo y debate crítico sano a partir de los diversos temas propuestos en cada uno de los artículos que se han plasmado.



Debemos governarnos nosotros mismos

1er. Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas

Vicepresidente del
Estado Plurinacional de Bolivia,
David Choquehuanca Céspedes

Jallalla, hermanos y hermanas. Un saludo desde el territorio en el que Túpac Katari instaló su cuartel para luchar contra el colonialismo.

La nueva sociedad y la nueva Bolivia que proponemos desde la Constitución no pueden construirse desde aquel viejo pensamiento que nos ha dividido por tantos años. Significa que nuestros intelectuales deben recuperar y mostrar nuestros propios

conocimientos, aquellos que antes no fueron tomados en cuenta y que ahora nos permitirán apostar por una Bolivia más unida, democrática, participativa, incluyente y cada vez más transparente.

El mandato de nuestra Carta Magna es claro: construir desde la descolonización. Todos los indígenas, profesionales, pueblos y diversas culturas de nuestra Bolivia debemos trabajar por esto, para lograr vestir a nuestro Estado con pensamiento propio y alejar de él todo pensamiento colonizado, ¡Basta de esas ideologías foráneas que siguen engañando a nuestros pueblos! No las necesitamos; pues tenemos nuestra propia ideología, tenemos *saphi*, raíces, cultura, *yuyay* y *amuyu* o pensamiento propio.

El colonialismo ha infectado nuestras mentes, nos ha vuelto individualistas, ambiciosos, racistas y envidiosos, además de robarnos y engañarnos. Tenemos que desterrar todo ello y recordar que pertenecemos a la cultura de la hermandad, a aquella que no pone fronteras entre nuestras culturas y hermana la producción cultural e intelectual que estas tienen, basándose siempre en el *ama suwa*, *ama llulla*, *ama qhilla*,¹ que actualmente está presente en nuestra Constitución.

El Vivir Bien, ñandereko², *suma qamaña*³, *allin kawsay*⁴ adquieren su contenido a través de la *qamasa*⁵. Tenemos todo, *phuqhatatanwa*⁶, el alma e ideología que tienen

1 No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo.

2 Vivir bien en guaraní

3 Vivir bien en aymara

4 Vivir bien en quechua

5 Energía espiritual

6 Estamos completos.

nuestros pueblos originarios. Somos personas, *runas*⁷, *aba*⁸, *jaqi*⁹, *huacnayé*¹⁰: somos pueblos con derechos, territorio y *saphi*. Nuestro territorio es el Abya Yala, tierra madura de la eterna juventud y en permanente renovación. Mientras la *wiphala* nos recuerda nuestra identidad al ser Abya Yala, la tricolor nos recuerda que también debemos construir unidad latinoamericana.

La *whipala* es la codificación y materialización del arcoíris. Por eso decimos que no tiene fronteras; ya que el arcoíris no es sólo de los guaraníes, moxeños, chiquitanos, aymaras, quechuas, bolivianos o argentinos, sino que es sagrado para todos nuestros pueblos. El arcoíris refleja la multiversidad que va más allá del universo. Nuestro Continente ha sido desintegrado y descuartizado con banderas nacionales. Nos dividieron para poder dedicarse a saquear sistemáticamente nuestros recursos naturales durante siglos. No podemos seguir en ese camino.

Cuando planteamos el proceso de cambio nos referimos precisamente a esa revolución cultural que descolonice, y que ayude a despatriarcalizar y superar las prácticas ajenas a nosotros que tanto daño han causado. Tenemos nuestro *thaki*, *sarawi*, ñan, *tape*, nuestro *qhacpac ñan*, que es el camino de la noble integración, en donde no existía la envidia y el racismo; sino que se vivía en hermandad, armonía y paz. Por eso hablamos del *pachakuti*, de volver a nuestro camino de equilibrio a partir de los códigos que están en nuestra *whipala*, pues ésta nos muestra el horizonte de vida. Ante el

desequilibrio y los tiempos de *macha* y sequía que estamos viviendo, se levanta nuestra *wiphala* como símbolo del retorno al equilibrio que queremos vivir, como símbolo de nuestra verdadera identidad y de la integración entre los pueblos.

Los invasores intentaron destrozarnos todos nuestros lugares sagrados porque quisieron silenciar, apagar y exterminar a nuestros pueblos. Pese a que quisieron eliminarnos, no pudieron hacerlo. Cuando Atahualpa fue asesinado, nuestros *yatiris* (personas que saben, nuestros sabios, los que tenían despierto su *qhawana*), después de analizar la situación, se reunieron en un círculo y tomaron la decisión de convertirse en piedra para que, después de 500 años, volviesen a hablar. Ahora, nuestros intelectuales tienen la misión de despertar a los pueblos a partir de la recuperación de los códigos de nuestra *wiphala*, por ejemplo la *pukara*, que está codificada en nuestra *whipala*, representa la cultura de la redistribución, lo que debe recordarnos que no somos de la economía lineal de acumulación capitalista; sino que somos de la economía circular, la que al mismo tiempo, está relacionada con el código *muyu*, es decir que no sólo la economía se debe redistribuir, sino también el poder. Éste también debe ser circular, pues no se puede concentrar en manos de unas cuantas personas, para eso está el Estado Plurinacional.

Otro código que forma parte de la *wiphala* es el *jiwasa* que puede resumirse en: “no soy yo,

7 Persona en quechua

8 Persona en guaraní

9 Persona en aymara

10 Persona en huacnayé

somos nosotros”, vale decir, que lo que planteamos es trabajar para nuestros pueblos, no para un grupo, ni mucho menos para un solo partido político, sino que trabajamos para todos sin contemplar fronteras innecesarias, ya que nuestra *whipala* no tiene fronteras, al igual que el arcoíris. Por eso decimos que el *Noqanchis*, *jiva* es la muerte del egocentrismo y el antropocentrismo que nos llevó a ser egoístas, individualistas y racistas.

La vivencia de los códigos mencionados busca que volvamos a ser *iyambae*, que significa persona que no tiene dueño, por tanto tampoco es dueño de nada, ni de nadie. Todo esto nos llevará a despertar nuestra creatividad, nuestro *larama*; es decir ser rebeldes con sabiduría, pues todos somos intelectuales a partir de lo que expresa nuestra *wiphala*: todos somos iguales, en un perfecto cuadrado de igualdad nadie, es más ni menos, sino que todos se complementan. Lo que involucra también a todo aquello que habita en nuestra Madre Tierra. Por eso destacamos la importancia de saber diferencias entre conocer y “cosmocer”. El conocimiento implica estudiar la realidad desde afuera. Por ejemplo, tomar distancia de la planta o jaguar que deseamos conocer; en cambio cosmocer involucra hacer uno con aquello que se estudia, en otras palabras ser jaguar, *katari*, *amaru*, ser planta, ser montaña que camina.

Necesitamos licenciados y doctores, pero también necesitamos que vuelvan los *willka*, los *mallkus* seres humanos que trasciendan, hombres luz con claridad, que están representados en nuestra *whipala*; a través del color blanco que se relaciona con la pureza, con la luz, con la claridad y la claridad es luz, y *willka* es sol, hombre luz.

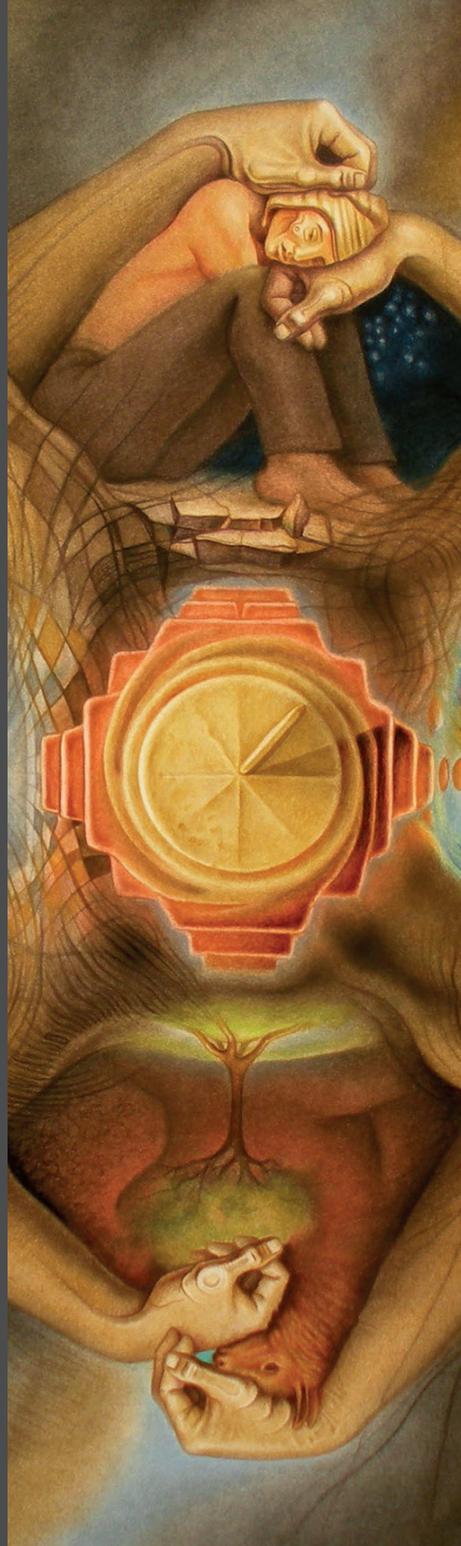
Necesitamos despertar nuestro *qhawana*, aprender a mirar más allá de lo que nuestros ojos ven, reconocer la importancia de ir a nuestros lugares sagrados en las fechas cósmicas, mirar lo que sucede a nuestro alrededor; pero también mirar dentro de nosotros. El código *tupu* en nuestra *whipala* indica que hay que hablar, caminar y alimentarse con medida, cuidado y respeto. Por eso, el *qhapaq ñan* también hace referencia al cuidado de la salud, de la comunidad y de todas las personas; pues no sólo debemos ofrecer respeto a las autoridades y a nuestros familiares, sino a todo lo que alberga la Madre Tierra, como las montañas, el agua, el granizo, la helada y la lluvia. En síntesis: caminar con respeto a nuestra sagrada Pachamama y a la soberanía de nuestros pueblos hermanos.

Trabajemos y seamos honestos, porque nuestros pueblos necesitan líderes honrados que no se dejen engañar y que no engañen a su pueblo. Necesitamos de *ch'ikis*; en otros términos, de personas que sean más que sabios e inteligentes que administren bien esa sabiduría en favor de la vida. Tal como plantea la *wiphala*, todos somos iguales, todos somos intelectuales, todos tenemos esta gran oportunidad. Hay un código que está inmerso en nuestra bandera.

Jallalla significa “por la vida”. No debemos olvidar que todo aquello que hacemos está en función de la vida y en función de aquello que les espera a nuestros hijos.

Jallalla, *Altopata marka*. *Jallalla* la UPEA. *Jallalla* las universidades indígenas. *Jallalla* nuestro proceso de cambio. *Jallalla* este primer encuentro de intelectuales indígenas, hermanos, *ukhamapana*.





POLÍTICA



¿Pueden los Sistemas de Posicionamiento Global resolver las disputas territoriales? Desafíos de la georreferenciación participativa y conflictos político-administrativos y de límites de tierras en los Andes bolivianos

Irène Hirt y Louca Lerch

Este artículo es una adaptación de un texto publicado inicialmente en marzo de 2013 en francés en la revista académica *L'Espace*

Politique. Los hechos y el contexto institucional y técnico descritos han seguido su curso; sin embargo las tensiones entre niveles de escala local, regional y nacional por la definición de límites territoriales y, por tanto, el usufructo de los recursos naturales estratégicos, siguen vigentes.

El conflicto de límites entre los departamentos de Oruro y Potosí en Bolivia tal como se desarrollaba en el 2013 combina una multiplicidad de escalas geográficas, de actores y de intereses políticos que se superponen entre sí. Localmente, opone reivindicaciones de las comunidades indígenas por la propiedad de la tierra, a menudo en competencia entre sí, a las tentativas de captación de la renta proveniente de la explotación del litio por el Estado y las autoridades departamentales.

Por otro lado, estas reivindicaciones reciben apoyo de actores internacionales, como Organizaciones no gubernamentales (ONG) y agencias de la cooperación al desarrollo. El presente texto trata de los esfuerzos de conciliación en este conflicto realizados por el Estado central, mediante la georreferenciación participativa. Propone una reflexión acerca de la adecuación entre métodos de delimitación y escalas geográficas. Presenta además, un análisis cartográfico de las cuestiones demográficas y geopolíticas que se juegan en el conflicto, y de las superposiciones de las reivindicaciones territoriales indígenas (Tierras Comunitarias de Origen o TCO). Sugerimos que la georreferenciación participativa de límites territoriales constituye un método que es adecuado principalmente a la resolución de conflictos a escala local; pero no necesariamente al tratarse de límites político-administrativos regionales.

Sin embargo, estos métodos, pueden contribuir a la puesta en evidencia de las zonas donde la conflictividad requiere una atención particular de parte del poder público.

Introducción

“La georreferenciación no resolverá el conflicto entre Oruro y Potosí”. Esto es lo que indicaba el periódico boliviano *El Diario* el 23 de marzo de 2012, con referencia a un conflicto de límites político-administrativos entre los departamentos del mismo nombre¹. Situaciones semejantes siguen siendo relevantes en la década del 2020² Pues, en realidad, una frontera puede esconder otra: contrariamente a lo que podría pensarse, el artículo de *El Diario* no está ilustrado por una fotografía de geógrafos y funcionarios departamentales en actitud de negociación; sino por un frente a frente de autoridades tradicionales andinas alrededor de lo que parece ser un mojón (Figura 1). Ya que, al conflicto de límites estatales se superpone una demarcación imprecisa entre *ayllus*, es decir, entre territorios indígenas *El Diario*

informa que los *ayllus* de Quillacas, Pampa Aullagas y Salinas de Garci Mendoza invocan unos límites consignados en un documento que data de la época colonial (1571)³. Diez meses después, Bolivia adoptaba la Ley de delimitación de unidades territoriales (N° 084, 14.01.2013). En esta ocasión, la ministra de Autonomías, Claudia Peña, declaraba al periódico *La Razón* (Tamayo, 2013) que “los problemas de límites se resolverán *in situ*, no en las oficinas”. Si bien, la georreferenciación participativa en el terreno ha sido efectivamente instituida por la nueva ley, en los hechos, para los conflictos interdepartamentales, se limita a la identificación de zonas que luego serán tratadas en el marco de un proceso judicial.

Partiendo de ese conflicto entre Oruro y Potosí, este artículo tiene por objeto los métodos y las técnicas utilizados para trazar límites territoriales en Bolivia, país que experimenta desde hace varias décadas procesos significativos de “innovación territorial” (Antheaume, Giraut, 2002). Estos últimos contraponen territorialidades distintas, dominadas, por un lado, por una red político-administrativa homogénea, continua

1 A nivel municipal, Bolivia contaba, en 2012, con más de 312 conflictos similares, sobre un total de 337 municipios (*El Diario*, 2012b). A nivel departamental, el número era menos elevado, tratándose principalmente del control de los recursos naturales estratégicos. Otros conflictos departamentales ejemplifican perfectamente esta situación: el de Chuquisaca y Tarija por la apropiación del campo gasífero “Campo Margarita” (Hinojosa *et al.*, 2009) y el que opone al Beni y Cochabamba por el control del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré - TIPNIS (Perrier Bruslé, 2012).

2 Nota de los autores: del mismo modo, aunque las tecnologías cartográficas y de geolocalización hayan evolucionado desde la publicación del artículo original, los problemas territoriales y las cuestiones de escalas o de participación planteadas en este texto siguen siendo esencialmente los mismos.

3 *Ayllu*: nombre que los pueblos andinos (quechua y aymara) dieron a su unidad sociopolítica y territorial más pequeña; el agrupamiento de varios *ayllus* conforma una *marka* (centro urbano y ceremonial) y varias *markas* forman un *suyu* (una nación).

y encastrada, calcada del republicanismo francés; por otro lado, por un tejido local, discontinuo y parcelado, producto de las reformas estatales del régimen de propiedad de la tierra realizadas por los gobiernos liberales en la década de 1990, en respuesta a las reivindicaciones territoriales históricas de los pueblos indígenas⁴.

Esta confrontación de lógicas y de formas territoriales distintas es particularmente frecuente desde la adopción de la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) en 2009, la cual en ruptura con ese tratamiento liberal, admite la existencia de una diversidad de naciones y de legitimidades territoriales dentro del espacio nacional. Así, la NCPE reconoce el origen precolombino de las naciones y pueblos “indígenas originarios campesinos”, su relación ancestral con sus territorios y algunos de sus derechos nacidos del período colonial español. Por otra parte, reitera la validez de la red político-administrativa republicana ya existente (municipios, departamentos); al mismo tiempo que introduce varios niveles de autonomía (departamental, municipal, regional e indígena).

En las tierras altas bolivianas con una mayoría demográfica indígena, los conflictos de límites abarcan a menudo intereses comunitarios, municipales, departamentales, nacionales, hasta transnacionales. Esta diversidad de escalas geográficas, de actores y de modalidades de “fabricación” territorial torna particularmente difíciles y complejos los procesos de conciliación y la elaboración de un mapa preciso de límites político-administrativos.

La producción de un mapa con esas características ha sido en el centro de los debates en Bolivia estas últimas décadas. Sin embargo, allá como en otra parte, han tendido hacia una simplificación ilusoria de la situación, por la sobrevaloración de la escala y de los actores locales según el adagio “pensar global, actuar local”, popularizado alrededor de la “Cumbre de Río” de 1992. Esos mismos actores pudieron así reafirmar sus territorialidades apoyándose en los actores transnacionales que son las agencias y las ONG de ayuda al desarrollo (Andolina *et al.* 2009; Rodríguez-Carmona, 2009), realizando de esta manera un verdadero “salto de escalas” (Cox, 1998; Howitt 2003). Por último, como lo muestra el artículo de El Diario, esos actores buscaron la resolución de los conflictos territoriales y de límites mediante la georreferenciación participativa en el terreno.

Consideraremos aquí el conflicto Oruro-Potosí por su interés heurístico: por una parte, para examinar la interacción entre los temas de escala geográfica y de delimitación territorial; por otra parte, para analizar los debates metodológicos sobre el recurso a las tecnologías de la información geográfica y la concertación participativa de los conflictos territoriales. Partiendo de este caso, planteamos la hipótesis de que los métodos de delimitación deben evitar la trampa del encierro en una sola escala de análisis; ya que todos los niveles se encuentran forzosamente unos dentro de otros en un conflicto territorial determinado. Puesto que una escala es socialmente producida más que ontológicamente dada, la escala local no

4 Este conflicto es similar a otros que provocaron enfrentamientos mortales en los años 2000, como el caso de los *ayllus* Jukumanis, Laymes y Cacachacas (Alarcón, 2004; entrevista a Fernando Mendoza, 9 de enero de 2009, Cochabamba).

puede ser intrínsecamente más deseable que otras escalas. Se trata, por consiguiente, de salir de la “trampa local” (Brown, Purcell, 2005) y de tener una visión crítica de lo local como escala exclusiva privilegiada de las políticas públicas. Por consiguiente, sugerimos que la georeferenciación participativa⁵ *in situ* de límites territoriales no constituye necesariamente un método adecuado a la resolución de conflictos a todas las escalas. Empero, puede contribuir a evidenciar zonas donde la conflictividad requiere una atención particular. En otras palabras, en Bolivia, la división territorial de segundo nivel (departamentos) difícilmente puede legitimarse con métodos empleados para trazar límites entre parcelas agrícolas o jurisdicciones locales. En cambio, un conocimiento fino de esos acuerdos (o desacuerdos) locales constituye una condición favorable para el establecimiento de compromisos duraderos.

Estudiando la manera en que los límites se trazan —sobre la base de qué legitimidades y de qué métodos?—, tratamos de la inserción de las poblaciones en un sistema de relaciones que les permite inscribir sus territorialidades en una “definición del bien común” (Boltanski, Thévenot, 1991), reconocida a diferentes escalas. Ese proceso de inserción en un sistema de dominación basado en el reconocimiento mutuo y en la información estandarizada y distribuida en forma de mapas, estadísticas y bases de datos, es parte de aquello que Michel

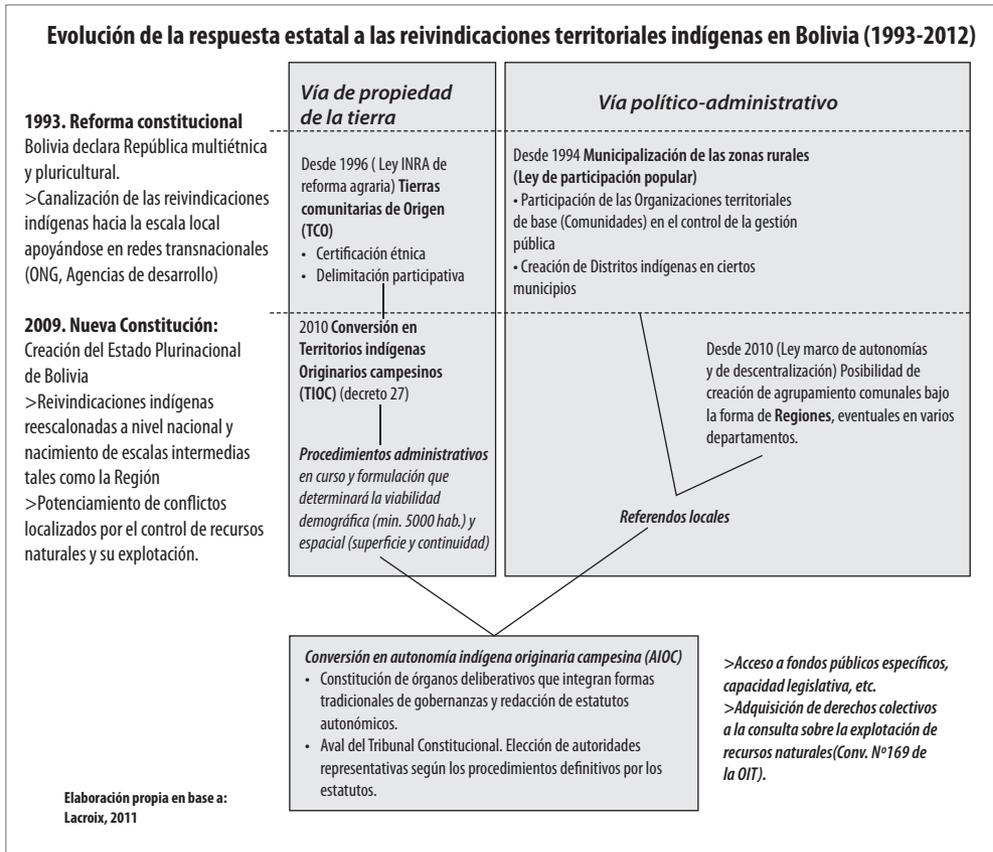
Foucault (2004) llama “gubernamentalización”; es decir el desarrollo de una forma de poder basada en la población, su medición y su desarrollo en cuanto recurso fundamental. Es a partir de la deconstrucción crítica de un caso específico que intentaremos identificar instrumentos que permitan, no sufrir las controversias territoriales, sino más bien anticiparse a ellas y valorizarlas como momentos de construcción “dialógica” del territorio y sus límites (Callon *et al.* 2001; Lerch, 2006).

Regulaciones territoriales indígenas y de propiedad de la tierra en Bolivia

En Bolivia, las temáticas territoriales y de propiedad de la tierra contemporáneas están intrínsecamente ligadas al reconocimiento por el Estado de las formas indígenas de organización colectiva. A partir de los años 1990, en el contexto de lo que algunos han llamado “multiculturalismo liberal”, se efectuó una reconducción de la Reforma Agraria paralelamente a la municipalización del país (Lacroix, 2012). Tras la adopción de la NCPE en 2009, esas dos vías —de propiedad de la tierra y político-administrativa— han permitido a los pueblos indígenas acceder a formas de autonomía (Autonomía Indígena Originaria Campesina, llamada también AIOC).

5 Por georeferenciación participativa, entendemos la definición, *in situ* y en presencia de los actores interesados, de puntos o líneas bajo la forma de coordenadas geográficas, y que son reconocidos por uno o varios grupos humanos como significativos para el control o el uso de una porción de superficie terrestre. Ese proceso se realiza generalmente con ayuda de receptores GPS (Global Positioning System) en el marco de procedimientos que buscan espacializar demandas o acuerdos definidos libremente entre actores locales. Se diferencia de la cartografía participativa en que se limita a registrar localizaciones sin que ello implique la definición colectiva de su representación gráfica ni su inserción en una representación subjetiva del espacio.

Figura 2: Evolución de las respuestas estatales a las reivindicaciones territoriales indígenas (1993-2012)



La vía de la propiedad de la tierra nace a partir de los años 1990 para responder a las reivindicaciones indígenas crecientes en Bolivia, particularmente en las tierras bajas. Denunciando sus condiciones de esclavitud y el acaparamiento de sus tierras ancestrales, las organizaciones indígenas de las tierras bajas exigieron la reconducción de la reforma agraria, iniciada en 1952; pero inconclusa. En 1996, obtuvieron la adopción de la Ley N° 1715 (llamada “ley INRA” por el nombre del Instituto Nacional de Reforma Agraria) y la creación de las Tierra Comunitaria de Origen (TCO), una forma

de propiedad colectiva de la tierra, no comercializable, indivisible e inembargable. En 2010, 19,4% de las tierras disponibles en Bolivia estaban tituladas bajo la forma de TCO, beneficiando en total a cerca de medio millón de personas (Fundación Tierra, 2011).

La vía político-administrativa hacia la autonomía indígena se desarrolló primero con la reforma constitucional de 1994, que redefinió a Bolivia como un país “multiétnico y pluricultural”, luego con la Ley de Participación Popular (LPP) de 1994. Esta última otorgó a las comunidades rurales la

posibilidad de constituirse en Organización Territorial de Base (OTB), en el marco de una nueva red territorial: los municipios. En 1995, 314 municipios eligieron por primera vez a sus alcaldes y concejos municipales, obteniendo una importante proporción de puestos para representantes de las comunidades rurales e indígenas (Ayo, 2003)⁶. El sufragio universal a nivel municipal y departamental desde 2005, ha permitido a las poblaciones indígenas andinas, a menudo mayoritarias demográficamente, acceder a niveles superiores de gobierno. Pero ese proceso no tuvo los mismos efectos en las Tierras Bajas, salvo excepciones (Lacroix, 2011), donde los poderes municipales y departamentales permanecieron en manos de las clases propietarias, tradicionalmente gobernantes (García, 2012). En 2010, gracias a las nuevas disposiciones de la NCPE, 12 referendos comunales desembocaron en la creación de las 11 primeras AIOC en el seno de la red municipal nacional. Este proceso no ha cambiado substancialmente hasta la fecha, salvo una modificación del marco legal en 2019, que permite el remplazo de los referendums por procedimientos según usos y costumbres (Cameron, Plata, 2021: 142). La integración de esas dos vías –de propiedad de la tierra y político-administrativa– hacia

una sola y única figura territorial, la AIOC, con variantes según los diversos niveles administrativos –inframunicipal, municipal o regional–, no se produce sin plantear nuevos desafíos. Por un lado, la vía de la propiedad de la tierra ofrecía hasta aquí una flexibilidad que permitía trazar límites comunitarios pasando por alto los límites político-administrativos tanto municipales como departamentales y a escalas espaciales variables (Fundación Tierra, 2011). Por el otro, la vía político-administrativa, al insertar las territorialidades indígenas dentro de un sistema de jurisdicciones encastradas, que articula jerárquicamente el conjunto de escalas, de lo global a lo local, y que está regulado por el Estado Nación (Taylor, 1994), obliga a las comunidades locales indígenas a justificar el carácter “universal” –en los términos de la territorialidad del Estado moderno– de sus límites “ancestrales”. En Bolivia, el paso del modelo liberal de propiedad de la tierra, limitando las territorialidades indígenas a una problemática privada y local, hacia un modelo post liberal (Andolina *et al.*, 2009), basado en la nacionalización de los recursos naturales y en la revalorización del Estado, ha permitido a los actores indígenas irrumpir en un juego que moviliza a actores y redes de carácter multiescalar. Ante esta nueva

6 En realidad, esa red es más antigua desde el punto de vista estrictamente espacial, pues nace de una subdivisión administrativa preexistente: las “secciones” de las provincias que componen los nueve departamentos bolivianos. Por otra parte, en algunas regiones, la municipalización fue realizada desde el inicio por medio de la integración de territorialidades indígenas rurales a los territorios comunales, con la creación de Distritos indígenas, cuya división espacial retoma a menudo los límites de los *ayllus* y de las *markas*. Ver Métais, 2011; Hirt, Lerch, 2014. Sin embargo, existe una relación estrecha entre respuestas estatales y demandas. Por ejemplo: La denominación “TCO” (Tierra Comunitaria de Origen) es utilizada de manera genérica en este artículo para referirnos a demandas territoriales expresadas a partir de 1996 (Ley INRA) hasta 2013 al Viceministerio de Tierras, sin embargo, cabe señalar que a partir del 06/12/2010 (D.S. No. 727) su denominación legal pasó a ser “TIOC” (Territorio Indígena Originario campesino).

situación, métodos inéditos que permitan “experimentar la relación de lo particular y lo general, de lo local y lo global” (Boltanski, Thévenot, 1991) parecen necesarios.

Continará en la siguiente edición



Irène Hirt

Profesora asociada en el Departamento de Geografía y Medio Ambiente (facultad de Ciencias de la Sociedad de Ginebra) desde 2018. Tras obtener su doctorado en Geografía Humana por la Universidad de Ginebra en 2008, fue becaria Marie Curie (Canadá). En 2015, fue nombrada investigadora en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), trabajando con el laboratorio Passages, en Burdeos (Francia). Actualmente es directora del Master en Geografía Política y Cultura.



Loucas Lerch

Geógrafo, jefe de proyecto en el Cantón de Ginebra (Suiza) encargado de observación territorial del área metropolitana transfronteriza de Ginebra (Suiza) desde 2019. Entre 2008 y 2016 fue consultor de la Vicepresidencia del Estado (Bolivia) para el desarrollo de la infraestructura de datos Espaciales del Estado Plurinacional (GeoBolivia). En el mismo periodo fue investigador doctoral y colaborador científico de la Universidad de Ginebra, en el marco del proyecto BOLAO del *Swiss Network for International Studies*. Es titular de un doctorado en Geografía Humana desde 2014.



El mito del mestizaje: Crítica al sistema de categorías de la consciencia periférica

Rafael Bautista S.

Una *crítica¹ des-colonial²* al mestizaje, supone exponerlo desde una perspectiva no siempre abordada en su tematización. Y ello se explica, en parte, porque lo que debiera desplegarse, en cuanto abordaje crítico, es la consideración ontológica de los supuestos que envuelven al mestizaje, en cuanto proceso de

constitución que atraviesa una subjetividad; constitución que supone una *des-constitución*, y que *determina* el tipo de subjetividad producida. Esto supone poner a consideración *crítica* los contenidos de ese tipo de *determinación*. Siendo lo moderno el horizonte de expectativas del proceso de mestizaje, una descripción analítica de este proceso no puede dejar de lado la tematización del horizonte que presupone. De lo contrario, toda descripción acaba, reductivamente, en una óptica claramente culturalista, y toda conceptualización se diluye en la mera representación de un proceso transitivo de asimilación unívoca; sin nunca tematizar los supuestos mismos que implica ese proceso y lo que significan en la también constante persecución de contenidos identitarios. Esto, por lo demás, es usual en el campo de las ciencias sociales reducidas a procedimientos deductivos de principios ya establecidos; los cuales, siendo punto de partida de toda investigación, nunca son puestos en suspenso y menos a revisión crítica.

Ya Heidegger señalaba que los científicos no saben lo que hacen, aunque lo hagan muy bien. Esto por la merma de auto-reflexión epistémica de la metodología propia de las

1 Una consideración crítica no busca devaluar lo puesto a crítica sino, más bien, de *evaluar* sus presupuestos y contenidos, para ver el tipo de consecuencias que se derivan en el ámbito práctico. Cfr. nuestro libro: *Hacia una fundamentación del pensamiento crítico. Un diálogo con Dussel, Hinkelammert y Zemelman*, rincón ediciones, 2011.

2 Usamos el prefijo, no como una mera diferenciación retórica (des-colonial a diferencia de decolonial, propuesto por el colectivo modernidad/colonialidad) sino para especificar el tipo de *reflexión metodológica* que supone, para nosotros, un proceso de descolonización (epistémica en este caso). Una *crítica al sistema de categorías* es una referencia al modo cómo Marx invierte y supera a la dialéctica hegeliana y que especifica en aquello en que consiste la teoría del fetichismo. Lo que muestra una crítica des-colonial es el carácter fetichista que envuelve y atraviesa a la ciencia y filosofía modernas, es decir, al pensamiento y conocimiento modernos. Cfr. nuestro libro: *Reflexiones Descoloniales*, ed. cit; *La primera teoría de la descolonización*, en preparación.

ciencias particulares. Esto quiere decir que, llevar al ámbito de la reflexión categorial, el carácter ontológico del proceso de asimilación sistemática que manifiesta el mestizaje, sólo podría ser abordado críticamente desde una *reflexión metodológica* que despliegue, en todas sus determinaciones, una “crítica al sistema de categorías de la racionalidad moderna”³. Porque el mestizaje, en su propia especificidad histórica, no es una transitividad abstracta sino el modo de *asimilación por subsunción* que produce, en sí misma, una subjetividad (en proceso de determinación) para *constituirse en subjetividad moderna*.

Abordar el mestizaje dentro de esquemas culturalistas ha devenido siempre en su *naturalización*, como un fenómeno ineludible y hasta fatídico (cuya aceptación no sería más que un supuesto realismo inequívoco). Esto ha significado que, en este proceso de asimilación por subsunción, así como las materias primas y los recursos energéticos de toda periferia tienen como destino el usufructo exclusivo y unilateral del centro⁴; así también se produce una suerte de transferencia de valor, ya no sólo económico sino hasta vital

que hace la periferia al centro, porque si, en definitiva, es la propia humanidad periférica la que transfiere plusvalor al centro, lo hace siempre y, en definitiva, como *plus-vida*, que supone la auto-negación de la periferia, para la afirmación constante, acumulativa y concéntrica del centro, como reafirmación ya no sólo de su centralidad sino de su “superioridad” en términos absolutos.

Cuanto más humano *aparece* el centro, menos humana se considera la periferia (la *des-constitución* de la periferia es la otra cara de la constitución y *re-constitución* del centro), y esto porque esa transferencia de riqueza que hace la periferia contiene, de modo sistemático, la capitulación y auto-anulación que la propia periferia hace de sí misma, dando lugar a una dialéctica de *transferencia de humanidad* que es, en última instancia, lo que *transfiere* la periferia. La acumulación *exponencial* de capital no significa sólo riqueza física sino energía vital que despoja como composición orgánica de su crecimiento. Por eso la dicotomía centro-periferia le es consustancial a la acumulación concéntrica de un sistema económico pensado

3 Para adentrarse en lo que Marx produce como una *crítica al sistema de categorías de la economía política burguesa*, ver los 3 libros dedicados de Enrique Dussel a las 4 redacciones de *El Capital: La producción teórica de Max. Un comentario a los Grundrisse*, 1985, Siglo XXI, México; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*, 1988, Siglo XXI, México; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, 1990, Siglo XXI, México; además: *Marx y la modernidad*, rincón ediciones, 2008, La Paz, Bolivia. El método que despliega Marx es actualizado, en clave des-colonial, como una crítica mucho más radical; pues ya no se trata sólo de la economía política burguesa sino de toda la racionalidad moderna, pues el fetichismo de la mercancía se amplía al fetichismo de la misma ciencia y la filosofía y de la racionalidad en general que produce la modernidad. Si pudiésemos definir a la modernidad de un modo sucinto podríamos decir que se trata de la *producción, despliegue y desarrollo de relaciones fetichistas en todos los ámbitos humanos*.

4 Centro y periferia no son sólo categorías geopolíticas sino antropológicas y es, en ese sentido, que adquieren plena relevancia para mostrar una clasificación antropológica y ontológica que presupone toda geopolítica imperial. Cfr. nuestro libro: *Del mito del desarrollo al horizonte del vivir bien*, de próxima aparición.

como “ciencia de los negocios”. Clasificar el trabajo y los recursos mundiales supone, de ese modo, el lucro unilateral de una disposición desigual e injusta de un mundo clasificado antropológicamente. *No hay centro sin periferia*. Esto quiere decir que es la periferia el soporte real y humano de la centralidad del centro. Para afirmarse el centro necesita negar a la periferia; pero, con el fenómeno novedoso de la *colonialidad* (que no es el clásico colonialismo)⁵ es la propia periferia la que se encarga de su propia auto-anulación. La transferencia de valor es entonces *transferencia de humanidad*: el plusvalor transferido resulta explícitamente en *transferencia de plus-vida*, y de ello es que se alimenta, en definitiva, el desarrollo del centro.

Esto es posible por algo que es consustancial a la propia modernidad: la *naturalización* de las relaciones de poder y dominación global. En ese sentido, la *clasificación antropológica* que produce la racionalidad moderna (en

cuanto eurocentrismo) es el horizonte mítico que despliega el racismo en todas sus determinaciones⁶. En el ámbito de la ciencia, que es el que nos interesa, funda no sólo los horizontes de inteligibilidad de la ciencia moderna; sino, a su vez, las propias condiciones trascendentales de objetividad que supone todo análisis; esto quiere decir que, es el propio horizonte mítico-simbólico, el que preña a la racionalidad moderna de los prejuicios que anidan en ese horizonte.

El racismo, en cuanto clasificación antropológica de la humanidad, naturalizando las diferencias culturales (y no como mera discriminación fenotípica del diferente, siendo ésta una mera consecuencia), constituye y funda la *Weltanschauung* propia de la subjetividad moderna. O sea, constituye todo un marco categorial⁷ que hace posible que la subjetividad moderna se auto-comprenda como “superior” y establezca, en sí misma, las fronteras de lo humano. Por eso la subjetividad

5 “Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a, Colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado”. Quijano, Aníbal; *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*, en *Journal of World-System Research*, Volume XI, Number 2, Summer/Fall 2000: 381.

6 Cfr. Bautista S., Rafael: *Reflexiones Descoloniales*, ed. cit.

7 La especificidad de las categorías, en relación a los conceptos, es que aquellas constituyen relaciones de sentido con la realidad, es decir, no establecen sólo una visión de la realidad sino, sobre todo, una praxis. Los marcos categoriales hacen posible una relación de factibilidad respecto del proyecto que se abraza; esto significa que, un marco categorial, establece epistémicamente qué es posible y, en consecuencia, políticamente, qué es posible de ser impulsado. Los *marcos categoriales* delimitan el tipo de praxis posible o imposible en la realidad, en cambio, un marco teórico tiene como especificidad delimitar o producir un recorte cognitivo respecto de la realidad. Cfr. Hinkelammert Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*, 1981, DEI, Costa Rica.

moderna comprende que todo lo pre de lo pre-moderno establece no sólo una relación de anterioridad sino, sobre todo, de inferioridad. La modernidad necesita inferiorizar todo otro mundo cultural para aparecer, en el supuesto curso evolutivo que funda su clasificación antropológica, como lo superior, definitivo y culminación de lo humano.

En ese sentido, el mestizaje se determina como el proceso de asimilación unívoca que atraviesa una subjetividad todavía no determinada —como “humana”— para aparecer transitivamente, en un proceso de modernización, como “humana”. Lo cual se traduce en una mala infinitud (para usar terminología hegeliana), porque los criterios de clasificación que adopta señalarán siempre su inferioridad; es decir su humanidad puesta en duda y, por ello mismo, en un proceso de nunca acabar, tratará siempre de demostrar dramáticamente algo que, en definitiva, no es. Por eso no se trata de una asimilación inocente. La asimilación es coactiva, pues si la propia humanidad está puesta en duda; entonces asimilarse a lo constituido como lo humano significa despojarse de lo suyo-de-sí, de su humanidad negada, para encajar en los moldes prescritos por una antropología jerárquicamente establecida, donde su inclusión será siempre subalternizada.

Una crítica des-colonial descompone el carácter fetichista de la racionalidad moderna y

relativiza el carácter absoluto de su pretendida “superioridad”. Históricamente procede al desmontaje sistemático de su horizonte mítico⁸ que, como contenido fundacional de sus presupuestos lógicos, manifiesta, por procedimientos hermenéuticos, la profunda carga ideológica de sus más arraigadas certezas y certidumbres.

Una vez que el horizonte mítico de clasificación antropológica de la modernidad es asumido filosófica y científicamente, entonces puede prescindirse de aquél, mediante su secularización lógico-racional; de ese modo aparece universal, siendo la formalización de sus contenidos, la abstracción necesaria para auto concebirse más allá de todo tiempo y espacio. En ese sentido, la expansión global de la modernidad (una vez constituida en “centro desarrollado” y constituyendo a su periferia como “periferia subdesarrollada”) se produce, en cuanto economía, como capitalismo, y como política y como derecho, como liberalismo; pero la expansión no se consume si no es acompañada por la radicalización de la conquista. Esto quiere decir la re-significación del colonialismo en cuanto colonialidad. De este modo, la naturalización de las relaciones de poder y dominación estructural-mundial adquieren estabilidad y permanencia histórica.

Es en ese sentido que, el discurso del mestizaje, forma parte constitutiva de la

8 La modernidad se presenta a sí misma como el paso del mito al logos, de ese modo, la ciencia moderna se auto-comprende como superación del mito. Pero la idolatría racionalista de la ciencia demuestra que esa pretensión no es más que un nuevo mito. El mundo moderno, como cualquier otro estadio civilizatorio, está lleno de mitos, con este añadido: los mitos que le constituyen son mitos de dominación. Cfr. Bautista S., Rafael: *Del mito del desarrollo al horizonte del vivir bien*, de próxima aparición

cosmogonía⁹ de la modernidad que, en la imagología de las élites subalternizadas, nace como la imagen idílica del “encuentro de dos mundos”. Por reiteración cultural y pedagógica, forma parte del conjunto de mitologías legitimadoras del mundo moderno, y está destinado a la constitución de la subjetividad de los dominados en cuanto consciencia periférica. Esto se produce mediante un proceso de asimilación por subsunción, que destaca una suerte de capitulación emancipatoria y que se podría describir como el movimiento satelital de una consciencia cuya referencia ya no descansa en sí misma sino en un centro que ya no es sólo referencia; sino hasta razón de ser de esta consciencia periférica.

Por eso la consciencia periférica se debate en las fronteras del ser, actuando como celoso centinela de aquella demarcación ontológica, porque se trata también de una demarcación antropológica; ya que establece, a su vez, las fronteras de lo humano. El mestizo se constituye en consciencia periférica porque asume esa demarcación en su propia subjetividad, encarnando la “misión civilizadora” que se propone la modernidad, a la hora de expandir su proyecto exponencialmente global. Por eso retrata la condición del “sujeto barrado”; pues esto quiere decir que vive una contradicción sin resolución posible, porque la única resolución que ve consiste en la anulación de lo más propio. La única resolución consistiría en advertir que aquella

contradicción no lo es (porque no se trata de negarse sino de asumirse desde la exterioridad¹⁰ que no tolera la totalidad cerrada del sistema-mundo moderno); pero desde su constitutividad en cuanto consciencia periférica es precisamente lo que no puede realizar.

Esto señala metodológicamente un distanciamiento de todos los tratamientos usuales que se hace a la problemática del mestizaje. En la actualidad se ha vuelto un discurso de reafirmación de la contradicción; porque por más que se quiera reivindicar la presencia de dos culturas en una nueva identidad, ésta siempre se comprende, a sí misma, como objeto de un proceso de asimilación cultural que se dispone a la renuncia de uno de sus componentes como precio de esa asimilación. Por eso se trata de una asimilación por subsunción; pues renunciar a una parte de sí es admitir una identidad bifurcada, sin posibilidad de proyecto propio; ya que a lo que renuncia es precisamente a aquello que podría actuar como lo más novedoso de su propia constitución identitaria. Pues una consciencia periférica es precisamente la constatación de que ésta no puede producir movimiento existencial por sí misma (y, por lo tanto, tampoco puede darse direccionalidad histórica y utópica propia); sino aquel siempre y uniforme desplazamiento como la simple referencia a un centroajeno.

El mestizaje no es entonces un “encuentro” y tampoco resuelve nada, sino que encubre y

9 Cfr. nuestro próximo libro: *Historia universal del dios de la modernidad*.

10 Categoría que trabajamos a partir de Emmanuel Levinas, como *lo más allá* que la totalidad; el resto crítico jamás subsumido y fuente de emanación de sentido trascendental a toda totalidad. Cfr. Levinas, Emmanuel: *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, España, 2002; *De Otro Modo Que Ser o Más Allá de la Esencia*, Sígueme, Salamanca, España, 1987.

acrecienta la contradicción mediante una sofisticada mitología que produce una racionalidad fetichista parida desde una clasificación antropológico- racial que encarna el mestizo y que carga como fatalidad ontológica (el ser es, por eso es y se sabe centro, el no ser no es, por eso es constituido como periferia). Esa clasificación produce una naturalización de la dominación, de modo que es, en su propia subjetividad, donde aquella naturalización se debate dramáticamente entre afirmar la “superioridad” moderna y negar la “inferioridad” india. Esa dicotomía original ahora —el mestizo— la entiende en los términos siempre dicotómicos de desarrollo-subdesarrollo. Y es lo que manifiesta que el proceso de asimilación del subdesarrollado en el mundo del desarrollo es posible sólo por subsunción. Para ser admitido por el centro sólo puede hacerlo desde un disciplinado movimiento satelital que le transfiere al centro una plus-valorización de éste mediante el sistemático despojo de vida de la periferia.

Esta transferencia de plus-vida que se produce en la auto-negación de humanidad del ámbito periférico es lo que en definitiva se transfiere como plus-valorización del centro. De ese modo la modernidad se constituye como la administración antropológica y ontológica de esa centralidad ejercida como dominación sobre el resto del mundo; el sistema-mundo moderno es impensable sin la disposición geopolítica centro-periferia que, lejos de ser una mera disposición espacial, se constituye en una acabada clasificación antropológica y ontológica de la humanidad. El ámbito periférico, desconstituido de toda referencia propia, gira existencialmente en torno a un centro que se constituye ahora en el paradigma de vida que persigue la propia

periferia; de ese modo la propia existencia de la periferia se diluye en la dramática opción de incluirse a toda costa y llegar a ser como el centro, pretensión que anula su posibilidad de superar su condición periférica, pues no hay centro sin periferia y toda inclusión es sólo posible por subsunción. Esta situación es la que describe a la propia consciencia periférica de una subjetividad que ya no parte de sí (como autoconsciencia de su condición periférica) y, en consecuencia, no puede superar su condición subalternizada, es más, en el empeño de “querer ser lo que no es y despreciar lo que sí es”, anula la fuente de la posible superación de su condición periférica. Las trampas que se propina la consciencia periférica en la renovación del discurso culturalista del mestizaje, busca remediar su situación “fronteriza” en la ilusa afirmación limítrofe del *no man’s land*. Ahora se concibe como un ángel caído, sin historia ni memoria; se afirma como una novedad pura, sin contaminación histórica y, como tal, no hace sino reafirmar su siempre continua Modernización, su egoidad auto-centrada en cuanto ego-centrismo, retrata su pretensión de ser como el centro que le niega; pero, para comportarse como centro debe buscarse una periferia y, de ese modo, reproducir (ahora sobre otros, que son los suyos) la dialéctica de la dominación. De ese modo el mestizo se apunta como el agente fronterizo que, en el ámbito periférico, se encarga de vigilar las fronteras de lo humano. Se autodefine no como indio ni como *k’ara*, pero su programa de vida consiste en una modernización siempre actualizada. Ya no necesita referirse a la dicotomía civilizado-bárbaro; sin embargo ahora, el desarrollo y el

progreso modernos, constituyen el horizonte emancipatorio que anhela.

Una nueva “extirpación de idolatrías” persiste en su horizonte de expectativas, como la nueva religión secularizada que abraza como proyecto de vida: el catecismo de la ciencia le impulsa ahora a limpiar, en sí mismo y en su entorno, todo obstáculo que pueda frenar el tren del progreso infinito.

Si la dicotomía centro-periferia es la secularización de la dicotomía originaria del mundo moderno, como civilizado-bárbaro o, más acabadamente, como superior-inferior; su pretendida opción neutra de presentarse como algo nuevo queda desdecida por esta reafirmación, decidida de los más profundos prejuicios modernos. Por ello su apuesta delata la trágica dialéctica de asimilación por subsunción; el mestizaje consiste en eso: el proceso de su propia modernización no es gratuita, le cuesta el negar la parte sustancial de su propia identidad. Pero el mestizo, atrapado por el sistema de categorías que constituyen a una consciencia en consciencia periférica, concibe la identidad como un añadido que se puede ir produciendo en la facticidad misma; pero la facticidad no se da al margen de la historia y, quien pretenda partir de su propia auto-referencialidad, en realidad, parte de la nada. Se parte siempre de la historia y todo individuo presupone un mundo de la vida y éste presupone la historia. En tal sentido, la identidad ya le constituye de modo ante-predicativo y pre-lógico desde la gestación misma; nace dentro de una temporalidad singular y dentro de una espacialidad que no constituyen paisaje; sino, sobre todo, memoria histórica. No es un arrojado en la existencia sino un enfamiliado en un entorno vital que le recibe como parte suya. La

identidad es el cuenco desde donde puede abrirse al contexto universal, porque toda nueva experiencia sólo puede ser apropiada si tiene algo ya constituido como ámbito de recepción de toda experiencia. Por eso la identidad no es algo que le confina al encierro cultural sino el locus desde-donde es posible toda apretura existencial. Partir de la historia, desde la asunción sin prejuicios de una identidad ya no barrada, consistiría en des-centrar la centralidad del sistema-mundo moderno y, consecuentemente, superar la fatalidad satelital de la consciencia periférica. Pero aspirar a algo que significa la propia auto-negación es aquello que describe el proceso de modernización por el que apuesta, en última instancia, el mestizo. Ha subjetivado tan bien los prejuicios modernos que, lo que podría constituirse como fuente de un nuevo impulso vital, novedoso y alternativo a la decadencia civilizatoria del centro —o sea, del sistema-mundo moderno—, queda arrinconado a un pasado sin trascendencia alguna. Lo indio ya no constituye algo deseable, porque no sólo ha sido negado y excluido, sino inferiorizado; en consecuencia, por más que el mestizo se atavie folclóricamente de algo indígena, jamás impulsaría la forma de vida que presupone aquello. No se asume indio, ni *k'ara*; pero lo único que podría impulsar, porque es lo único que le aparece como posible y deseable, es la radical modernización de su proyecto de vida. Podrá enarbolar el “vivir bien”, los derechos de la Pachamama, la descolonización, el Estado plurinacional; pero todo ello acaba en la retórica demagógica de un pluralismo relativista porque, en el fondo, asumiéndose como mestizo, reafirma la contradicción y ésta la pretende resolver, muy a su pesar (incluso lleno de buenas

intenciones), en impulsar aquello en lo que, en verdad, cree: el desarrollo y el progreso moderno, como lo único posible y deseable, aun a pesar incluso de las evidencias empíricas de su insostenibilidad actual y que se manifiesta como crisis climática y calentamiento global. Por más evidencias que haya, por más irrefutable que sea un probable colapso ecológico, la consciencia periférica, en su continuo y permanente proceso de modernización, sólo opta por lo que considera referencia única de sus opciones vitales.

Por ello hablamos del sistema de categorías que constituye las estructuras intencionales de la consciencia periférica; ella organiza e instituye su relación con su realidad. Por eso la problemática que supone el mestizaje sólo podría ser abordado en su carácter ontológico como crítica al sistema de categorías que presupone una subjetividad en cuanto consciencia periférica. Esta apenas introducción a la consideración ontológica del fenómeno del mestizaje es lo que hemos pretendido en este corto trabajo.



Rafael Bautista S.

Es escritor y pensador boliviano. Entre sus obras más recientes destacan: *Del Mito del Desarrollo al Horizonte del Suma Qamaña* (CBDD.HH., 2012); *La Geopolítica y el Derecho al Mar* (rincón ediciones, 2013); *La Descolonización de la Política* (Plural editores, 2014); *Reflexiones Descoloniales* (rincón ediciones, 2014). Es profesor invitado en la Universidad Indígena Tupac Katari, en la escuela Anti-imperialista y en la Universidad Pedagógica. Es miembro del consejo editorial del *Bolivan Studies Journal de la Universidad de Pittsburgh, USA*. Dicta conferencias, cursos y seminarios, a nivel nacional e internacional; además de dirigir el “Taller de la descolonización”, en La Paz, Bolivia.





GEOPOLÍTICA



La geopolítica de la inteligencia artificial que ya ganó China a EE.UU.

Alfredo Jalife-Rahme

EE. UU. entra a su nueva fase del 6/1 –fecha de la toma del Capitolio, como aludió la lideresa de la Cámara de Representantes Nancy Pelosi– y deja atrás su guerra más larga en Afganistán, que desembocó en un tremendo caos en la evacuación en el aeropuerto de Kabul –la principal batalla de todas las batallas, la guerra geopolítica de EE. UU. y China por el control de la Inteligencia Artificial (IA), al parecer ya tiene un vencedor–.

Hoy el punto más candente de la geopolítica más terrenal se (con)centra en el *Estrecho de Taiwán* (Jalife-Rahme, 2021a), cuya alta-tensión ha escalado aún más debido a la configuración del nuevo pacto de defensa tripartita de la *anglófera*: el AUKUS (acrónimo inglés de Australia, Reino Unido y EE. UU. (Jalife-Rahme, 2021b), que convierte a la región Indo-Pacífico en otro foco incandescente del planeta.

En gran medida, la alta-tensión en el *Estrecho de Taiwán* se debe a que Taipéi es uno de los principales fabricantes de semiconductores, al unísono de EE. UU., Sudcorea y Japón, rubro en el que China se encuentra notoriamente rezagada.

En forma específica, Taiwán es el líder global del “mercado de la fundición (*foundry market*) –que define el *outsourcing* de la manufactura de semiconductores– que representa el 60% global (Lee, 2021).

En la estrujante entrevista al rotativo globalista *Financial Times* (10.10.21) del prodigio francés de 37 años, Nicolas Chaillan –quien acaba de renunciar a su puesto de Jefe de Ciberseguridad del Pentágono (US Air Force 2019)–, comenta en forma bombástica que China lleva una delantera de 20 años a EE. UU. (Jalife-Rahme, 2021), lo cual pulveriza todas las suputaciones al respecto, a menos de que se trate de un ardid para que el Congreso incremente su gasto militar en el rubro de la inteligencia artificial (IA) y, de paso, obliguen a los gigantes de Silicon Valley a colaborar más estrechamente con el Pentágono en el segmento de la Ciberseguridad.

Nicolas Chaillan, dimisionario de la ciberseguridad del Pentágono, sentencia sin tapujos: “no tenemos una oportunidad competitiva para luchar contra China de 15 a 20 años” y confiesa que Beijing se encamina “al dominio global, debido a sus avances en IA, aprendizaje automático y capacidades cibernéticas”, por lo que “China está lista a dominar el futuro del mundo, controlando todo (*sic*), desde las narrativas de los multimedia hasta la geopolítica”.

El famoso libro de Kai-Fu Lee, *Superpotencias de la IA: China, Silicon*

Valley y el Nuevo Orden Mundial, ya fue rebasado por la explosiva confesión de Nicolas Chaillan.

De todas maneras, es relevante revisar en forma sucinta las “cuatro olas” de la IA, donde China lleva(ba) la delantera en tres (la de los algoritmos, la de la percepción y la autónoma), mientras que EE. UU. encabeza la “ola empresarial”, según Kai-Fu Lee.

Vale la pena sintetizar las cuatro olas de la IA según Kai Fu Lee, anterior presidente de Google en China:

Primera ola:

- Se consolida en 2012.
- ALGORITMOS que son sus motores de búsqueda.
- Sistemas que aprenden las preferencias conductuales.

Segunda ola:

- Empresarial.
- Base de datos de las empresas.
- *Softwares* empresariales de EE. UU. que manejan contabilidad, inventario y gestión de relaciones con consumidores.

Tercera ola:

- Percepción.
- Digitaliza el mundo físico, aprende a reconocer las facies, entiende requerimientos y “ve” el mundo ambiental: borra las líneas entre mundos digital y físico.

Cuarta ola:

- Autonomía.
- Tendrá mayor impacto en vehículos de control autónomo, drones y robots inteligentes.
- Capaz de realizar autoaprendizaje y de autorreproducirse.

El dominio de la IA trastocará radicalmente la geopolítica global como había señalado el presidente Vladimir Putin: “La inteligencia

artificial es el futuro no solo de Rusia, sino de toda la humanidad; ello traerá colosales oportunidades, pero también amenazas que son difíciles de predecir. Cualquiera que lidere la inteligencia artificial controlará el mundo (RT, 2017)”.

El libro de Kai Fu Lee valió una revisión relativamente escéptica, pero poco aséptica, de Martin Wolf, jefe de la sección económica del *Financial Times* (16.04.19).

De todas formas, vale la pena exponer lo que Kai considera como “utopía” y “distopía” de la IA: a la primera la representa Ray Kurzweil, quien la define como la “*última frontera para expandir la conciencia propia y conquistar la mortalidad*”; mientras que la segunda está representada por el ya fallecido astrofísico británico Stephen Hawking: “La inteligencia artificial augura el fin de la raza humana”, y por el célebre Elon Musk, mandamás de Space-X, y hoy el hombre más rico del mundo, quien juzga a la IA como el “mayor riesgo al que se enfrenta la humanidad”. En su libro de ciencia ficción *Beijing Folding (El Despliegue de Beijin)*, que puede volverse una ominosa realidad, la escritora Hao Jingfang narra la singularidad y la superinteligencia artificial, y postula “tres economías” que subsumen a tres castas que tienen prohibido juntarse entre sí: 1) la élite del primer espacio que domina todo sin contaminarse con los otros dos espacios; 2) el segundo espacio de la actividad común y corriente que depende de las órdenes del primer espacio, y 3) el tercer espacio: la subclase de pepenadores, los nuevos “intocables”, que trabajan de noche y duermen de día para servir al segundo y primer espacios.

Cabe señalar que Larry Fink, el israelí-estadunidense mandamás de BlackRock –el

mayor banco de inversiones del mundo, que maneja activos por USD 9,5 millones de millones de dólares (trillones en anglosajón), (Statista, 2021), que equivalen a casi diez veces el PIB nominal de México— no oculta las intenciones de control por la plutocracia financierista de Wall Street, en una carta en vísperas del Foro Económico Mundial de Davos de 2018 (reportada por Kai-Fu Lee):

Vemos muchos gobiernos fracasando en prepararse para el futuro, en temas que van desde el retiro y la infraestructura a la automatización y el re-entrenamiento laboral. Como resultado, la sociedad se voltea mayormente al sector privado (*sic*) y pide (*sic*) que las empresas respondan a desafíos más amplios de la sociedad... La sociedad pide que las empresas tanto públicas como privadas sirvan un propósito social.

¿Cuál será la respuesta de Latinoamérica ante el desafío de la IA que exige una bioética reparatoria y retributiva de alcances civilizatorios para que los humanos no se digan los más valetudinarios, no pierdan su razón de ser?

Bibliografía

Jalife-Rahme, Alfredo. *EU perdió la batalla de la IA frente a China, según ex director de Ciberseguridad del Pentágono*. La Jornada. 13 de octubre de 2021. <https://www.jornada.com.mx/2021/10/13/opinion/018o1pol>.

Jalife-Rahme, Alfredo. *¿Guerra nuclear preventiva de EU contra China por Taiwán?* La Jornada. 10 de octubre de 2021. <https://www.jornada.com.mx/2021/10/10/opinion/012o1pol>.

Jalife-Rahme, Alfredo. *Puñalada traperera' de EU a Francia por su pacto de defensa con GB y Australia vs China*. La Jornada. 19 de septiembre de 2021. <https://www.jornada.com.mx/2021/09/19/opinion/016o1pol>.

Lee, Kai-Fu. *AI Superpowers: China, Silicon Valley, and the New World Order*. Boston/New York: Houghton Mifflin Harcourt. 2018.

Lee, Yen Nee. *2 charts show how much the world depends on Taiwan for semiconductors*. CNBC. 15 de marzo de 2021. <https://www.cnbc.com/2021/03/16/2-charts-show-how-much-the-world-depends-on-taiwan-for-semiconductors.html>.

RT. *'Whoever leads in AI will rule the world': Putin to Russian children on Knowledge Day*. RT. Última modificación el 1 de septiembre de 2017. <https://www.rt.com/news/401731-ai-rule-world-putin/>.

Statista. Total assets under management (AUM) of BlackRock from 2008 to Q2 2021.

Statista. Julio 2021. <https://www.statista.com/statistics/891292/assets-under-management-blackrock/>.

US Air Force. Nicolas M. Chaillan. *US Air Force*. Última modificación septiembre de 2019. <https://www.af.mil/About-Us/Biographies/Display/Article/1926281/nicolas-m-chaillan/>.



Alfredo Jalife-Rahme Barrios

Médico, profesor, conferencista, escritor, columnista y analista político mexicano de ascendencia libanesa, especializado en relaciones internacionales, economía, geopolítica y globalización. Jalife es reconocido como uno de los expertos en geopolítica más influyentes de habla hispana; además de su abierta postura humanista, progresista, nacionalista y crítica contra el Establishment, el sionismo, el neoliberalismo y la corrupción.



Venezuela, un siglo de petróleo

Miguel A. Jaimes N.

Premonitoria fue la advertencia del fundador de la OPEP Juan Pablo Pérez Alfonso: “Este pobre-rico país tiene la más larga historia entre los grandes exportadores de petróleo. Venezuela comenzó a ser favorecida con divisas extranjeras traídas por inversionistas petroleros desde la primera década del siglo”. El último siglo corresponde a un mundo caracterizado por el petróleo tanto en las relaciones políticas como culturales, sociales, antropológicas y económicas. En toda esta historia y hechos, Venezuela quedó supeditada a esa evolución e involución de su industria. Obvio, debió ser así. El transcurso de su historia quedó atrapado como país mas no como nación. La dependencia anclada a la exportación de petróleo. Por eso incansablemente se habla del modelo rentista. Una sociedad alcanzada al reflejo occidental del consumo en productos, bienes, servicios, todos caracterizados como motivo para su existencia. Esto le permitió acoplarse y adecuarse al modelo capitalista.

La mayor consecuencia de esa salida rentista la llevó a transformarse durante todo el siglo pasado de país productor en bienes agrícolas y pecuarios al país tras el descubrimiento

del petróleo como primer “bien” exportador en el mundo. Hoy, múltiples razones dan cuenta en cuanto a su producción y exportación, la cual se ha venido a menos, hasta el punto de no poder alcanzar ni siquiera la mitad de lo que debería estar produciendo de acuerdo al potencial productivo con que cuenta. Ni los cálculos y asignaciones de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) que le habían determinado una cuota de exportación pueden cumplirse (Pérez, 2009: 23).

Nuestro devenir como nación es de un alcance casi impredecible, esto representa para la cotidianidad de la industria haber sustentado su economía nacional en el petróleo. Bien es cierto que el país cuenta con muchos recursos más la experiencia de ciento cuarenta años de indetenible producción y exportación de sus múltiples enseres, también no es menos cierto que ahora es cuando se juegan factores para sus intereses adicionales, cuya tendencia quizás sea jugar aún más al deterioro de las condiciones que de por sí ya están muy difíciles.

Esta situación no es un caso aislado o que el mismo no se pueda revertir. Internamente Petróleos de Venezuela Sociedad Anónima (PDVSA) es optimista ante la realidad que la envuelve. Esto pudiera ser una gran oportunidad si sabe usar los pertrechos y factores con que cuenta en su experiencia y haber para superar las actuales dificultades.

Aun cuando su totalidad e integralidad no sean las de un verdadero país agrícola ni ganadero, sigue siendo una nación importadora de productos con baja rentabilidad, la mayoría de muy mala calidad. Aun cuando es un país, el cual proviene de un gran linaje petrolero y ser fundador de la OPEP, esto

no ha sabido aprovecharse aguas adentro, menos en la región o en cualquier otra parte del mundo. Pero, claramente el petróleo es la fibra energética de los próximos siglos y para ello Venezuela cuenta con importantes reservas. En la industria petrolera global para poder ser respetada debe tener un calibre de los mejores frente a la vista de cualquier ente internacional. Factores que han contribuido a deteriorar su visión restan importancia a la nación productora de la renta necesaria para mantener lo cotidiano.

En lo ideológico –como lo desarrolla cualquier nación– debe explicarse el poco sentido de pertenencia por los recursos. No los hemos conocido, ni les hemos dado la importancia que se merecen, hasta su mercado resulta inverosímil. Pero acontece que como primera empresa del país le permite ser manejada por una alta administración de criterios y sanos intereses donde no se da cabida a niveles de desvíos. En esto Bernard Mommer señaló lo siguiente: “Para la opinión pública venezolana solo se trataba de hacer frente al intento, por parte de las compañías petroleras, de timar al fisco nacional, a través de la manipulación de los precios de transferencia de empresas integradas”. (Mommer, 2008: 247).

Los temas considerados como bases fundamentales para comprender la posición geoestratégica ocupa al país en un nivel mundial con el referente de una política petrolera implementada aguas adentro, este ultimátum convertiría a cualquier país rumbo a ser una potencia decente. Dar pie a unas relaciones internacionales favorables dependería de un plan para su intercambio económico. Esto complementarí una estructura social y política en la estructura

de las 37 naciones del área latinoamericana y caribeña. Las firmes características y el agrado de solidez en la formación de un bloque, el cual, bien pudiera competir en lo económico y político con otros bloques de integración que en el planeta se vienen soldando como base a lo pluripolar. Sin embargo, esto aún no dejará atrás el proceso de globalización. Más bien será una alternativa frente a este.

La fábrica que procesa el petróleo en Venezuela tiene que diseñar un modelo de liderazgo en cuanto a su industria, cosa ya realizada y funcional en otras empresas del mundo. Desde adentro debe aportar ideas sobre su crecimiento y desarrollo. Sus pasos deben estar orientados en muchas dimensiones. Orlando Araujo en su obra “Venezuela violenta”, afirma lo siguiente: “A pesar del diagnóstico a las soluciones, se pierde la objetividad del enfoque y entra a funcionar el interés primordial de clase”.

En lo geoestratégico y geopolítico debe desarrollarse como proveedor de energía siendo uno de los referentes mundiales. En su otra parte el aspecto productivo y consecuencias inmediatas no deben perderse en el rescate interno de la misma industria. Ese tercer aspecto debe complementar su estructura, la cual debe dirigirse hacia el mercadeo final con sus productos tanto de materia prima para exportar, como productos derivados, dejando jerarquizado su principal mercado de exportación.

Sin embargo, estos enfoques pudiésemos considerarlos como la posibilidad de reunir al menos fundamentos faltantes que permitirán establecer argumentos todavía ausentes. Hay que refutar lo que históricamente

en Venezuela ha sido considerada la industria petrolera nacional.

Esta es como la historia de un enclave, el cual sólo ha servido para un poco aporte al resto de la economía más allá de su débil histórico aporte fiscal. La realidad nos indica que además de sostener la estructura como tal del Estado venezolano, como generadora del financiamiento del gasto público que es el que engrasa la maquinaria económica nacional, todo el motor de la industria petrolera con su nombre Petróleos de Venezuela Sociedad Anónima como primera empresa estatal, la han colocado en el grave error de ser la financiadora de las pésimas soluciones de todos los problemas que afectan a la mayor parte de la población.

Esta carga significó una verdadera agresión al presupuesto de PDVSA. Muchas de estas prácticas obstruyeron lo financiero junto a lo económico y operacional en cuanto al funcionamiento de la empresa. En tanto, consideramos que, en vez de disminuir el efecto rentista en la economía del país, esta se ha intensificado en esa degradación perversa de una práctica inadecuada y poco rentable. Se hace necesario que el venezolano común tenga el conocimiento indispensable en cuanto a lo que acontece en PDVSA como la empresa más importante para el desarrollo de Venezuela como nación, y que la misma deba ser defendida.

Desde 1976 nos encontramos con un llamado al país netamente petrolero en el cual hemos arrastrado medias verdades, versiones, expresiones, eslóganes, quizás términos ideológicos de mucha riqueza a partir de la factura petrolera. Fueron pensamientos creados a partir de reiterativas muestras de expresiones de liderazgo político luego de

rescatar las banderas de la nacionalización. En lo económico sitiaron un verdadero desarrollo el cual abrió las compuertas a las importaciones, llegando a la descompuesta internacionalización rentista. Muchos se hicieron ricos sin creer de verdad que todo era sin esfuerzo alguno. Esa vida fácil se convirtió en un camino aparatoso, el cual podía contar con toda la riqueza posible la cual iniciaba oportunidades internacionales, las cuales comenzaron a ser aprovechadas por los invitados a las gulas del dinero fácil.

Vivir en un modelo ostentoso no garantizaría nada bueno para ninguna nación. Internalizar mecanismos de una vida ligera, frágil, aparatosa en defectos, comienza a pensar en la acumulación y hartazgo de bienes producidos como parte de una vida donde las sociedades se quiebran. “En la Sherwin Williams, por ejemplo, el capital del complejo industrial, cuya figura principal es Eugenio Mendoza, está asociado al del poderoso consorcio de pinturas norteamericano del mismo nombre” (Quintero, 2014: 145).

A comienzos del siglo XX representantes de gobiernos productores de crudo les encargaron a las transnacionales del petróleo usufructuar esa nueva cosa llamada riqueza. No hubo necesidad de mayor sacrificio, ni de gran esfuerzo para aprovechar su abundancia, todo fue muy fácil. Por tanto, esos personajes no podían hacer otra cosa que no fuera honrar y disfrutar al máximo un bien colectivo brotando del subsuelo y el cual no tenía por qué ser cuidado ni controlado, mucho menos pensar en la posibilidad que esa riqueza llegara a ser el fundamento para crear un desarrollo con los mecanismos necesarios para ello.

Decidieron desde las esferas públicas y privadas. Comenzaron por manejar la tesis de un nacionalismo, la cual en la práctica significó la defensa de los intereses de sus grupos privilegiados. Todos rasgos colectivos notables llevados a efectos, programas y características nacionalistas con identificaciones propias frente a un pueblo influenciado de elementos extraños y distorsionados. Se creó un falso nacionalismo.

Con el pasar del siglo XX queda clara la entrada a la era petrolera. Sólo llegó a existir la sensación antes que la idea de pertenecer a una nación. Todo nos describía una patria lejana sin vida sensitiva para cualquier individuo. Se tenía la creencia de pueblo, pero se sentía poco, solo la representación de haber nacido en un país productor. Venezolano era quien habitaba estos territorios sin carácter concreto de ser un sentimiento nacional. El andino era eso, por vivir en los Andes, el oriental por estar conviviendo en el oriente del país, a pesar de ser una de las primeras zonas de explotación; pero muy pocos podían tener la idea concreta que habitaban en el país del petróleo. Quizás fueron los grupos centrales quienes recogieron la mayor comprensión en lo que significaba la influencia de las transnacionales por el disfrute de dinero dejado en la capital y las muestras de desarrollo obtenidas tras él y por habitar mucho más cerca de los poderes políticos encargados del disfrute económico.

En la obra de Mario Sanoja Obediente encontramos el siguiente fragmento:

El pueblo de Venezuela, al igual que otros de América Latina, luego de la independencia del imperio español en las primeras décadas

del siglo XIX fue asolado por dictaduras militares o civiles como las de la cuarta república, que nos fueron impuestas por el imperio europeo y por el de Estados Unidos para proteger su hegemonía sobre nuestros pueblos (Obediente, 2011: 431).

Esta casta tuvo en sus manos todo el poder necesario para llevar adelante un proyecto cultural y educativo capaz de sintetizar hechos convincentes; nunca tuvieron la necesidad de unificar la idea de país, y con ello, crear sensación y percepción de pertenecer a una nación y no ser considerado el país de aquel tiempo como algo abstracto; pero sí como algo concreto equivalente a decir que el argumento de análisis no era una idea u objeto ideal, sino un objeto materialmente determinado como real.

Entonces un verdadero hacer de quienes tenían el poder era tratar de inventar un logro a comienzos del siglo XX. Pero inducir esa masa de hombres y mujeres que poblaban las diferentes regiones y agruparlas como lo que eran, una sola nación, orientando un proyecto de país sociopolítico y cultural de carácter democrático, a condición de aprovechar la explotación petrolera aun cuando se presentaba con riesgos y muy difícil su operatividad para el tamaño de aquellos gobiernos. Para esos comienzos la idea fundamental de los pioneros era insertarse en la industria mundial del petróleo rigiéndola por el sistema capitalista. Lo que menos podía ser factible a considerar, era la unificación de criterios para hacer de Venezuela un país consistente. Eso no estaba dentro de sus planes.

Los signos colectivos se movían gracias a la utilización del petróleo. De la agricultura

hacia el petróleo. Si se movían estos signos las representaciones sociales no tendrían razón de estar en la unificación de criterios colectivos y con ellos mediaba el lenguaje, un lenguaje petrolero el cual hubiera podido contar con la adopción de nuevos términos manejados sobre todo por quienes tenían el poder oficial. Ya era hora de presagiar nuevas formas de vida, nuevos entendimientos exclusivos hacia una sociedad petrolera. Pero eso no se logró. No se articularon planes educativos eficientes y contundentes por parte del Estado; pues, si consideramos la realidad, el Estado estaba por hacerse en concreto y que pudiesen acompañar esas nuevas maneras de producir riqueza.

Para el hombre ordinario todo transcurría de manera habitual. Ni siquiera algún tipo de consigna adoptada por la masa para su propia identificación alusiva al petróleo. Sólo que quienes se colocaban al frente del poder sí sabían lo que este representaba. Para 1913 el Ministro de Fomento expresaba de forma halagadora lo que encontraba, aun en condiciones muy elementales, decía: el petróleo, ese codiciado combustible que las condiciones del progreso industrial hacen ya indispensable, ha dejado de ser tesoro escondido en las entrañas de la tierra venezolana. En suma, podemos inferir que este funcionario no hablaba sobre planes de inversión para la educación o del fomento de una ilustración sobre petróleo. Hilaba en todo caso muy fino, sobre el provecho material grupal y no colectivo; pues tenía en mente su progreso industrial, además dar los primeros vestigios del rentismo cuando añadía, que no vacilaba en adelantar la posible noticia donde en breves días Venezuela podría contar con una

nueva fuente de producción rentística, que no tardaría en ser la de mayor importancia. Ahora bien, cómo podía la influencia del petróleo en la transformación económica ser además un transformador de la psiquis del venezolano en aquellos momentos de la primera parte del siglo XX. La población en general se sustentaba en el agro, mientras su condición psíquica se impregnaba en supersticiones, magia, y distintos cultos que colocaban al individuo en un posible desajuste ante lo que representaba el petróleo en su vida cotidiana. Al decir del escritor Díaz Sánchez, el país dejó de ser vegetal para convertirse en mineral.

Ya no era el curandero él que impartía sanidad, sino el médico cirujano; ya no era el buey el que aligeraba el trabajo en el campo, sino el tractor mecánico, no eran los cuentos sobre aparecidos los que entretenían la tarde, pero sí era la radio y luego la televisión lo que alimentaba la simiente ideológica, hacia un nuevo modo de pensar y de actuar ante las diferentes alternativas, que la sociedad le presentaba al individuo para establecer las relaciones, para vivir del petróleo y no con el petróleo. Se abrieron bares y con ellos las pesadillas de prostitutas en rebatiña por el excesivo dinero dejado por los exclusivos trabajadores de las trasnacionales del petróleo. Se comenzó por definir el país con nuevas ideologías socializantes. Aquella Venezuela típicamente agraria luego vive y se agita en torno al petróleo: la Venezuela saudita. La idea burguesa de idealizar los fenómenos sociales y no darles un sentido concreto del hecho la convirtió en una sociedad más del occidente bajo el marco del capitalismo mundial. Por eso Michael T. Klare en su

última obra: *Planeta sediento, recursos menguantes*, afirma:

Cuando los países poderosos desean indicar su determinación de intentar defender sus intereses frente a los de otras potencias más débiles o impedir que un rival sobrepase ciertos límites, a menudo dan todo un espectáculo en el que colocan fuerzas aéreas, navales o terrestres a tiro del receptor "mensaje" que desean transmitir (Klare, 2008: 303-304).

Por eso el espacio geográfico que podía ser repartido por los dueños del capital internacional, que produjera la riqueza necesaria para el sostenimiento y dispersión del sistema, fue logrando su cometido. Pero su dirigencia fue incapaz de acercarse a una meta razonable, desarrollar una cultura como base de su idiosincrasia, establecer mínimas cuotas de entendimiento y comprensión de la realidad. Mutiló aspiraciones que necesitaban ser orientadas de acuerdo a sus circunstancias de vida. No se produjo el arraigo y la querencia hacia la tierra. Hoy aún padece muchas de aquellas condiciones, un marco referencial donde prevalece lo material y lo crematístico. Muchos asumen su vivencia como manera de vivir de acuerdo al país aquel del primer mundo. Se recibe educación, salud, entretenimiento, con un costo que no se aprecia, para luego entregar a otro país esa preciada educación.

La poca dedicación de aquella dirigencia en conquistar la velocidad del pensamiento quedó más bien en una acción evangelizadora a favor de la creación de mecanismos que socializarán el estudio y comprensión del ciudadano. La necesidad de orientar una sólida cultura es la tarea actual. La gracia de

la explotación petrolera no cesará y por eso necesitamos crear y componer un liderazgo distinto al pasado.

Aquél, una vez fue aprovechado por quienes crearon las condiciones de manejar con eficiencia la industria herencia de las bases de las transnacionales. Aquello estaba gestando un nuevo colonialismo. Pero no a la fuerza ni con violencia, sino de forma sutil. La cultura de la inmediatez fue tomando auge, sustituyendo las categorías culturales que sustentaba la cotidianidad del país del siglo pasado. Se tenía un reto que cumplir, como era enviarle petróleo a todo el mundo, pues se acercaban dos guerras que ameritaban de energía barata. Además, se consagró la era del automóvil, con la que se sitió todo tipo de mentalidad mundial.

Nuestros hábitos, costumbres, folklore, alimentación, lenguaje, el motor comunicacional, fueron cambiando como parte de una civilización de conquista. Esta cultura de conquista, enmarcada dentro de normas con una nueva filosofía de vida se creó para una sociedad no preparada para eso; pero que se adecuó con estables condiciones psicológicas como fuente productora de materias primas, vista quizás como modelo para el resto de América Latina. No olvidemos que, añadido a esa propuesta presentada a través de una práctica, tenía una gran significación para la burguesía nacional. El hecho mismo de estimular a una sociedad como la venezolana a adecuarse a convivir en un país estrictamente exportador de materias primas representaba para los grupos económicos la posibilidad de una salida para consolidar su poder económico. Mientras el Estado colocaba materia prima en el extranjero, la burguesía importaba todo lo necesario para

suplir los requerimientos de una futura sociedad de consumo, con sus derroches adicionales. La burguesía con ello aprendió a vivir del Estado moderno venezolano con una base rentista. Por ejemplo, con las importaciones se trajeron inmensas cantidades de materiales para la construcción, pues ya el país había entrado a la era de los rasca-cielos. Esto es una de las muchas maneras cómo la burguesía criolla se hizo de capital y para esto el Estado les creó el Centro Simón Bolívar para que la cúpula del partido imperante se enriqueciera. Mientras que, a la otra casta del país, a los andinos les creó la Aseguradora Seguros Los Andes. Nada, ni siquiera un poco de aquellas ganancias fueron invertidas en la economía nacional; ya que contaban con el Estado benefactor para proteger cualquier inversión.

En tanto, era justamente la proyección de un plan que convirtió a la sociedad tradicional, un tanto primitiva de costumbres ancestrales y de valores cristianos en un modelo que no rechazaba las injerencias extranjeras. Esa conversión tenía que funcionar como un pivote que permitiese manejar la parte psicológica, que ya era un hecho comprobado de modificación de conductas y actitudes en los mismos Estados Unidos con la misión de la inducción de formas de comportamientos en unión con el mito de la libertad individual. Se aseguró el control mediante técnicas indirectas que se convirtieron en instrumento de la cultura del petróleo, dejarse conducir y actuar convencido de que se es absolutamente libre. Esa condición defendió de manera entusiasta cuanto vino del extranjero.

Técnicas comprobadas para manipular la psiquis del individuo, aparecen nuevas

maneras de pensar y actuar en la población. La cultura del petróleo diferenció a trabajadores de una región a otra. El doctor Rodolfo Quintero manejó la terminología Cultura del Petróleo. El profesor Quintero analizó la “cultura del petróleo” como forma de penetración ideológica del imperio; pero ahora pretendemos considerarla como una necesidad dentro del ámbito venezolano, como una forma de ser que permita el arraigo a nuestra tierra, por consiguiente, la defensa de nuestro mayor bien de sustento y de vida, para este presente como para el futuro.

La percepción tenida sobre Venezuela desde lo energético es de un país con todas las condiciones para convertirse en una nación competente y con niveles de vida altamente positivos. Ese futuro advierte ante todo que no será fácil alcanzarlo; pues se seguiría existiendo como país de la misma forma como hasta ahora se nos ha presentado. Sin embargo, seguimos inmersos en el subdesarrollo contando con la esperanza del petróleo como sustento de vida y de grandes indecisiones que nos mutila de raíz toda clase de proyección hacia un futuro más positivo. Estamos frente a una situación que bien pudiera ser favorable, pero nuestro devenir no debe verse signado por la exclusiva explotación energética y mineral, tomando en consideración que el consumo de energía en el mundo es cada vez más alto, mientras la oferta se reduce cada vez más por el agotamiento de los recursos mundiales y por la limitada existencia en la naturaleza en unión del consumo incontrolado. A más promesa de petróleo habrá más guerra. El reto está en que a pesar de las dificultades que atraviesa el sistema económico mundial, y de las sanciones coercitivas impuestas a los países

productores dentro de la OPEP, se pudiese sortear todo ese proceso de desestabilización en la que se está sometido, estos como los desajustes externos de la geopolítica internacional y asumir un proceso de liderazgo y gerencia política y social de integración como naciones productoras de experiencias, o como un factor de realización social, para encaminar al país productor hacia una mejor condición colectiva.

Históricamente aquella conformación de un productor neto de energía desde finales del siglo XVIII como ha sido el caso venezolano, cuando descubre los primeros pozos en Los Andes, fue consolidándose en vías de un exportador neto. Desde 1928 hasta 1970 fue el mayor exportador de petróleo del planeta. Con el siglo XXI sus reservas de petróleo y gas son calificadas internacionalmente como las más grandes. Cuenta con tal cantidad que abre condiciones para impulsar un modelo de crecimiento. Su base puede conjugar un esfuerzo, dedicación, persistencia y control de su actividad. No debemos ser la base de ideales lo que motive tal dedicación; pero si no la hacemos prioritaria, seremos esclavos de los imperios por venir.

Un carácter histórico-ideológico del complejo energético puede disponer en razón de una superestructura social-cultural y político-jurídica. Además, el Estado venezolano cuenta con una nueva política petrolera establecida en los principios fundamentados en su Constitución en vigor desde el año 2000. Los principios generales concernientes a esta área económica aparecen en su Preámbulo y en sus artículos 5, 11, 113, 150, 151, 156 numerales 12 y 16; así como en los artículos 209, 301, 302 y 303.

En esto tiene gran importancia lo relativo a la soberanía sobre sus recursos de hidrocarburos. Toda declaratoria de interés público, solución de dudas, controversias y competencia y por muchas otras condiciones tanto materiales como superestructurales, se unen a una serie de factores que animan a suponer sobre el papel que va a tener la producción energética y, a la vez, la proyección geopolítica y estratégica del sudamericano país a nivel internacional.

Corroborar esta posición implica remitirse a las estadísticas que se manejan en cuestión de reservas de energías a nivel mundial, tomando en consideración dos factores: por un lado, la situación venezolana en el mundo de acuerdo al nivel de reservas, y segundo, tomando en consideración solamente tanto en petróleo como el gas natural.

Ese título está en el tapete de discusión, sobre todo, el papel desempeñado y el que tendrá que ejecutar en los próximos tiempos dentro de la geopolítica internacional. Lo cierto es que Venezuela representa para el resto del mundo el punto focal de las miradas tanto desde lo financiero como desde lo económico, militar y político.

La realidad nos indica que para los venideros años los niveles de consumo serán cada vez más elevados sin contar hasta ahora con energías sustitutivas que económicamente sean rentables, para sostener el exiguo equilibrio que mantiene una paz de poca estabilidad.

Sin embargo; con la incorporación de China e India como factores claves del elemento geopolítico-económico en el escenario mundial, sumado a la Federación Rusa, Bielorrusia y el eje Irán junto a Yemen,

Palestina, Siria, Irak y El Líbano. Y ahora el delicado caso de Kabul.

La tecnología transformadora de esta riqueza en derivados utiliza el proceso de mejoramiento, por tanto, va camino a sustituir su uso en petróleo liviano en el mercado internacional, lo que hace a la Faja Petrolífera del Orinoco cada vez más atractiva.

Miguel A. Jaimes N., en su obra *El oculto poder petrolero. Apertura petrolera: poder de PDVSA Vs poder del Estado*, afirma:

Se atacaría la anomia y anarquía de los diferentes factores críticos de ruptura. El logro del consenso no es la interrupción de una agenda política para diferir tensiones sociales, sino el logro de una agenda económica que plantee la reducción del desmedido empobrecimiento y la desigualdad social; los partidos políticos reducidos sólo funcionarán no como decisores, y los nuevos liderazgos dentro de este espíritu, deben ser controlados para que no vayan más allá de la corriente demócrata y social cristiana. Los nuevos liderazgos bolivarianos, progresistas y de izquierda deben ser eliminados.

Otro elemento va representado por la circunstancia de ser el máximo oferente de petróleo pesado, por tanto, potencia las decisiones sobre los precios. Los precios tienen que ser aumentados porque los costos de extracción lo ameritan. Transporte, distribución y transformación se hacen cada vez más onerosos.

Si nos acercamos a los últimos eventos de la industria petrolera venezolana, la misma no dista mucho de las condiciones muy difíciles de otros productores. Es necesario sacar el petróleo de la diatriba mundial del

conflicto o esto acarreará graves consecuencias. Para darle solidez a este argumento tomemos por caso el hecho del año 2019.

Todos los cálculos hechos por PDVSA en las áreas de producción y exportación se han retraído de manera alarmante, y para quienes esperan ver nuestro país en mejores condiciones, les obliga a aceptar realidades para determinar qué fue lo que aconteció para que la producción descendiera a estos niveles que se muestran (Jaimes, 2013: 67).

Y mundialmente tenemos la advertencia de Miguel A. Jaimes N. en su obra: *Petrocaribe la geogenerencia petrolera*, donde nos afirma lo siguiente:

El orbe presenta una nueva realidad geoestratégica mundial en cuanto al petróleo y el gas natural, donde se considera que dichas materias primas seguirán sufriendo la mayor parte del consumo mundial de energía primaria en las próximas décadas con la concentración de dicho consumo principalmente en los Estados Unidos de América, la Unión Europea y la región oriental-meridional del continente asiático, sitios de la más alta concentración demográfica. A lo anterior se añade el hecho de que las reservas probadas de petróleo y de gas se encuentran localizadas, en su mayoría, en el Oriente Medio, Rusia, Asia central, África y en Venezuela (América latina).

Debemos considerar dos premisas fundamentales para darle un vuelco a la presente situación. Los puntos de despegue para la reorientación de la industria petrolera serían las siguientes:

Primero, la industria venezolana del petróleo debe tener como objetivo la recuperación de

su producción. Por tanto, una de las bases de la misma es la necesidad de reactivar las inversiones en este sector como acción prioritaria.

Esto tiene como objetivo la promoción de un crecimiento tanto en la producción efectiva como de su potencial; pues las inversiones garantizarían la infraestructura necesaria, implicando mayor productividad para alcanzar mejores niveles productivos y una mayor rentabilidad.

Segundo, la misma dinámica de una industria en crecimiento obliga a que el país tenga como objetivo el aumento sostenido de la producción, además de la diversificación de sus derivados. Para ello, es necesaria la reorientación de la industria sobre la incorporación de nuevas ideas. No es crear entes estatales para fomentar la burocracia o la corrupción. La idea es crear entes que muevan el centro o corazón de la industria de tal forma que abarquen todo el conglomerado industrial, de forma que las exigencias que se susciten producto de su dinámica puedan ser corregidas y compensadas en un mecanismo de estímulo hacia el trabajo comprometido. Sólo así se será una verdadera nación petrolera.

La dinámica de una estructura operacional llama a que impere la dinámica, responsabilidad, honestidad, compromiso, conocimiento, esta serie de principios tienen que fomentar la transformación de un país en una nación potencia con los elementos necesarios. Ese diseño es posible en el conglomerado petrolero que citamos en estas letras. Puede establecerse sobre la premisa de tres niveles que abarcan desde los mecanismos geopolíticos (Jaimes, 2015: 23).

Hay que trabajar para lograr establecer una geoestrategia internacional acorde a los requerimientos de crisis de la industria tanto dentro como fuera de nuestras fronteras, y si apelamos a todo el bagaje político-jurídico con que cuenta la industria y con la experiencia acumulada, operando y haciéndose sentir en los mercados internacionales; pues la simple búsqueda de precios altos no debe ser el único objetivo de la política petrolera. Es necesario reactivar las inversiones en el sector petrolero. El objetivo es promover un crecimiento potencial de la misma. Establecer mecanismos para atraer inversiones extranjeras, no seguir llevándolas como se hizo y lo cual fracasó.

Bibliografía

- Araujo O. *Venezuela violenta*. Colección Venezuela y su petróleo. Caracas Venezuela, 2013.
- Jaimes M. *El oculto poder petrolero. Apertura petrolera: poder de PDVSA vs poder del Estado*. Mérida Venezuela, 2013.
- Jaimes M. *Petrocaribe la geogerencia petrolera*. Fondo Editorial Simón Rodríguez. San Cristóbal Venezuela, 2015.
- Klare M. *Planeta sediento, recursos menguantes*. Ediciones Urano, S.A. Barcelona España, 2008.
- Mommer B. *La cuestión petrolera*. Fondo Editorial Darío Ramírez. Caracas Venezuela, 2010.
- Obediente M. *Historia sociocultural de la economía venezolana, catorce mil quinientos años de recorrido*. Banco central de Venezuela. Caracas Venezuela, 2011.
- Pérez J. *Hundiéndonos en el excremento del diablo. Serie: pensamiento social*. Edición del Ministerio del poder popular para la cultura. Caracas Venezuela, 2009.
- Quintero R. *Antropología del petróleo. Colección Venezuela y su petróleo*. Caracas Venezuela, 2014.



Miguel Antonio Jaimes Niño

Politólogo, Magíster Scientiae en Ciencia Política, Doctor en Ciencias Gerenciales. PEII. Autor del libro: “El oculto poder petrolero, apertura petrolera: poder de PDVSA vs poder del Estado”. También escribió cuatro libros más sobre el tema petrolero aún sin publicar: Petrocaribe la geogerencia petrolera, En el bonzo petrolero, Venezuela y su periferia petrolera y Petróleo y globocolonización. Es Premio al mejor columnista Diario Frontera Mérida 2011, 1er lugar estatal Gabinete Cultura Mérida 2012, Segundo lugar nacional mención periodismo Ministerio del poder popular para la Cultura 2013. Analista y conferencista en el tema petrolero nacional e internacional.



Un nuevo tratado internacional de preparación y respuesta ante pandemias: ¿Podrá atender a las necesidades del sur global?¹

Germán Velásquez y Nirmalya Syam

La idea de un “Tratado sobre pandemias”

Veinticinco jefes de gobierno² han pedido que se negocie un nuevo tratado

internacional para mejorar la respuesta a las pandemias. El 30 de marzo de 2021, estos líderes se unieron al presidente del Consejo Europeo, Charles Michel, y al director general de la Organización Mundial de la Salud (OMS), Tedros Adhanom Ghebreyesus, en un llamamiento abierto a favor de un tratado internacional sobre pandemias, a partir de las enseñanzas extraídas durante la pandemia de COVID-19³.

El comunicado de prensa señala que habrá otras pandemias y otras emergencias sanitarias graves y que la cuestión no es si las habrá; sino cuándo: “Debemos prepararnos mejor para predecir, prevenir, detectar y evaluar las pandemias, y responder a ellas eficazmente, con un elevado nivel de coordinación”⁴ “A tal fin”, apunta el comunicado, “... las naciones deben colaborar en pro de un nuevo tratado internacional de preparación y respuesta ante las pandemias”⁵. Con todo, en esta etapa, los proponentes no han elaborado los objetivos, el alcance y el contenido del tratado.

Según el comunicado, “Un tratado es un instrumento jurídicamente vinculante con arreglo al Derecho Internacional. Un tratado internacional sobre pandemias adoptado en el marco de la Organización Mundial de la Salud (OMS) permitiría a los países de

1 Traducido del inglés por Natanael F. França Rocha.

2 Junto al Director General de la Organización Mundial de la Salud, Tedros Adhanom Ghebreyesus, los líderes firmantes hasta ahora representan a Albania, Chile, Costa Rica, el Consejo Europeo, Fiji, Francia, Alemania, Grecia, Indonesia, Italia, Kenia, Países Bajos, Noruega, Portugal, República de Corea, Rumania, Ruanda, Senegal, Serbia, Sudáfrica, España, Tailandia, Trinidad y Tobago, Túnez, Reino Unido y Ucrania.

3 *Ibid.*

4 Consejo Europeo, “Un tratado internacional sobre la prevención y preparación ante pandemias”. Disponible en <https://www.consilium.europa.eu/es/policies/coronavirus/pandemic-treaty/>.

5 *Ibid.*

todo el mundo reforzar las capacidades y la resiliencia nacionales, regionales y mundiales frente a futuras pandemias”⁶.

Este documento analiza algunas de las principales cuestiones que deberían abordarse en un tratado de este tipo si se inicia la negociación, teniendo en cuenta las necesidades de países que están en diferentes niveles de desarrollo y con capacidades dispares para aplicar las obligaciones del tratado.

Preparación y respuesta ante emergencias por la OMS

En virtud del artículo 2 a) de la Constitución de la OMS, adoptada en 1946, la Organización debe “actuar como autoridad directiva y coordinadora en asuntos de sanidad internacional”. Sus funciones incluyen “proporcionar ayuda técnica adecuada y, en casos de emergencia, prestar a los gobiernos la cooperación necesaria que soliciten, o acepten”; así como “estimular y adelantar labores destinadas a suprimir enfermedades epidémicas, endémicas y otras” (artículo 2d y g). Conforme a los artículos 21(a) y 22 de la Constitución de la OMS, la Asamblea Mundial de la Salud está facultada para adoptar reglamentos “destinados a prevenir la propagación internacional de enfermedades”, que una vez adoptados por la Asamblea de la Salud, entran en vigor para todos los Estados Miembros de la OMS, “excepto

para aquellos miembros que comuniquen al director general que las rechazan o hacen reservas dentro del periodo fijado en el aviso”. La gestión de la acción global contra la propagación internacional de enfermedades ha sido, por tanto, una responsabilidad fundamental e histórica de la OMS.

El principal instrumento normativo que tiene actualmente la OMS para responder a las emergencias sanitarias es el Reglamento Sanitario Internacional (RSI), adoptado por la AMS en 1969. La finalidad y el alcance del RSI son: “prevenir la propagación internacional de enfermedades, proteger contra esa propagación, controlarla y darle una respuesta de salud pública proporcionada y restringida a los riesgos para la salud pública...”⁷ Todos los Estados Miembros de la OMS son Estados Partes del RSI y ninguno ha optado por no participar en el instrumento. En 2005, el RSI se revisó con el fin de eliminar la limitación original de las enfermedades de declaración obligatoria a la fiebre amarilla, la peste y el cólera. Si bien no se limita en cuanto a tipos de enfermedades, el RSI 2005 impone una limitación a las medidas que puedan crear interferencias innecesarias con el tráfico y el comercio internacionales.

El Reglamento Sanitario Internacional (RSI) establece las capacidades básicas mínimas que los Estados partes deben poner en marcha para detectar, evaluar, informar y responder a posibles emergencias de

6 *Ibid.* A modo de comparación, el artículo 2 (1) (a) de la Convención de Viena sobre el derecho de los tratados define que la expresión tratado “un acuerdo internacional celebrado por escrito entre Estados y regido por el derecho internacional, ya conste en un instrumento único o en dos o más instrumentos conexos y cualquiera que sea su denominación particular”.

7 OMS, Reglamento Sanitario Internacional (2005), artículo 2. Disponible en https://www.who.int/ihr/IHR_2005_es.pdf?ua=1

salud pública de importancia internacional (ESPII)⁸.

Sin embargo, la mayoría de los Estados partes del RSI no han establecido plenamente las capacidades básicas necesarias. Muchos países con recursos limitados no han podido proporcionar los recursos internos necesarios para tal fin. Sólo unos pocos países ricos han brindado cooperación técnica o financiera para crear capacidades básicas a pesar de la obligación que establece el artículo 44 del RSI de que los Estados Partes participen en dicha cooperación⁹.

Las preocupaciones sobre el impacto económico adverso en un país después de una declaración de ESPII (en forma de posibles recomendaciones temporales de viajes o restricciones comerciales por parte del Comité de Emergencia del RSI) pueden disuadir a los Estados Partes de compartir rápidamente información sobre una posible ESPII. Si bien en el contexto de la emergencia

sanitaria de COVID-19, la información de la secuencia del genoma se compartió de inmediato¹⁰, muchos países han actuado de manera unilateral y sin coordinación con respecto al movimiento de personas y el tráfico de mercancías¹¹.

De hecho, la pandemia de COVID-19 demostró que ningún gobierno puede abordar la amenaza de esta o futuras pandemias. Esto ha demostrado que existe la necesidad de una acción colectiva y organizada para proteger la salud pública en todo el mundo y garantizar que se anticipen y cubran las necesidades de todos los países, en particular los países en desarrollo y menos adelantados. Sin embargo, los Estados Miembros de la OMS todavía están esperando los hallazgos de la Revisión del Reglamento Sanitario Internacional (RSI)¹² y la revisión del Grupo independiente de preparación y respuesta frente a las pandemias (IPRP) que se han iniciado para que puedan tener

8 L. O. Gostin y R. Katz, “The International Health Regulations: The Governing Framework for Global Health Security”, *The Milbank Quarterly*, vol. 94, no. 2 (2016). Disponible en <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4911720/#milq12186-bib-0044>

9 Ibid.

10 “Las secuencias del genoma completo del nuevo virus se compartieron con la OMS y la comunidad internacional inmediatamente después de que se identificara el patógeno, el 7 de enero” (WHO, “*Report of the WHO-China Joint Mission on Coronavirus Disease 2019 (COVID-19)*”, 16–24 de febrero de 2020, p. 31. Disponible en <https://www.who.int/docs/default-source/coronavirus/who-china-joint-mission-on-covid-19-final-report.pdf>).

11 Véase, p. ej., R. Habibi et al., “Do not violate the International Health Regulations during the COVID-19 outbreak”, *The Lancet*, vol. 395, 29 de febrero de 2020, pp. 664–66. Disponible en <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2930373-1>; C. Foster, “Justified Border Closures do not violate the International Health Regulations 2005”, *EJIL:Talk!* (11 de junio de 2020). Disponible en <https://www.ejiltalk.org/justified-border-closures-do-not-violate-the-international-health-regulations-2005/>.

12 El informe de la revisión del RSI que se debatirá en la próxima 74ª sesión de la Asamblea Mundial de la Salud de 2021 se ha publicado recientemente en el sitio web de la OMS. Véase el documento A79/4 Add.1 de la OMS. Disponible en https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA74/A74_9Add1-sp.pdf.

una visión informada sobre cómo los mecanismos de la OMS existentes han respondido a la pandemia. Sería importante que los Estados Miembros de la OMS consideraran las conclusiones de estas revisiones, las sugerencias de los Estados Miembros¹³ y los estudios pertinentes para comprender las lagunas existentes en la preparación y respuesta ante una pandemia y cómo el tratado sobre pandemias propuesto abordaría esas lagunas.

En el contexto de dichas revisiones, los Estados Miembros de la OMS deberían, en particular, abordar las deficiencias sistémicas que permitieron a muchos gobiernos ignorar las orientaciones de la OMS sobre cómo hacer frente a la propagación del virus, especialmente en lo que respecta a las restricciones comerciales de viaje y la igualdad en la distribución global de vacunas—practicando, en cambio, el nacionalismo vacunal—ofreciendo así una solidaridad global sólo de labios para afuera¹⁴.

Al abordar las deficiencias sistémicas antes mencionadas, será importante reconocer los esfuerzos realizados por la Secretaría

de la OMS en respuesta a la pandemia de COVID-19, entre otras cosas, mediante la emisión de más de 400 documentos de orientación dirigidos a particulares, las comunidades, las escuelas, las empresas, el sector industrial, el personal de salud, los centros sanitarios y las administraciones públicas relacionadas con diferentes aspectos de la pandemia de COVID-19 en los primeros seis meses de 2020¹⁵, definiendo grupos prioritarios para la vacunación en todos los países, realizando esfuerzos para generar financiamiento para la distribución de vacunas en países de ingresos bajos y medianos, coordinando ensayos clínicos, proporcionando información oportuna sobre vacunas candidatas; etc... Pero estas iniciativas fueron aparentemente insuficientes para articular una respuesta verdaderamente global y coherente a la pandemia y sus devastadores efectos.

La pandemia ha sido un recordatorio revelador de la fragilidad de los mecanismos a disposición de la OMS y muestra que la Organización no tiene los medios para hacer cumplir sus normas y directrices¹⁶. Además,

13 Esto se refiere a sugerencias o propuestas que los Estados Miembros podrían hacer a la luz de las conclusiones de la revisión del RSI, la revisión del IPRP y la revisión de la CCIS.

14 Véase C. Wenham, "A global pandemic treaty won't work until leaders realize the benefits of solidarity", *The Guardian*, 1 de abril de 2021. Disponible en <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/apr/01/global-pandemic-treaty-covid-disease-control>.

15 Discurso inaugural del Director General de la OMS en la reunión del Consejo Ejecutivo. Sesión especial sobre la respuesta ante COVID-19, 5 de octubre de 2020. Disponible en <https://www.who.int/es/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-executive-board-meeting>.

16 J.H. Duff, *et al.*, "A global public health convention for the 21st century", *The Lancet Public Health*, 5 de mayo de 2021. Disponible en <https://reader.elsevier.com/reader/sd/pii/S2468266721000700?token=013AD09B55B6415284423B372214FD08BA71E33D6A22752855DB6573822A27D521675308DCBDCF4C04C9A18CABE9E9FE&originRegion=eu-west-1&originCreation=20210509051936>

el financiamiento de la OMS no es sostenible ni adecuado para responder al desafío de la pandemia de COVID-19 y de futuras pandemias.

Si se negociara un nuevo instrumento vinculante, este debería ayudar a abordar algunas de esas deficiencias y contribuir a establecer un marco sanitario internacional más sólido, con la OMS como autoridad directiva y coordinadora de la salud mundial no sólo *de facto* sino *de jure*. El instrumento debería basarse en los principios de equidad, solidaridad, inclusión y transparencia, y permitir una acción colectiva y coordinada que garantice, en particular, el acceso universal y equitativo a los diagnósticos, las vacunas y los medicamentos necesarios para hacer frente a una pandemia. También sería importante asegurar un equilibrio adecuado de derechos y obligaciones legales de los países en diferentes niveles de desarrollo. Con este fin, sería fundamental garantizar la participación efectiva de todos los países en las negociaciones¹⁷.

Fortalecimiento o marginación de la OMS

Cualquier debate sobre un marco futuro en la OMS sobre preparación y respuesta ante una pandemia debe basarse en la

experiencia de las iniciativas y reformas pasadas emprendidas en la OMS¹⁸ y evitar los errores del pasado. En todas las crisis de salud, ya sea por VIH/SIDA o ahora por el COVID-19, los Estados Miembros de la OMS han optado por asignar fondos y poderes para actuar fuera de la OMS, lo que ha llevado a la fragmentación de la gobernanza sanitaria mundial con la creación de organismos o mecanismos paralelos y la consiguiente marginación del papel de la OMS. Esto ha debilitado más que fortalecido a la Organización. Sería importante no repetir estos errores.

En 1986, Jonathan Mann, Director del Programa Mundial de la OMS sobre el Sida (GPA), organizó una estrategia de acción directa para brindar tratamiento y realizar/coordinar investigaciones por parte de un equipo de 200 científicos y con un gasto de USD 70 millones por año, lo que provocó un enfrentamiento con el entonces Director General, Hiroshi Nakajima, de Japón. Debido a este enfrentamiento, Mann abandonó la OMS, y Estados Unidos y otros países decidieron retirar el GPA de la OMS. Después de algunos años de discusión y debate, el Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/Sida (ONUSIDA) se fundó en 1994-1995 bajo la dirección de Peter Piot.

17 Un formato virtual para la conducción de negociaciones puede no ser propicio para la participación efectiva de delegaciones de países con acceso limitado a Internet de alta velocidad. En este contexto, es motivo de preocupación que la UE haya expresado que está dispuesta a concluir las negociaciones para la adopción de un nuevo tratado a principios de 2022. Esto implicaría que las negociaciones se llevarán a cabo virtualmente debido a la actual situación de pandemia.

18 Véase G. Velásquez, *Las reformas de la Organización Mundial de la Salud en la época de COVID-19*, Documento de Investigación No. 121 (Ginebra, South Centre, noviembre de 2020). Disponible en https://www.southcentre.int/wp-content/uploads/2020/11/RP-121_ES.pdf.

El Fondo Mundial de Lucha contra el SIDA, la Tuberculosis y la Malaria (“el Fondo Mundial”) fue creado en 2002 como un mecanismo de financiamiento innovador que busca recaudar y desembolsar rápidamente fondos para programas con el fin de reducir el impacto del VIH/SIDA, la tuberculosis y la malaria en países de ingresos bajos y medianos. La idea del Fondo Mundial surgió de la administración de Brundtland, que lo concibió como un mecanismo innovador para financiar a la OMS. En este contexto, la administración de Brundtland pidió, en diciembre de 1999, un “ataque masivo contra las enfermedades de la pobreza”. El Fondo Mundial se estableció finalmente en enero de 2002, fuera de la OMS, tras negociaciones en las que participaron donantes, gobiernos de países y organizaciones no gubernamentales (ONG), el sector privado y las Naciones Unidas.

El Programa Ampliado de Inmunización fue lanzado por la Asamblea Mundial de la Salud (AMS) en 1974. Este programa de inmunización es una de las principales funciones de la OMS. Sin embargo, el programa fue marginado con la creación de Gavi, una asociación de organizaciones, instituciones y gobiernos del sector público y privado (incluida la Fundación Bill y Melinda Gates, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF], el Banco Mundial, la OMS, fabricantes de vacunas, ONG e institutos de investigación técnica y sanitaria), que fue aprobada en la reunión de la junta de la Fundación Gates en Seattle el 12 de julio de 1999. Desde entonces, Gavi ha asumido el papel principal en los programas mundiales de inmunización; incluso a través

de iniciativas como COVAX en la actual pandemia de COVID-19.

El mecanismo COVAX es el pilar de las vacunas del Acelerador del acceso a las herramientas contra el COVID-19 (Acelerador ACT) de la OMS, oficialmente conocido como “el mecanismo de acceso mundial a las vacunas COVID-19”. Se estableció en abril de 2020 y está codirigido por Gavi, la Coalición para las Innovaciones en Preparación para Epidemias (CEPI) y la OMS. La financiación y la capacidad para actuar están, una vez más, fuera de la OMS.

El tratado sobre pandemias

La propuesta de un tratado pandémico plantea muchas cuestiones que deben aclararse antes de que comiencen las negociaciones. Si se va a negociar un nuevo tratado internacional sobre preparación y respuesta ante pandemias, deben evitarse los errores del pasado y asegurarse de que las nuevas funciones permanezcan dentro de la OMS y contribuyan a fortalecer la capacidad de la Organización para gestionar las pandemias. Un tratado sobre pandemias no debería crear nuevos organismos o mecanismos paralelos fuera del control efectivo de la OMS y sus Estados Miembros, lo que conduciría a una mayor fragmentación de la estructura de gobernanza sanitaria multilateral y, en consecuencia, a una mayor marginación de la OMS.

Parece haber un reconocimiento del fracaso del actual sistema mundial de gobernanza de la salud y de que la OMS no ha logrado desempeñar el papel que se esperaba que desempeñara. La pandemia de COVID-19

ha puesto de relieve la necesidad de un órgano directivo de la salud mundial fuerte e independiente capaz de gestionar una crisis sanitaria internacional. Como señalaron recientemente Gostin, Moon y Mason Meier, “el mundo se enfrenta a una amenaza sin precedentes para la salud mundial, y la respuesta ha puesto de manifiesto las limitaciones estructurales de la capacidad de las organizaciones internacionales para coordinarse con los estados nacionales”¹⁹.

Si esto necesitaría un nuevo tratado para hacer frente a las pandemias o revisar y fortalecer el RSI (sobre todo mediante la introducción de mecanismos de aplicación y obligaciones vinculantes para el intercambio de recursos, incluidas las tecnologías sanitarias para la preparación y respuesta ante pandemias por parte de países en diferentes niveles de desarrollo) es una de las cuestiones preliminares que deben evaluar los Estados Miembros. En cualquier caso, como se analiza a continuación, dicho tratado debería basarse en el RSI revisado en 2005. Es posible que un tratado sobre pandemias aborde algunas de las lagunas en la gobernanza de la salud mundial; pero no abordaría otras cuestiones sistémicas en la gobernanza de la salud pública, lo que requeriría una mayor acción coordinada por parte de los Estados Miembros de la OMS. Antes de que se inicien las negociaciones sobre un tratado sobre pandemias, es necesario que los Estados Miembros adopten una visión informada de los instrumentos y mecanismos jurídicos que existen en la

OMS para la preparación y respuesta ante pandemias. Algunas preguntas incluyen ¿Cuáles son las deficiencias en estos instrumentos y mecanismos? y ¿Cuáles son las posibles alternativas para abordarlas?, ¿Cuál sería la relación de un nuevo tratado con el RSI y otros acuerdos internacionales, particularmente aquellos en el contexto de la OMC?; y ¿Cómo un tratado podría asegurar la circulación y el acceso efectivos a los bienes, servicios y tecnologías necesarios durante una pandemia?

Continuará en la siguiente edición

19 L. Gostin, S. Moon y B. Mason Meier, “Reimagining Global Health Governance in the Age of COVID-19”, *American Journal of Public Health* 110(11):1615–1619, (noviembre 2020). DOI: 10.2105/AJPH.2020.305933.



German Velásquez

Asesor Especial en Política y Salud del South Centre. Fue Director del departamento de Salud Pública, Innovación y Propiedad Intelectual de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Es presidente de la Cátedra Universitaria 'Derecho a la salud y acceso a los medicamentos' de la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de numerosas publicaciones sobre economía de la salud y propiedad intelectual y acceso a los medicamentos. El Dr. Velásquez tiene una Maestría en Economía y un Doctorado en Economía de la Salud de la Universidad de la Sorbona, París, un Doctorado Honoris Causa en Salud Pública de la Universidad de Caldas, Colombia y un Doctorado Honoris Causa de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid.



Nirmalya Syam

Nirmalya Syam abogado, investigador, profesor, titulado de la Universidad de Calcuta, con una maestría en Filosofía en Derecho Internacional y Estudios Legales de la Universidad Jawaharlal Nehru. Nirmalya publicó varios artículos e investigaciones en varias revistas y periódicos, además de ser profesor en varias Universidades. Es actualmente el Oficial de Programa de Innovación para el Desarrollo y Propiedad Intelectual para South Centre, además de ser responsable de la investigación y el análisis de las negociaciones sobre derecho de propiedad intelectual.



Geopolítica del conocimiento: Patriarcado/ Despatriarcalización

Munaska Valeria Alvarado Cayami

Introducción

Las transformaciones sociales y culturales que sufrió América Latina en las últimas décadas han repercutido en todas las esferas sociales de Bolivia. Es así que los temas acerca del papel de la mujer han cobrado mayor relevancia en los debates del patriarcado y feminismo, como manera de reivindicar los derechos de la mujer.

Bajo este contexto el presente texto tiene como propósito esclarecer la siguiente hipótesis: Los preceptos eurocéntricos, como ser patriarcado y feminismo, implantados en los territorios originarios como formas de dominación, relegaron y marginalizaron los conocimientos locales; dejando de lado así también el papel de la mujer.

Para abordar el tema partimos del enfoque de la geopolítica del conocimiento, que según varios teóricos de la decolonialidad – como ser Mignolo (2000), Dussel (2001),

Wallerstein (1996), entre otros), ésta se ha impuesto por varios siglos en América latina. Es por ello, que a través del análisis y estudio de la recuperación de los conocimientos ancestrales indígenas del territorio latinoamericano, se pretende repensar los preceptos ya mencionados para poner en relieve nuevas formas de convivencia social, que ayuden a ver el papel de la mujer de una forma distinta a las ya establecidas.

Geopolítica del Conocimiento

La geopolítica del conocimiento surge de los debates poscoloniales y decoloniales, refleja que el pensamiento mundial ha sido fundado hegemónicamente en el eurocentrismo. A pesar de los intentos de descolonizar el conocimiento en los países colonizados, no se ha visto un cambio significativo en las estructuras del conocimiento global (Bonilla, 2018).

Según Wallerstein (1996), la distribución de las ciencias sociales occidentales tuvo su origen en cinco lugares geopolíticos: Gran Bretaña, Alemania, Italia, Francia y Estados Unidos; por esta razón, las ciencias sociales se institucionalizaron a lo largo de Europa, estableciendo de esa forma su poderío y hegemonía sobre el resto del mundo, implementando teorías etnocéntricas y paternalistas como por ejemplo la teoría darwinista, que se implantó para comprender el desarrollo social, proceso que se originó en la antigüedad y concluyó en la sociedad moderna europea liberal. Es por ello, que autores modernos como Kant o Hegel afirmaban que la razón universal era representada por Europa (Walsh, 2007).

En la década de 1980, el autor peruano Aníbal Quijano elaboró la teoría de la colonialidad, que según él se considera como:

Uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia social cotidiana y a escala social (Quijano, 200: 96).

La propuesta de Quijano se refiere a que la teoría de la colonialidad es un elemento constitutivo y específico de poder capitalista, que opera en todas las esferas sociales, con una clasificación racial/étnica. Teoría que comprende el concepto de colonialidad del saber, que para el autor es una de las esferas que permite entender la dinámica de la colonialidad como centro estructurador las relaciones sociales, logrando con ello el dominio de Occidente, frente a las otras culturas del mundo (*ibid.*: 2000).

La imposición del eurocentrismo y la modernidad se dio también a través de las teorías del conocimiento elaboradas por Occidente como única forma de entender el mundo, es decir, la colonialidad del saber implica la negación de la producción intelectual del indígena, afro, chicana, femenina, como conocimiento (Walsh, 2007).

El eurocentrismo ha logrado que su discurso se institucionalice, como ha sido en el caso de la encomienda que fue una institución creada por los conquistadores españoles en las tierras colonizadas para aprovecharse del trabajo indígena, con el engaño y soberbia

se entregaban un grupo de indígenas a un español para que los evangelice y eduque (Lander, 2000).

Dussel (2001) nos habla de la descolonización de la pedagogía, él dice que hay que transformar la interpretación del mundo a través de una nueva pedagogía; ya que la pedagogía moderna propone una enseñanza individualista del hombre en la que solo se repite los dogmas eurocéntricos, y estudia una historia que ignora las epistemologías del sur.

Territorio occidental, patriarcado y feminismo

El patriarcado es la forma de opresión original, milenaria y arcaica sobre las mujeres por los hombres, que nace con la religión de los monarcas, la agricultura y la propiedad individual en el territorio occidental, teoría que surge de la necesidad de que el hombre herede su patrimonio a sus hijos y lo defiendan en su vejez; idea manejada en el mundo griego, romano y del mediterráneo. Para la defensa del grupo se necesitaba de la fuerza y eso dependía del número de personas, es por ello que se relegaba a la mujer a una función reproductiva por encima de sus otras capacidades, algo que no solo diferenció físicamente aún más a los géneros, sino que esa diferencia se convirtió en una jerarquía en que los hombres eran los que dominaban. De esta manera, el patriarcado como forma de opresión se transmitió a lo largo de la historia sirviendo como base general a todos los sistemas políticos que han sucedido (Lerner, 1986).

Es así que el patriarcado se hizo capitalista en la etapa comercial, ya que tenía como base y fundamento las mitologías griegas, dinastías, religiones y monarquías. La palabra patriarcado viene de patriarca, del griego *arkhein*: mandar; y *páter* que significa padre; en ese sentido, el patriarcado es la autoridad del padre, del predominio del marido sobre la esposa, del padre sobre la madre y de los hijos sobre las hijas, todo justificado por un orden simbólico mediante los mitos, la religión y el lenguaje, que reproducirán esa superioridad como a única estructura posible. La palabra patria –y sus derivados patrón y patronal– también proviene de padre. Del mismo modo, el término “patronato” hace referencia a un grupo de personas que vigilan que una institución cumpla debidamente sus fines. El patronato real por ejemplo hace referencia a los privilegios y facultades concedidas por el papa a los reyes de España y Portugal sobre el Continente Americano, que supuestamente pertenecía a Dios; la palabra familia proviene del latín *famulosk*, que es el conjunto de personas, cosas, siervos, esclavos que pertenecen a un solo hombre, el *páter familia* (Ponce, 2011).

Es en Occidente donde emerge el patriarcado, que pregona el precepto de superioridad natural del hombre sobre la mujer y ha sido el protagonista de las decisiones políticas sociales y culturales, donde la mujer tiene sólo la función de la crianza de hijos y cuidado de la casa y de la satisfacción sexual del hombre. Ante esta desigualdad, en el contexto de la Revolución Industrial, como respuesta en el siglo XVIII emerge el movimiento ideológico feminista, que tiene por objetivo principal lograr los derechos políticos y civiles de la mujer, esto va

ocurriendo junto al movimiento intelectual de la Ilustración, que dio surgimiento a la Revolución Francesa en el año de 1789. En la Asamblea Nacional Constituyente francesa se aprueba la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, teniendo valor universal y dejando de lado a las mujeres (Barriga, 2020).

Ante este contexto se da el resurgimiento del feminismo cuando Olympe de Gouges en 1791 replica la declaración de la Revolución Francesa, dando a conocer la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana como reacción a una declaración que sólo reconocía los derechos del hombre y no así la igualdad política, jurídica y social de hombres y mujeres. Fue Mary Wollstonecraft que en 1792 escribe la reivindicación de los derechos de la mujer; texto que es considerado el que funda el feminismo, mostrando que la diferencia entre los géneros no es natural, sino cultural y es propagada por la educación (Ávila, 1990).

Con el código napoleónico o francés en 1800 se exige a las mujeres que obedezcan a sus maridos, dejándolas sin derechos políticos ni civiles, es así que llega la segunda revuelta del feminismo denominado “sufragismo”, movimiento intelectual y de acción social, que surge nuevamente en los países anglosajones, Inglaterra y Estados Unidos, y va adquiriendo influencia en los países colonizados. Por el año 1848 Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton en *Seneca Falls* escriben la declaración de sentimientos donde reivindican los derechos civiles, la igualdad educativa y el voto. Es así que, en Inglaterra, en 1918, las mujeres mayores de 30 años consiguen votar; en Estados Unidos esto se consigue a partir de 1920; pero solo para

la clase blanca burguesa, por lo que el movimiento sufragista es considerado solo de clase de mujeres burguesas blancas dejando de lado las realidades de otras mujeres (Valcárcel, 2001).

En 1949 en Francia, Simone de Beauvoir escribe el libro titulado *El segundo sexo*, estudio completo de la condición de la mujer, en el que con su frase “no se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir, 1970: 54), nos dice que a las mujeres no se las define por su sexo biológico; sino por una serie de roles asociados simbólicamente para ser consideradas mujeres. Ella habla sobre el androcentrismo y dice que el hombre es la norma y la mujer lo otro, es por ello que la mujer no se asume a sí misma como sujeto y hace que se identifique con lo que el hombre espera de ella (Beauvoir, 1970).

Betty Fridan escribe *La mística de la feminidad*, donde da a conocer que las mujeres se encuentran en una realidad aparente donde priorizan el cuidado de otros y dejan de lado sus propios anhelos y deseos; es así que se crea el movimiento *now* para aliviar el estado de vida de las mujeres, en el tema personal así comienza el feminismo liberal, que describe la situación de las mujeres como una desigualdad de derechos (Lucía, 2015).

Territorio sur, sistema comunitario y despatriarcalización

Hablar del papel que tiene la mujer en la historia de los pueblos originarios, muchas veces presupone conocer esa historia a partir de una visión eurocéntrica, que la ha relegado a un papel inferior; es por ello que en este espacio recopilamos estudios antropológicos

y arqueológicos que nos muestran la vivencia de los pueblos ancestrales respecto al papel que desempeñó la mujer en sus territorios, para que hoy en día podamos mitigar las desigualdades de género que existen, dejando de lado los preceptos eurocéntricos, que condicionan la existencia de las cosas y los seres al contacto con los colonizadores (Ramos, 2014).

Por lo tanto, que a través de la mención de varios hallazgos, demostramos que en nuestras sociedades ancestrales existió el respeto pleno al tema de género en toda su diversidad, y donde el papel de la mujer siempre tuvo una gran importancia dentro de la sociedad, un ejemplo de lo que se menciona se ve a través del descubrimiento de la dama de los cuatro *Tupus* en el sitio arquitectónico Caral, de la ciudad de Lima en el año 2016, que según la arqueóloga Ruth Shady (2017) es el significado de que la mujer tenía una posición social de reconocido prestigio en el desarrollo de la civilización más antigua de América, los españoles pensaron que en los lugares donde se vivía gobernado por las mujeres los hombres eran débiles.

Por otro lado, el hallazgo de la tumba de élite femenina *Wari* del Castillo de Huarmey por Patrycja Prządka-Giersz, nos hace repensar el papel que la mujer tenía en el ámbito del poder político; ya que debido al contexto funerario en el que centraron sus tumbas se revela que las mujeres gozaban de una posición elevada vinculada al poder político, económico y religioso, además de que encontraron objetos que usualmente eran relacionados con el poder masculino; es por ello que bajo ese hallazgo podemos ver que la mujer no sólo tenía que ver con ritos, sino que ejercía un poder multifacético y no solo

relegado a ceremonias religiosas (Crevoisier, 2020).

Pero, no son los únicos ejemplos porque tenemos a la señora de Cao, de la cultura Mochica. Ella fue embalsamada y presenta tatuajes que simbolizan su poderío no solo religioso como se le quiere adjudicar, minimizando así su verdadero papel. De hecho, por el báculo y las orejeras, se cree que esta mujer joven –falleció antes de llegar a los treinta años– ejercía un poder a la par que el Señor de Sipán. Recordemos que en el pensamiento andino funcionan los pares: hombre, mujer, día y noche, frío, caliente. Entonces los gobernantes no fueron unitarios (2020: 33).

Para la investigadora Nicole Púñez Lazo (2017) la dama o señora de Cao representa poder político, ya que fue encontrada con todas las insignias de poder que ostentaban las más altas autoridades de las antiguas civilizaciones; es así que bajo la ideología de comunidad que responde a la dualidad, en las culturas andinas la mujer jugaba un papel importante para las civilizaciones antigua.

La investigación del análisis documental sobre uno de los hallazgos más importantes de la arqueología peruana del siglo XXI que reconceptualiza la forma del ejercicio del poder y las miradas que de allí deviene y sus repercusiones en nuestra historia prehispánica. Repensar la Historia, Reescribirla o ambos procesos obedece a detenernos a pensar sobre el poder y etnicidad en la que también tuvieron participación las mujeres, tal como se evidencia con el hallazgo de la Dama de Cao, un personaje muy importante de gran élite tanto como el Señor de Sipán. Dicho

hallazgo permite replantear la teoría que hasta hace poco se manejaba; pues sólo los varones tenían la potestad de asumir el poder, ahora podemos afirmar con mayor seguridad que las realidades con el viejo mundo eran distintas, más aún nuestro pasado complejo, místico y diferente (2017: 59).

Es de esta manera cómo vamos dando a conocer la importancia que tuvo la mujer en la era precolombina, con la primera momia de una gobernante [que] se descubre en el norte de Perú en el complejo arqueológico de San José del Moro en 1992, de la cultura Lambayeque, que existió entre los siglos XII y XIII d. C. Se le llamó sacerdotisa pese a los vestigios de poder con que fue enterrada (Villavicencio, 2018).

Por otro lado, el Estado andino estaba conformado por *ayllus* y *panakas*, las *panakas* etimológicamente significan unidad de hermanos y hermanas con sus descendientes de antepasados masculinos y femeninos por cuatro generaciones; por su parte, una *panaka* llega a ser matrilineal dadas las características femeninas, ya que *pana* significa hermana, por tanto la *panaka* es netamente femenina en toda su administración, pero deviene de una línea masculina; entonces *panaka* significaría descender de un linaje (Zuidema, 1980).

Al interior de la más alta nobleza cuzqueña es la que diferencia *ayllus* de *panacas*. Al respecto, existe cierto consenso en la bibliografía que se refiere a los incas. Se asume que los *ayllus* correspondían, dentro de la élite incaica, a un nivel jerárquico inferior al de las *panacas* y se les identifica como aliados de los incas desde su llegada al Cuzco, asumiendo que su presencia en el área se pierde en la

información mítica. Por su parte, las panacas incaicas, de mayor jerarquía que los *ayllus*, se vincularían directamente con los descendientes de los Incas reinantes e integrarían la más alta nobleza cuzqueña (Astete, 2009, pág. 11)

“Bajo el principio filosófico de la complementariedad, la base de la organización social andina es la *panaka* = la pareja; porque el varón y la mujer se complementan el uno al otro en toda actividad socioeconómica” (Cañazaca, 2011: 5).

Según la autora Alicia Alvarado Escudero (2015) “los hallazgos arqueológicos en la costa norte peruana durante las últimas décadas han permitido constatar que el género femenino tuvo un peso muy importante en las estructuras regionales de poder además”, haciendo referencia a que las mujeres en las civilizaciones antiguas eran consideradas deidades supremas y representaban a la madre agua. De la misma forma lo expresa Francisco Mamani Cañazaca en su texto *Mujer cosmovisión andina*.

La mujer en el mundo andino representa a la Pachamama, que es la divinidad más importante para la vida humana y la existencia de otros seres vivos. La Pachamama es la madre tierra que posee la fuerza de dar vida y la fuerza de crear la vida; ya que su rol no sólo es dar frutos (mediante la fertilidad de la tierra) sino también cuida de sus frutos como una buena madre. En los pueblos andinos las divinidades femeninas siempre están vinculadas a cubrir las necesidades de subsistencia humana como: la *mamaqucha* que es la Diosa del mar, la *mamaquilla* que es la Diosa de la luna que influye sobre el crecimiento de las plantas y mareas. El pueblo en

reconocimiento y agradecimiento a las divinidades femeninas por el principio filosófico de reciprocidad rinde culto en ceremonias y rituales de gran trascendencia cultural por ello se celebra la fiesta del agua, la fiesta de la siembra y la cosecha (2011: 13).

Bajo la cosmovisión andina uno de sus principios rectores es la complementariedad en torno a la concepción comunitaria, que hace referencia a que la acción y la reacción no van por separado, sino que es un conjunto; desde esta visión milenaria, lo comunitario se refiere a actuar de forma integrada y no por separado a través de transversalidad e interseccionalidad, lo que significa actuar integralmente.

La complementariedad en aymara se expresa en el vocablo aymara *chacha-warmi* (marido-mujer), y en quechua *qari-warmi* (marido-mujer); en esta concepción andina se basa la presencia obligatoria de ambos (marido-mujer), en toda ceremonia o ritual, de igual forma en las actividades productivas económicas. La mujer desempeña un rol determinante en la vida de la sociedad y cuando alcanza la categoría de *chacha-warmi* su rol es más significativo, se constituye no sólo en la fuente de la vida, sino también se convierte al lado del varón en la base toda organización social andina (Cañazaca, 2011:7).

La complementariedad en la cosmovisión andina es un principio rector que se intenta rescatar en la actualidad para mitigar la desigualdad que existe entre hombres y mujeres y establecer lo que el Gobierno boliviano ha llamado despatriarcalización, que se origina en los territorios del sur como respuesta al patriarcado implantado desde Occidente a

América Latina, producto de la colonización a través de la religión y otros esquemas de conocimiento como las ciencias sociales, que posteriormente se enmarcaron en leyes. La despatriarcalización, desde la idea de Dunia Mokrani Chávez (2010) son los procesos para ir desmontando estas estructuras del patriarcado y colonización.

La despatriarcalización es una nueva respuesta al patriarcado, tomando en cuenta la realidad, vivencia comunitaria, indígena, recopilando sus memorias ancestrales, desde la cultura, cuerpos, historia, desde su coyuntura y desde el sueño de ver una nueva sociedad, desde una matriz epistémica complementaria y colectiva, y no como el feminismo occidental, que nace de una matriz epistémica de afirmación individual de los derechos de la mujer, la cual fue afirmada en la declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana, que fue también propuesta por el género masculino a partir de la Revolución Francesa y se replicó en las colonias. Se ve así dos vertientes, el derecho individual de las mujeres contra los derechos individuales del hombre, símbolo de la sociedad moderna (Cárdenas, 2013).

Conclusión

Tras el análisis efectuado podemos concluir que la hipótesis planteada es comprobada debido a que los preceptos eurocéntricos, como ser el patriarcado y feminismo implantados en los territorios precolombinos como formas de dominación, marginalizaron los conocimientos ancestrales y por consiguiente el papel de la mujer. Se puede afirmar lo expuesto por medio del análisis realizado a los teóricos de la decolonialidad,

que a través de sus investigaciones nos dicen que la imposición del eurocentrismo se dio a través de la esfera de las teorías del conocimiento elaboradas por Occidente, como única forma de entender el mundo; es decir la colonialidad del saber implica la negación de la producción intelectual del indígena, afro, chicana, femenina, como conocimiento (Walsh, 2007). Tal como se percibe con los nuevos descubrimientos que se observan en la actualidad, donde nos hace repensar el papel de la mujer, dándonos a conocer que dentro de la cosmovisión andina desempeñó un papel muy importante, asociada a la Pachamama que representa la divinidad más importante para la vida humana y la existencia de otros seres vivos. La Pachamama es la madre tierra que posee la fuerza de dar vida y la fuerza de crear la vida, ya que su rol no sólo es dar frutos (mediante la fertilidad de la tierra); sino también cuida de sus frutos como una buena madre, lo que es visible con los múltiples descubrimientos que demuestran el poder multifacético con el que contaban las mujeres en la antigüedad.

Por otro lado, cabe recalcar que a través de la despatriarcalización lo que se pretende es rescatar los saberes ancestrales como la idea de comunidad, dualidad como el sol y la luna; el día y la noche, razones por las que se usa el silogismo de *chacha-warmi*, haciendo referencia a la complementariedad, que nos aleja de ese individualismo que pregonan los feminismos hegemónicos en la actualidad y no ven que tanto hombres y mujeres deben caminar juntos y no por separado, mostrando el individualismo.

Bibliografía

- Astete, F. H. Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo. *Voces del Ande*, 33. 2009.
- Bonilla, D. Geopolítica del Conocimiento y Decolonía. *El Ágora USB*, 149. (2018).
- Wallerstein, I. *Abrir Las Ciencias Sociales*. Paris: Siglo XXI. (1996).
- Walsh, C. *¿Son Posibles Unas Ciencias Sociales/culturales Otras? Reflexiones En Torno a Las Epistemologías Decoloniales*. Madrid : Nomadas (26). (2007).
- Quijano, A. *Colonialidad Del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. In : *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACS, 2001.
- Lander, E. *La Colonialidad Del Saber*. CLACSO, 2000.
- Lerner, G. *La Creación del Patriarcado*. Wisconsin: La crítica, 1986.
- Ponce, R. F. *Estructuras sociales, religión y poder*. México: Alias, 2011.
- Dussel, E. *Europa, Modernidad Y Eurocentrismo*. Buenos Aires: Perspectivas Latinoamericanas, 2001.
- Barriga, N. A. *Una aproximación teórica a las olas del feminismo*. Madrid: Toscana, 2020.
- Avila, A. *Vindicación de los derechos*. Olanda: Omega, 1990.
- Valcarcel, A. La memoria colectiva y los retos del feminismo. *Mujer y desarrollo*, 2001.
- Beauvoir, S. *El Segundo Sexo*. Bueno Aires: Siglo Veinte, 1970.
- Lucía, B. Propuesta teórica de Betty Friedan. *Revista Academica Mujeres Libres*, 2015.
- Colectivo, C. F. *Descolonización y Despatriarcalización*. La Paz, 2012.
- Martínez, S. *Feminismo Comunitario. Una propuesta teórica y política desde Abya Yala*. Mar del Plata: Feminismo y Trabajo Social, 2019.
- Guzmán, N. *Feminismo Comunitario*. La Paz: Valverde, 2017.
- Paredes, J. *Del mismo barro*. La Paz: Mujeres creando, 2013.
- Paredes, J. *Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario*. Buenos Aires: críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo, 2010.
- Chávez, D. M. *Empoderamiento de las mujeres*. Peru: Floriana Soria Galvarro, 2010.
- Cárdenas, F. *Despatriarcalización y chachawarmi : avances y articulaciones posibles* . La Paz: AGRUCO, 2013.
- Ramos, D. Heroínas Americanas . *Mito Revista Cultural*, 19, 2014.

Shady, R. La Dama de los cuatro Tupus. *La República*, 2017.

Crevoisier, L. M. Mujeres en el Perú Precolombiano . *El Peruano*, (6 de 3 de 2020).

Lazo, N. P. Posibilidades para repensar y reescribir la Historia: Importancia del hallazgo de “La Dama de Cao”. *HORIZONTE DE LA CIENCIA*, 16, 2017.

Zuidema, T. El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica. Parentesco y Matrimonio en los Andes. *Bolton & E. Mayer*, 57-114, 1980.

Villavicencio, M. La mujer tenía poder político en el antiguo Perú, según investigación. *Poder político Perú* , 20, 2018.

Cañazaca., F. M. La Mujer en la Cosmovision Andina . *Volveré*, 15, 2011.

Escudero, A. A. Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerras. *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época*, 4-38, 2015.

Mignolo, W. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de modernidad*. Buenos Aires: Ideologías políticas; ideologías; globalización; ciencias sociales, 2000.



Munaska Valeria Alvarado Cayami

Licenciada en Ciencia Política y Socióloga, con énfasis en Sociedad Estado y Política en América Latina, Sociología de Género, Racismo-Capitalismo-Colonialismo Despatriarcalización, por la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), con estudios jurídicos por la Universidad Mayor de San Andrés, en el área penal.





MEDIO AMBIENTE



El Vivir Bien y la gestión de los sistemas de vida de la Madre Tierra

Diego Pacheco Balanza

El nuevo orden del Vivir Bien

Estamos en un tiempo en el que tenemos que escoger entre el Vivir Bien o el colapso catastrófico del planeta. En el mundo occidental continúa el consumismo desenfrenado, irracional e irresponsable de los cada vez más escasos recursos naturales del planeta, en un marco de supremacía absoluta del mercado que conduce hacia la destrucción del equilibrio natural de la Madre Tierra. Pero esta inminente catástrofe tiene una alternativa que es ofrecida por la visión del Vivir Bien, que es la alternativa de la “cultura de la vida” del Vivir Bien en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.

Para los pueblos indígenas el Vivir Bien trasciende el concepto de desarrollo occidental. El Vivir Bien como el lugar del existir en armonía o de la vida plena de las personas y las comunidades tiene que ver con el ser, con la vida, con lo sagrado, en tanto que para el

occidente el desarrollo es un concepto secularizado, reduccionista y materialista.

Para algunos, el Vivir Bien y desarrollo son dos conceptos excluyentes o vías alternativas que son dispares y por lo mismo no pueden encontrarse; pero para otros se entienden como dos paradigmas civilizatorios antagónicos pero complementarios entre sí pese a su mutua oposición. El Vivir Bien; sin embargo, es la posibilidad de construir un horizonte civilizatorio que trasciende los paradigmas actualmente conocidos.

El Vivir Bien ha empezado a nacer en el universo sobre la base de los códigos de los pueblos indígenas andinos y se está extendiendo a todo el mundo, con el sostén de los pueblos indígenas y culturas milenarias a nivel mundial. Se conciben distintas vías para llegar a un estado de satisfacción de sus necesidades que debe ocurrir en armonía con la Madre Tierra, donde no existe el concepto de desarrollo como un proceso lineal de la vida. Los pueblos indígenas conciben como el objetivo de sus esfuerzos crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el “Vivir Bien”. En este contexto, la naturaleza no es una cosa, capital u objeto, es un ser vivo y es parte de la sagrada Madre Tierra.

Las características del Vivir Bien

El Vivir Bien se puede caracterizar en el marco de cuatro ámbitos que se articulan de forma indivisible e interdependiente, de acuerdo al siguiente detalle.

– El Vivir Bien en su dimensión tetraléctica del saber bien (gnósfera), sentir bien (sociósfera), hacer bien (tecnósfera) expresa

la visión de la totalidad y multidimensionalidad de la vida, entendiendo que coexistimos simultáneamente en diversos universos (multiversos) y que todo está relacionado simultáneamente.

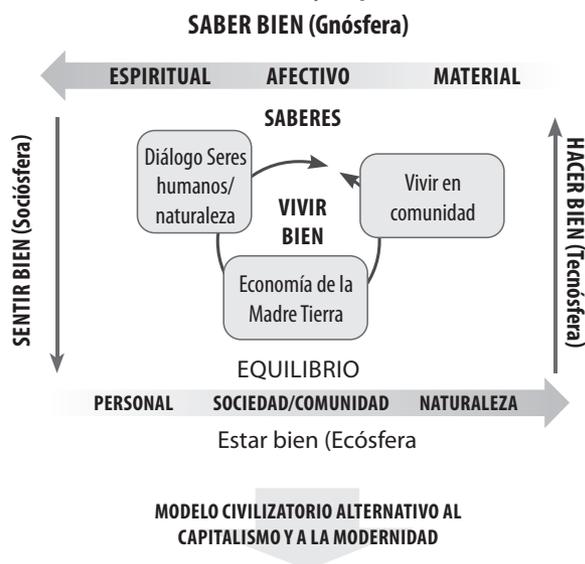
- El Vivir Bien como un conjunto de saberes y valores: saber crecer, saber alimentarse, saber danzar, saber trabajar, saber comunicarse, saber soñar, saber escuchar y saber pensar), así como de los principios ético-morales del *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), que pueden entenderse como saberes individuales y colectivos en la formación del ser humano integral.
- El Vivir Bien como la construcción del triple código de equilibrar, armonizar y complementar, que significa el vivir bien con uno mismo, con los demás y con la naturaleza; además, es un equilibrio entre los seres humanos con la Madre Tierra, entre los individuos con su comunidad inmediata,

entre el hombre y la mujer, entre lo material y lo espiritual (Choquehuanca, 2017).

- El Vivir Bien en su dimensión política como una nueva propuesta civilizatoria fundamentada en la visión del mundo, prácticas y conocimientos de los pueblos indígenas, alternativa al capitalismo y a la modernidad y que se expresa en la construcción de Estados plurinacionales y descolonizados. En este contexto, el Vivir Bien asume una dimensión política en el marco de la construcción de un “nuevo orden mundial para Vivir Bien”, que es un paso hacia la construcción de un Estado integral en el que los valores y principios predominen en su organización, así como el disfrute de la vida social y de los bienes comunes.

En este contexto, se pueden articular gráficamente los diferentes elementos del Vivir Bien de la siguiente manera:

Figura 1. El Vivir Bien en armonía y equilibrio con la Madre Tierra



Fuente: Elaboración propia

El Vivir Bien se construye sobre una visión holística e integral de relaciones que articulan los cuatro ámbitos planteados anteriormente. Desde una perspectiva de gestión de sistemas de vida destacamos tres elementos claves en el Vivir Bien: el vivir y con-vivir en comunidad, la economía de la Madre Tierra y el diálogo entre los seres humanos con la naturaleza.

También en el gráfico anterior enfatizamos en la perspectiva del Vivir Bien la necesaria articulación entre los aspectos materiales, afectivos y espirituales, entendiendo que de esto depende la realización plena de las personas y sociedades, así como la relación armónica de las personas consigo mismas, con la familia/sociedad/comunidad y con la naturaleza; entendiendo que el Vivir Bien es una filosofía que propugna valorar la vida, busca el equilibrio con uno mismo, o el estar bien individual de forma complementaria con el estar bien colectivo y promoviendo un mutuo respeto para alcanzar la armonía en la convivencia del ser humano con la naturaleza.

El Vivir Bien en armonía con la Madre Tierra como horizonte civilizatorio alternativo al sistema mundial antropocéntrico y capitalista

El paradigma del Vivir Bien incorpora como uno de sus aspectos esenciales el reconocimiento de que la Madre Tierra es una totalidad orgánica que contiene a todos los seres vivos incluyendo a los seres humanos, es un ser vivo y sagrado. En el Vivir Bien los seres humanos y la naturaleza viven en

equilibrio, armonía y complementariedad (Choquehuanca, 2017).

El paradigma occidental es antropocéntrico, en el cual la naturaleza no es más que una cosa, un objeto a ser poseído, explotado, transformado y, lo más importante, comercializado como una fuente inagotable de ingresos. Por el contrario, la visión del Vivir Bien en armonía y equilibrio con la Madre Tierra se basa en la percepción de los pueblos indígenas y de las poblaciones locales, tiene un punto de vista cosmocéntrico y se origina en una mentalidad no relacionada con los mercados, sino en la complementariedad y diálogo con la Madre Tierra. En esta visión, la naturaleza es un ser vivo y sagrado: es nuestra madre.

El capitalismo está basado en la idea de que es posible alcanzar el bienestar de los individuos a través del Estado de bienestar. En este paradigma se prioriza la idea del progreso económico individual en el cual la naturaleza es un objeto inerte que debe ser aprovechado como una fuente inagotable de recursos y como un objeto inerte (capital natural) por los seres humanos que son la forma superior de vida. Una visión de cambio estructural basada principalmente en la visión capitalista de desarrollo occidental que se orienta al bienestar y el progreso económico conlleva el riesgo de no contemplar o minimizar la dimensión ambiental excepto como una externalidad a las relaciones financieras y de mercado, como un insumo que se debe administrar de manera eficiente y en el marco de la racionalidad economicista; esto parece conducir a una lectura en la que la naturaleza es una suerte de fuente inagotable e infinita de recursos y que hay que usarla

eficientemente, con o sin nuevas tecnologías, pero básicamente como un instrumento o un insumo para el crecimiento.

Como parte del enfoque de eficiencia ambiental y de asumir que la naturaleza es un capital o un *stock*, nace la propuesta occidental capitalista de la “economía verde” con un fuerte énfasis en la valorización económica de las funciones ambientales (como la provisión de agua, la captura de carbono, entre otras) y la contabilidad ambiental. En este contexto, si bien los valores no monetarios son reconocidos como parte fundamental de la sociedad cumplen un rol marginal y no gravitante en su funcionamiento. En este sentido, el capitalismo está orientado a destruir las diferencias en el mundo global y lo que no emerge del sistema capitalista –propiedad privada y mercados– se considera como una fuerza opuesta que amenaza al sistema. Actualmente, en el paradigma capitalista existe una sola verdad: la economía verde y no pueden existir diferentes verdades.

La economía verde (y sus derivados de bioeconomía, biología sintética, soluciones basadas en la naturaleza) pretende ser una solución capitalista a los problemas del deterioro y degradación ambiental que procura contribuir a resolver la ruptura entre los seres humanos y la naturaleza producida precisamente por el modelo económico y político dominante que ha generado el deterioro ambiental del planeta. Esta propuesta tiene su base en la visión occidental del mundo: los individuos, la propiedad privada, la acumulación, el dinero, los mercados y el consumo. Debido al capitalismo, el equilibrio y la convivencia entre la naturaleza y los seres humanos se ha roto; por lo tanto,

la economía verde está orientada a restaurar dicho equilibrio con base en una mentalidad mercado-céntrica, donde solamente se cuida y protege lo que tiene un precio o un valor económico.

Por el contrario, en la mayoría de las naciones y pueblos indígenas del mundo, el equilibrio y la convivencia entre los seres humanos y la Madre Tierra nunca ha sido roto. Hay en el mundo sociedades en las que tienen fuerte presencia las economías de la Madre Tierra; son aquellas sociedades que no están articuladas por la lógica capitalista, sino por la complementariedad, solidaridad y reciprocidad. En estas economías, los seres humanos no han perdido la conexión con la naturaleza a causa del funcionamiento de los mercados y del capital, y la riqueza material se refuerza con el sentido ritual de conexión con la naturaleza y la sociedad.

Desde el Vivir Bien se plantea que debemos superar una visión economicista de la naturaleza y donde la solución a los problemas ambientales no pasa por la construcción de enfoques de mercado. Mientras que la economía verde tiene un enfoque excluyente, el Vivir Bien en armonía y equilibrio con la Madre Tierra es inclusivo de la diversidad de visiones de los pueblos y sociedades. Es por ello que los países deben transitar hacia los fundamentos del Vivir Bien en armonía y equilibrio con la Madre Tierra como los principales pilares de construcción del mundo contemporáneo. Esta es la única forma de construir un mundo basado genuinamente en diferentes visiones y enfoques, mientras que se ponen límites a la codicia capitalista que destruye la humanidad y la Madre Tierra.

La propuesta del nuevo horizonte civilizatorio u orden internacional del “Vivir Bien en armonía y equilibrio con la Madre Tierra”, es parte de un pensamiento plural que nace de las cosmovisiones de los pueblos indígenas del mundo, es cosmobiocéntrico porque en él se articulan de forma holística los seres humanos y la naturaleza, y es policéntrico porque reconoce la diversidad y pluralidad social, cultural y política en el mundo.

La propuesta del Vivir Bien se construye sobre la base de las siguientes orientaciones:

- La transición del pensamiento antropocéntrico –en cuyo centro está el ser humano, con el derecho de explotar y sobreexplotar a la naturaleza– hacia un pensamiento cosmocéntrico en el que el ser humano y la naturaleza son iguales. Esta transformación está marcada por un acto fundamental: el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra.
- La transición del pensamiento capitalista occidental y neocolonial, cuya comprensión filosófica e ideológica de la naturaleza y medio ambiente se realiza a través de la lectura de la economía verde, hacia la visión de la Madre Tierra que se basa en la no mercantilización de las funciones ambientales de la Madre Tierra y en la construcción de una sociedad esencialmente no capitalista y sin acumulación.
- La transición del pensamiento monocéntrico, en el que solamente existe una visión del mundo (la economía verde), un centro de autoridad (los países desarrollados), y un modelo económico dominante (el capitalismo). Este se

contrapone con la visión de un mundo policéntrico del Vivir Bien, donde hay muchos centros de autoridad, muchos enfoques para alcanzar la felicidad de la gente, y modelos económicos plurales con participación del sector público, privado y comunitario.

Aspectos claves en la construcción del Vivir Bien

Para avanzar en la comprensión de la gestión de sistemas de vida que se discute posteriormente, es importante detenerse a identificar tres procesos claves, pero no los únicos, de la construcción del Vivir Bien que se presentan a continuación:

Vivir y con-vivir como parte de la comunidad

El Vivir como parte de la comunidad construyendo un sentido social y del bien común es parte de una realidad multidimensional de carácter económico, social y político. No se puede vivir bien si los demás viven mal, se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella, sin afectar a otros y a la naturaleza. Por tanto, muchos pueblos indígenas de los Andes y la Amazonía mantienen sus ancestrales modos de organización comunal basados en la complementariedad y convivencia comunal. Esta manera de organización es apropiada al cuidado de la naturaleza y a la convivencia comunal. Se tiene que buscar el equilibrio, la complementariedad, la complementación, el consenso y el respeto a vivir la totalidad (Choquehuanca, 2017). Sin embargo, la

construcción el bien común no acepta un colectivismo aplastante; ya que en su individualidad el individuo contiene a la totalidad. Se construye un individuo complementario en equilibrio, en consenso, respetando su identidad, haciendo su complementación y, al mismo tiempo, sintiéndose su familia, su sociedad, su Estado, su civilización y su humanidad, vale decir, sintiéndose como parte de una totalidad. De este modo, no se puede pensar que la unidad puede tapan o confundir a lo comunitario; pues la individualidad vive dentro del tejido que conforma la comunidad (*idem.*). Es así que el individuo dentro de los aymaras (varón o mujer) siempre se entiende dentro de una red: la familia y, luego, dentro de una red más amplia: la comunidad.

La economía de la Madre Tierra: creación y redistribución de riqueza sin acumulación

La economía del Vivir Bien se puede también designar como la economía de la Madre Tierra, donde existe la necesidad no sólo de preservar ese equilibrio y el respeto por la naturaleza, sino también de reducir la influencia negativa del capitalismo y de los mercados sobre la Madre Tierra; así como de las presiones que estimulan el incremento de la desigualdad entre las personas.

La economía del Vivir Bien es en su sentido más puro una economía donde todas las funciones ambientales son de todas y todos y donde las actividades económicas tienen un límite determinado por el sostenimiento de la reproducción de la vida. En las comunidades, los ríos, peces, bosques y otros

componentes de la Madre Tierra son de carácter comunal, vale decir que ellos pertenecen a quienes viven en la comunidad, y su economía se basa en la concepción de que todos los seres tenemos espíritu y género; es por eso que son apreciados y nadie debe maltratarle.

Con el impulso de occidente sobre las sociedades orientales; sin embargo también ha hecho su ingreso a la economía del Vivir Bien la lógica del mercado y del intercambio, que podría haber destruido estos valores de la complementariedad con la Madre Tierra, pero ha sucedido lo contrario, la economía occidental del intercambio y del mercado ha sido asimilada a la lógica del Vivir Bien. El mercado y el dinero son reconfigurados e incorporados a la economía de la Madre Tierra quitándoles su distintivo capitalista. La economía de la redistribución (dinero femenino) y la economía del intercambio (dinero masculino) se han unido como dos fuerzas antagónicas, pero complementarias. En la economía de la Madre Tierra la fuerza capitalista de la acumulación sin límite es removida a través de la redistribución vía actos festivos, lo que implica que en muchas sociedades amerindias existe un límite para la acumulación y el resto se redistribuye entre la familia y la sociedad creándose otros valores sociales y comunitarios como el prestigio. A su vez, el tener más dinero no depende solamente del esfuerzo propio; sino de la voluntad de la Pachamama (Madre Tierra) que se complementa con la realización de rituales para pedir bienes materiales o agradecer a ésta por las bendiciones u ofrendas recibidas.

Diálogo entre seres humanos y naturaleza: la Madre Tierra se comporta con nosotros, así como nosotros nos comportamos con la Madre Tierra

La ritualidad es parte esencial de la vida y aún más en sociedades animistas donde existe un continuo entre el hombre y la naturaleza. En este contexto los rituales son la herramienta para promover y alcanzar equilibrios entre los seres humanos con la naturaleza y entre diferentes mundos y realidad, es decir, anular la separación sujeto-objeto y saberse y sentirse parte de la totalidad: yo soy el otro: el otro es yo; yo soy la naturaleza: la naturaleza es yo; yo soy Dios: Dios es yo.

En las sociedades andinas el bien no está separado del mal: ambos coexisten contradictoriamente. No existen dioses buenos, ni malos y todo depende de como se los trate, es decir, los atributos de los seres supremos dependen de la conducta que los humanos tienen con ellos. Es así que la Pachamama castiga o recompensa de acuerdo al comportamiento de los seres humanos. Si los humanos son tacaños con la Pachamama, esto se reproduce en los favores de ésta; por el contrario, si uno se acuerda de la Pachamama y le da de comer y beber las bendiciones también serán recompensadas con creces.

Los poderes de la Pachamama son incommensurables e intervienen de modo especial ante todo en lo que concierne a los trabajos y a la producción agrícola, como también a la buena reproducción de los animales domésticos. Igualmente es la patrona de la procreación humana y presta también atención al bienestar general de la gente.

Su generosidad es muy grande; pero, si es desatendida u ofendida por los hombres temporalmente puede dejar de concederles sus beneficios y protección y hasta puede hacer actuar seres malignos que les causarían serias decepciones en sus actividades agrícolas o diversas enfermedades.

Gestión de los sistemas de vida de la Madre Tierra

Para avanzar en el mandato constitucional del “Vivir Bien”, el Estado Plurinacional de Bolivia ha aprobado leyes orientadas a incorporar en la gestión pública el paradigma del Vivir Bien, pudiéndose destacar la Ley 071 de Derechos de la Madre Tierra (diciembre de 2010), la Ley No. 300 Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (octubre de 2012), y la Ley No. 777 del Sistema de Planificación Integral del Estado (SPIE) (enero de 2016).

La Ley No. 071 de Derechos de la Madre Tierra define los sistemas de vida como: “son comunidades complejas y dinámicas de plantas, animales, micro organismos y otros seres y su entorno, donde interactúan comunidades humanas y el resto de la naturaleza como una unidad funcional, bajo la influencia de factores climáticos, fisiográficos y geológicos, así como de las prácticas productivas, y la diversidad cultural de las bolivianas y los bolivianos, y las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las comunidades interculturales y afrobolivianas” (art. 4, Ley 071). Entre los más importantes derechos de la Madre Tierra, deben reconocerse de forma universal, entre otros, los establecidos en la

Ley 071 de Derechos de la Madre Tierra, de acuerdo al siguiente detalle:

- a) Derecho a la vida y a la diversidad de la vida.
- b) Derecho a la estabilización de las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera a un nivel que impida interferencias antropógenas peligrosas en el sistema climático, y en un plazo suficiente para permitir que los componentes de la Madre Tierra se adapten naturalmente al cambio climático.
- c) No mercantilización de las funciones ambientales.
- d) Derecho a la restauración y al sostenimiento de las capacidades de regeneración de todos sus componentes, que permita la continuidad de los ciclos de la vida.
- e) Derecho a vivir libre de contaminación, y al aire limpio.

En la Ley No. 300 Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral se avanza en la operacionalización de los sistemas de vida. Un sistema de vida hace referencia a la relación óptima entre una zona de vida (territorio) con la población que habita en ella (unidad sociocultural) de acuerdo a la diversidad geográfica y cultural de un territorio. Los ecosistemas del planeta son diversos (puna, valle, trópico) y la población que vive en ellos presenta relaciones históricas, culturales, prácticas productivas y formas de vida también diversas. Entonces, en las diferentes regiones existen diferentes sistemas de vida en los que existe una relación intrínseca entre comunidades urbanas y

rurales y su territorio, mismos que deben ser fortalecidos para que las futuras generaciones sigan gozando de una relación armónica y complementaria entre seres humanos y la naturaleza. El concepto de sistemas de vida tiene que ser interpretado en múltiples escalas (por ejemplo: local, regional, nacional).

La relación óptima del sistema de vida se establece en la medida en que en territorios específicos del país se avanza en el ejercicio efectivo de los derechos mencionados anteriormente en su complementariedad; es decir en la complementariedad de derechos. De acuerdo a la visión del Vivir Bien, la gestión pública debe estar orientada a expandir y efectivamente hacer realidad los derechos de la Madre Tierra y de los pueblos, en lugar de expandir el mercado hacia la naturaleza. Estos derechos son los siguientes (Bolivia, 2012):

- a) Derechos de la Madre Tierra como sujeto colectivo de interés público.
- b) Derechos colectivos e individuales de las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos.
- c) Derechos fundamentales, civiles, políticos, sociales, económicos y culturales de los pueblos, cumplidos a través de su desarrollo integral, e incluido el acceso fundamental al agua y servicios básicos.
- d) Derecho de la población urbana y rural a vivir en una sociedad justa, equitativa y solidaria, sin pobreza material, social ni espiritual.

No se puede separar un derecho de los otros, ni analizar la realidad con una lectura

parcial de éstos. Así, una mirada que solamente contemple el derecho de la Madre Tierra nos lleva a un conservacionismo obstinado, y una mirada donde sólo se privilegian los derechos fundamentales de las personas nos llevará a un desarrollismo ciego. Son necesarias visiones integrales que destaquen un derecho todavía ignorado: el derecho de la población a vivir en una sociedad justa, equitativa y solidaria sin ninguna clase de pobreza, ya sea material, social y espiritual.

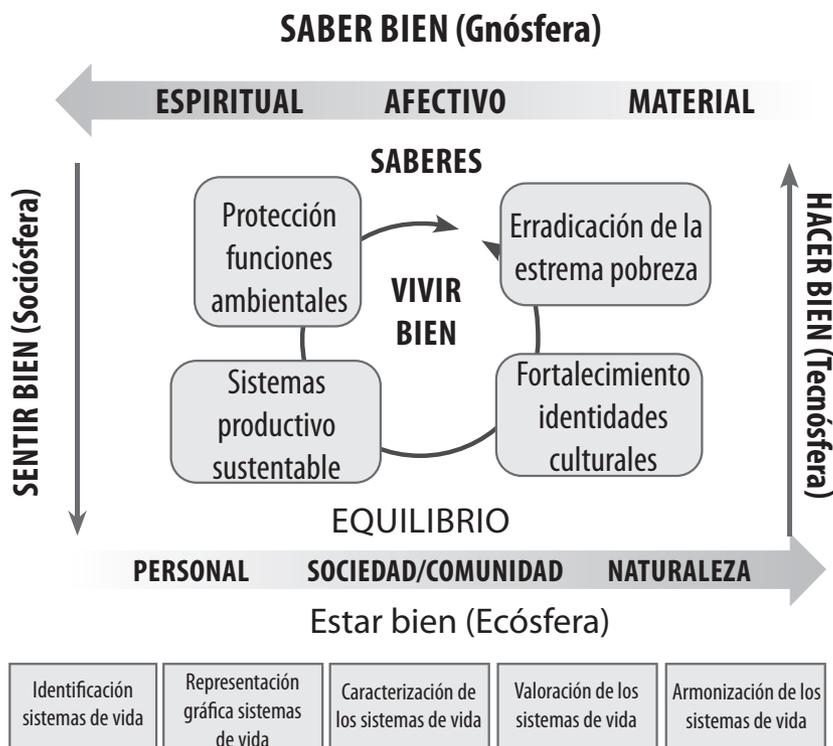
A su vez, La Ley No. 777 del SPIE plantea la necesidad de avanzar en la gestión de los sistemas de vida que supone poner en marcha la complementariedad de derechos de forma simultánea e interdependiente en los territorios del país para lograr la consolidación de los sistemas de vida de la Madre Tierra. Este proceso supone alcanzar de forma simultánea y complementaria sistemas productivos sustentables, erradicación de la extrema pobreza y protección de las funciones ambientales en los diferentes ámbitos territoriales (art. 10, II. Ley 777). En esta lógica, los sistemas productivos sustentables promoverán el alcance de la economía de la Madre Tierra, la erradicación de la extrema pobreza estará vinculada al enfoque de vivir y con-vivir como parte de la comunidad, y la protección de las funciones ambientales al diálogo entre los seres humanos con la naturaleza.

La complementariedad de derechos de la naturaleza y de los seres humanos contempla la necesidad de alcanzar de forma simultánea el ejercicio de este conjunto de derechos en balance y equilibrio. Esto significa generar sistemas productivos sustentables (el ejercicio del derecho

al desarrollo integral); pero respetando las capacidades de regeneración de los componentes y de las funciones ambientales de los componentes de la Madre Tierra e identificando los procesos de deterioro ambiental y las necesidades de restauración (el ejercicio de los derechos de la Madre Tierra), alcanzando la erradicación de la extrema pobreza (ejercicio del derecho a vivir libre de pobreza) y sin vulnerar los derechos de los pueblos indígena originario campesino, comunidades interculturales y afrobolivianas. Además, este equilibrio debe ser construido tomando en cuenta los impactos del cambio climático sobre los sistemas de vida.

De este modo, el Vivir Bien es incorporado en la gestión pública intercultural del Estado Plurinacional de Bolivia, a partir de un enfoque basado en sistemas de vida y en la complementariedad de derechos, promoviendo la construcción de equilibrios y balances óptimos respecto al ejercicio efectivo de dichos derechos en el territorio. A este proceso se lo puede denominar como el proceso de armonización de los sistemas de vida de la Madre Tierra. A su vez, esto se tiene que desarrollar en el marco de un proceso de planificación participativa que comprende los siguientes pasos: identificación de los sistemas de vida en el territorio, representación gráfica del sistema de vida (triángulo equilátero, *chakana*, *karakarapepo*, u otra representación de acuerdo a la identidad cultural del sistema de vida), caracterización de los sistemas de vida, valoración de los sistemas de vida y armonización de los sistemas de vida.

Figura 2. El Vivir Bien en el marco de las políticas públicas de gestión intercultural



Fuente: Elaboración propia

La gestión pública significa desarrollar esfuerzos para que todas estas dimensiones alcancen su mayor plenitud y se realicen de forma interdependiente y complementaria en el marco de la armonización de los sistemas de vida. De este modo se fortalecerán las relaciones armónicas de los sistemas de vida, logrando que donde se ha roto o está en peligro el equilibrio entre los seres humanos con la naturaleza se vuelvan a restaurar sistemas de vida con armonía, equilibrio y complementariedad con la Madre Tierra. Por otra parte, la planificación territorial ha sido diseñada para fortalecer la naturaleza

plurinacional del Estado Plurinacional de Bolivia, valga la redundancia. Esto quiere decir, que la planificación ya no se realiza sobre la lógica del ciudadano (distribución presupuestaria per cápita); sino a través de los sistemas de vida identificados en el territorio. A nivel nacional, se puede decir que existen 36 sistemas de vida, cada uno de los cuales representa una de las naciones reconocidas por la Constitución Política del Estado. A nivel regional, departamental y local se pueden identificar identidades territoriales más específicas vinculadas con esos sistemas de vida básicos. Entonces, la

planificación territorial ya no es un hecho homogéneo para toda la población territorial, sino que está determinada por las propias visiones socioculturales y la cosmovisión de las poblaciones locales.

En este sentido, la gestión de los sistemas de vida se constituye en el principal instrumento para la construcción del Vivir Bien, ya que permite poner en marcha el establecimiento de equilibrios entre las diferentes dimensiones del Vivir Bien; así como garantizar una relación holística e integral entre las diferentes dimensiones sociales, económicas, ambientales y culturales.

Bibliografía

Bolivia. *El Vivir Bien Como Respuesta a La Crisis Global*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Relaciones Exteriores, 2010.

“Ley Marco No. 300 De La Madre Tierra Y Desarrollo Integral Para Vivir Bien.” La Paz, Bolivia, 2012.

“Ley No 071 De Derechos De La Madre Tierra.” La Paz, Bolivia, 2010.

“Ley No 777 Del Sistema De Planificación Integral Del Estado.” La Paz, Bolivia, 2016.

Choquehuanca, David. *Manifiesto Del Vivir Bien*. La Paz, Bolivia, 2017.

Girault, Louis. *Rituales En Las Regiones Andinas de Bolivia y El Perú*. La Paz, Bolivia: Escuela Don Bosco, 1988.

GTZ. *La Comprensión Indígena de La Buena Vida. Suma Qamaña*. La Paz, Bolivia: GTZ y FAM, 2001.

Illescas, José. *El Desarrollo O Desenvolvimiento De Lo Humano Integral Originario Y El Desarrollo Sostenible De Occidente*. In Educación Intra E Intercultural. Alternativas a La Reforma

Educativa Neocolonizadora., *edited by* Freddy Delgado y Juan Carlos Mercado. La Paz, Bolivia: AGRUCO y Plural Editores, 2007.

Illescas, José Mario. *El Desarrollo O Desenvolvimiento De Lo Humano Integral Originario Y El Desarrollo Sostenible De Occidente*. In Educación Intra E Intercultural. Alternativas a La Reforma Educativa Neocolonizadora, *edited by* Freddy; Mariscal Delgado, Juan Carlos. La Paz, Bolivia: AGRUCO y Plural Editores, 2007.

IPCC. Informe Sobre Adaptación Ar5. Bonn, Alemania, 2014.

Medina, Javier. *Economías De La Madre Tierra. Explorando Los Fundamentos De La Vida Buena*. In, 2013.

Economías De La Madre Tierra. Explorando Los Fundamentos De La Vida Buena. La Paz, Bolivia, 2013.

Pacheco, Diego. *Bolivia: The Order of Living Well in Harmony and Balance with Mother Earth*. In *Multiple Pathways to Sustainable Development: Initial Findings from the Global South*, *edited by* United Nations. UNEP, 2015.

Gestión De Los Sistemas De Vida De La Madre Tierra: Política Pública Para Vivir En Equilibrio Y Armonía Con La Madre Tierra. La Paz, Bolivia: Fundación de la Cordillera, 2017.

Vivir Bien En Armonía Y Equilibrio Con La Madre Tierra: Una Propuesta Para El Cambio De Las Relaciones Globales Entre Los Seres Humanos Con La Naturaleza. La Paz, Bolivia: Fundación de la Cordillera, 2013.

Rist, Stephan. *Si Estamos De Buen Corazón, Siempre Hay Producción*. La Paz, Bolivia: AGRUCO y Plural Editores, 2002.

TEEB. *The Economics of Ecosystems and Biodiversity: Ecological and Economic Foundations*. London and Washington, Earth Scan., 2010.

Torres, Mario. *Suma Qamaña Y Desarrollo. El Thinkhu Necesario* La Paz, Bolivia, COSUDE y Sigla Editores., 2012.

Torres, Mario, and Simón Yampara. *El Conocimiento Hierático*, en *El Saber Aymara*. La Paz, Bolivia: CADA, 1998.



Diego Pacheco Balanza

Jefe de Delegación ante la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático y Convención de Diversidad Biológica del Estado Plurinacional de Bolivia. PhD en Políticas Públicas en la Universidad de Bloomington-Indiana, USA.



Legislación y políticas relacionadas con la biodiversidad, la sabiduría ancestral y el conocimiento en el Estado Plurinacional

Krupskaia Neiza Torrez Medina

Este análisis aborda el marco legal relacionado con la biodiversidad, el acceso a los recursos genéticos y la sabiduría y el conocimiento ancestral. El análisis se realiza desde dos lentes diferentes: el multicultural y el plurinacional. El propósito del análisis es determinar si en este último período la legislación y políticas sobre biodiversidad, acceso a recursos genéticos y saberes y conocimientos ancestrales han adoptado la visión del *suma qamaña*.

Como resultado de la Cumbre de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD) a principios de la década de 1990, Bolivia se adhirió al Convenio sobre la Diversidad Biológica (en adelante, CDB). Además, como miembro de la Comunidad Andina de Naciones, Bolivia adoptó la Decisión 391, Régimen Común de Acceso a los Recursos Genéticos (en adelante Decisión 391), con “*la idea de salvaguardar los derechos del país y asegurar los derechos de la comunidad*” (Nemogá, 2008:10).

Por lo tanto, el CDB y la Decisión 391 son la base de la estructura legal e institucional nacional para temas de biodiversidad, sabiduría y conocimiento ancestral. Esta estructura se ha construido sobre “una categorización inadecuada que fragmenta la realidad biológica” (Nemogá, 2008: 20) incorporada en las definiciones del artículo 1 de la Decisión 391, que distingue entre “organismo biológico, información genética, recursos genéticos y sus componentes intangibles” (*ibid.*: 23).

En el caso de Bolivia, esta distinción se refleja en la Constitución del 2009 cuando el deber del Estado Plurinacional es “proteger la biodiversidad, los recursos genéticos y microorganismos y los conocimientos asociados relacionados con su uso y explotación”. Esto ha llevado a una fragmentación de la protección, conservación y regulación de la biodiversidad, la sabiduría y el conocimiento ancestral entre los diferentes ministerios gubernamentales. El papel fragmentado de los ministerios se explica con más detalle a lo largo de este capítulo.

Legislación y políticas de biodiversidad:

La perspectiva multicultural de la biodiversidad

Durante el período de 1990 a 2005, las reformas estatales se vieron influenciadas por los resultados de la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro de 1992, que se convirtió en un importante trampolín para el desarrollo sostenible y la adopción de la Decisión 391 a nivel nacional. Este período se caracterizó por la conservación y uso de la biodiversidad desde un “enfoque tecno-económico que veía a la biodiversidad como materia prima que se puede fragmentar, medir, cuantificar y disfrutar en los procesos productivos” (Nemogá, 2013:67).

Sin embargo, este enfoque tecnoeconómico fue el marco a nivel de la Comunidad Andina como se ilustra en la Decisión 523 Estrategia Regional sobre Biodiversidad. En Bolivia esto se ilustra en políticas de biodiversidad como la Estrategia Nacional de Conservación de la Biodiversidad, Desarrollo Sostenible y Plan de Acción (en adelante ENCB) y los principios de la Agenda 21, Bolivia. En la ENCB se enfatiza la importancia económica de la biodiversidad en su visión y objetivo. El objetivo de la ENCB establece que es necesario desarrollar el potencial económico de la biodiversidad en el país, asegurando la conservación y uso sostenible de los ecosistemas, especies y recursos genéticos.

En la Agenda 21, la diversidad biológica se consideró material para alcanzar el desarrollo sostenible a largo plazo. Así, para trabajar en políticas de biodiversidad y acceso a recursos genéticos, se creó un grupo multigubernamental. El objetivo de este grupo fue evaluar,

planificar, coordinar, proponer, promover y difundir datos en relación con la propiedad intelectual, los derechos de los pueblos indígenas y comunidades campesinas, la seguridad alimentaria y la seguridad biotecnológica (Chávez, 1997:54). En consecuencia, se elaboró un Proyecto de Ley de Conservación de la Biodiversidad para desarrollar estrategias para implementar un marco legal ambiental y crear conciencia entre los diferentes sectores del Estado boliviano. Sin embargo, tanto el Proyecto de Ley de Biodiversidad como las propuestas sobre el acceso a los recursos genéticos no se discutieron más y; por lo tanto, no se aprobaron. El rol de las comunidades indígenas en el manejo y conservación de la biodiversidad no estaba claro en la ENCB. Más específicamente, la participación de las organizaciones indígenas se redujo a contar con la asistencia de líderes indígenas para reuniones, eventos y talleres para la discusión de estos temas (Chávez, 1997).

También se destacó en este período la promulgación de la Ley del Medio Ambiente fuente de legislación, relacionada con la conservación de la biodiversidad en el país. Siguiendo los lineamientos establecidos en el CDB, establece principios fundamentales de protección ambiental y conservación de los recursos naturales. En cuanto al acceso a los recursos genéticos, esta ley recomienda una regulación adecuada; sin embargo, no hubo avances en la protección de la sabiduría y el conocimiento ancestral. La Ley del Medio Ambiente fue la primera en reconocer una relación de las comunidades indígenas y locales con la biodiversidad después del CDB a nivel nacional. Durante este período, la biodiversidad fue vista desde un enfoque tecno-económico, donde las materias

primas deben ser explotadas para el desarrollo económico del país. Además, la participación de las organizaciones indígenas fue limitada, sin tomar en cuenta su papel crucial en la conservación de la biodiversidad.

En el siguiente análisis del apartado de visión de biodiversidad de *suma qamaña*, se destaca que la legislación y políticas de biodiversidad, como la ENCB y la Ley de Medio Ambiente, aún se aplican en la legislación boliviana a pesar de estar desactualizadas. Empero, Bolivia está modificando lentamente la mayor parte de su legislación y políticas de acuerdo con la Constitución del 2009 y el *suma qamaña*. La inclusión de cosmovisiones indígenas como la del *suma qamaña* en la Constitución del 2009 ha cambiado completamente la visión del país hacia la naturaleza, de proteger el medio ambiente a otorgar derechos a la Madre Tierra (Zaffaroni, 2012). Estos derechos no han sido otorgados intrínsecamente en la Nueva Constitución, pero están incorporados en los principios filosóficos de la Constitución y completamente desarrollados en la Ley N° 300, de 15 de octubre de 2012, Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien. La siguiente sección explorará más la incorporación del *suma qamaña* en la legislación y políticas de biodiversidad en el Estado Plurinacional de Bolivia.

La perspectiva del *suma qamaña* sobre la biodiversidad

En relación con el marco legal de la biodiversidad, el acceso a los recursos genéticos y la sabiduría y el conocimiento ancestral, el nuevo marco constitucional establece

que la Constitución “es la norma suprema del derecho boliviano y goza de supremacía ante cualquier otra disposición normativa”. En el caso de Bolivia, los tratados, convenciones e instrumentos internacionales de derechos humanos y el derecho comunitario forman el bloque constitucional. Por lo tanto; el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI), la Decisión 391, la Decisión 486 “Régimen Común de Propiedad Intelectual” y la Decisión 345 “Disposiciones Comunes sobre la Protección de los Derechos de obtentores de nuevas variedades vegetales” se analizan en este capítulo. Se confía en que las legislaciones que forman el bloque constitucional son “la fuente primaria del sistema legal boliviano” (Goitia, 2009: 207); por tanto se debe priorizar la aplicación de estas legislaciones. En el caso de los tratados y convenciones de derechos humanos, se establece que deben ser aplicados preferentemente en el caso de que otorguen derechos más favorables que la Constitución 2009. En consecuencia, los derechos conferidos a las Naciones y Pueblos Indígena Originario y Campesinos que se relacionan con la biodiversidad, el acceso a los recursos genéticos y la sabiduría y el conocimiento ancestral en las convenciones, tratados e instrumentos internacionales no pueden ser ignorados y deben ser implementados (Goitia, 2009). Por consiguiente, como parte de la Comunidad Andina, Bolivia está legalmente vinculada a sus Decisiones. En este contexto, el Tribunal Constitucional Plurinacional y los formuladores de políticas deben analizar cuidadosamente la lógica

de estas disposiciones para establecer la supremacía normativa entre la Constitución, la Ley 300 y como parte del bloque constitucional las Decisiones de la Comunidad Andina, el Convenio 169 de la OIT y la DNUDPI.

En relación al manejo de la biodiversidad, la Constitución establece que “los recursos naturales son propiedad y están bajo el dominio directo, indivisible e inalienable de los bolivianos”. Por tanto, la gestión de la biodiversidad es una determinación única del pueblo boliviano. Sin embargo, es función del Gobierno administrar los recursos naturales a favor del interés colectivo. Esta función es delegada al estado a través de su autoridad nacional competente (en adelante ANC), diversas instituciones gubernamentales y autoridades territoriales de las Naciones y Pueblos Indígena Originario y Campesinos (en adelante NyPIOC) desde el reconocimiento de la autonomía en la Constitución 2009 y la Ley N° 31 de Autonomías y Descentralización (AD).

Las organizaciones ANC y NyPIOC, de acuerdo con sus prerrogativas, competencias exclusivas y compartidas, redactaron el Proyecto de Ley de Biodiversidad. Además, la ANC ha elaborado el reglamento para la autorización de proyectos de investigación científica en relación con la diversidad biológica. Este reglamento establece los procedimientos y requisitos para la presentación de proyectos de investigación científica. No obstante, no incluye ninguna disposición sobre el deber de consultar cuando se realicen actividades de investigación en territorios indígenas o investigaciones que incluyan sabiduría y conocimientos ancestrales.

El Proyecto de Ley de Biodiversidad establece que la ANC ejerce la soberanía sobre los recursos genéticos y productos derivados. Por lo tanto, determinará las condiciones para una distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso y disfrute de los recursos genéticos y sus subproductos. Además, se debe incorporar y promover la participación del NyPIOC, comunidades interculturales y afrobolivianos en el manejo integral de la biodiversidad, particularmente en la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos, los cuales deben ser regulados de acuerdo con sus propias normas. Además, deben proteger y registrar sus derechos colectivos de propiedad intelectual en relación con los conocimientos tradicionales, la medicina tradicional y el germoplasma. Lamentablemente, el Proyecto de Ley de Biodiversidad no se ha desarrollado más; ya que no ha sido una prioridad en la agenda política boliviana.

Legislación y políticas relacionadas con el acceso a los recursos genéticos

La Decisión 391 estableció un nuevo régimen legal para los países miembros de la Comunidad Andina de Naciones, en cuanto al acceso a los recursos genéticos, diferenciando regímenes de propiedad como la titularidad sobre el recurso biológico que contiene el recurso genético; propiedad sobre los recursos genéticos y sus subproductos; propiedad de la tierra donde se encuentra el recurso biológico; y propiedad sobre componentes intangibles asociados (Nemogá, 2008). En estas circunstancias, Bolivia

—como miembro de la Comunidad Andina— ha conformado su legislación y estructura institucional de acuerdo con el enfoque fragmentado de la Decisión 391. Existe un órgano de toma de decisiones para el acceso a los recursos genéticos, así como un órgano encargado del manejo de los recursos genéticos de la agrobiodiversidad, microorganismos y afines silvestres. La siguiente sección explora la experiencia boliviana con el proceso de toma de decisiones en torno al acceso a los recursos genéticos.

Toma de decisiones sobre el acceso a los recursos genéticos

Bolivia fue el primer país en regular la Decisión 391 a nivel nacional (Ruiz, 2011) a través del Decreto Supremo 24676 (Reglamento de la Comunidad Andina, Decisión 391 - Régimen Común de Acceso a Recursos Genéticos), promulgado en junio de 1997. Según Decreto Supremo 24676, la ANC encargada de aprobar los contratos de acceso a recursos genéticos y proyectos de investigación científica es el Viceministerio de Medio Ambiente, Biodiversidad y Cambio Climático, a través de su órgano técnico-administrativo la Dirección de Biodiversidad y Áreas Protegidas (en adelante DGBAP). El Decreto Supremo 24676 regula el proceso de toma de decisiones para el acceso a los recursos genéticos. Así, establece que para acceder a los recursos genéticos o sus subproductos, componentes intangibles asociados y recursos genéticos de especies migratorias, es obligatorio suscribir un “contrato de acceso” entre el solicitante (usuario del recurso genético) y el Estado boliviano. Sin embargo, las NyPIOC

están exentos de esta disposición y no están obligados a firmar un contrato de acceso si utilizaron los recursos genéticos para su “propio consumo y prácticas consuetudinarias”. En reconocimiento de sus derechos, el reglamento establece que se deben firmar contratos auxiliares si el recurso al que se accede se extrae de tierras comunales. De manera similar, se debe firmar un anexo con las comunidades indígenas o locales si son proveedoras de componentes intangibles (tratados como CC.TT.) asociados con recursos genéticos. En cuanto a la distribución de beneficios a las comunidades indígenas o locales, pueden ser monetarios o no monetarios de acuerdo con el anexo. Empero, el reglamento no especifica el método de pago ni la naturaleza jurídica y el procedimiento tanto del contrato complementario como del anexo.

Con base en este reglamento, la ANC evaluó nueve peticiones de acceso a recursos genéticos de 1996 a 2003. De estas, sólo dos peticiones fueron aceptadas y posteriormente firmadas. A principios de 2000, la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (en adelante CIDOB) y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (en adelante CSUCTB) solicitaron derogar el Decreto Supremo 24676 solicitado para ser incluidos como miembros permanentes del Órgano Técnico Asesor (en adelante OTA). En consecuencia, el Decreto Supremo No. 25929 estableció que el reglamento sería revisado por un comité con el propósito de incluir a representantes de organizaciones indígenas y campesinas como miembros permanentes del OAT. Sin embargo, el Decreto Supremo 24676 no fue reformado ni complementado, aunque un comunicado

del Viceministro de Recursos Naturales y Medio Ambiente anunció la participación de la CIDOB y la CSUTB como miembros permanentes del OAT en 2003.

Luego de la constitución del OAT, en 2004 se presentó un segundo caso, la petición de Acceso a recursos genéticos de diez plantas vitro (dos plantas vitro por variedad) de cinco variedades de plantas nativas de papa. El peticionario era la Federación de Cooperativas MIGROS de Suiza (productores y comercializadores de productos agrícolas). Su objetivo era acceder a vitropiantas de cinco variedades de plantas autóctonas de papa: Sani Imilla, Huaycha, Imilla Negra, Qoyllu e Imilla Blanca, producidas *in vitro* para exportación, multiplicación y posterior venta a la cadena de supermercados MIGROS de Suiza como papa gourmet. El INE y proveedor fue la Unidad Productora de Semilla de Papa de Cochabamba (U-SEPA). Los beneficios propuestos fueron, primero, asegurar el suministro de semillas de alta calidad a los pequeños productores que trabajan en la región andina de Bolivia; segundo, garantizar la conservación *in vitro* del material fitogenético de variedades de papa económicamente importantes para los mercados locales bolivianos; y tercero, recibir el pago de regalías por la venta de patatas en Suiza. Según Zapata (2009), este caso es un ejemplo de colaboración entre agricultores suizos y bolivianos para promover la generación de beneficios a través de la venta directa de papas nativas bolivianas. Sin embargo, según el FOBOMADE (2004), las variedades vegetales exportadas por U-SEPA no reconocían los derechos de obtentor a los agricultores indígenas y campesinos que por generación desarrollaron estas variedades.

En general, la experiencia adquirida en la evaluación de estos contratos para la ANC ha sido positiva porque ha resaltado vacíos y debilidades técnicas en el Decreto Supremo 24676. Entre las debilidades técnicas, Zapata (2009) señaló, “el Decreto Supremo 24676 –regulación de la Decisión 391– no ha funcionado bien como resultado de los altos costos de transacción y, por lo tanto, el pequeño número de peticiones”. Además, no existe un mecanismo claro y desarrollado para el acceso a la distribución de beneficios. En consecuencia, la ANC debe buscar desarrollar un mecanismo eficiente para el acceso a la distribución de beneficios con la participación de las comunidades indígenas, los centros de investigación y todos los actores involucrados en el proceso de acceso. Zapata (2011) sugiere que los beneficios para las comunidades locales e indígenas deberían ser fortalecer su capacidad para negociar los beneficios resultantes del uso de componentes intangibles asociados a los recursos genéticos y sus subproductos.

Es importante incluir la reforma del Decreto Supremo 24676 en la agenda nacional para que esté de acuerdo con la Constitución del 2009 y la Ley N° 300. Además, la ANC debe realizar una reevaluación de los contratos firmados, de acuerdo con la visión de la *suma qamaña*. La siguiente sección explora la experiencia boliviana basada en el manejo de recursos genéticos.

Gestión de recursos genéticos

El Instituto Nacional de Innovación Agropecuaria y Forestal (en adelante INIAF) fue creado para cumplir con el

mandato de la Constitución de preservar y conservar la biodiversidad, así como garantizar la seguridad y soberanía alimentaria bajo la tutela del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras (Decreto Supremo 29611). El INIAF es el organismo institucional responsable del manejo y conservación de los recursos fitogenéticos *in situ* (en sitio) y *ex situ* (fuera de sitio), microorganismos y parientes silvestres de diferentes ecoregiones del país. Además, también es responsable de los bancos de genes y los centros de investigación. Más importante aún, es el único organismo de investigación acreditado en Bolivia en investigación científica y tecnológica en relación con la agricultura y la silvicultura a nivel nacional e internacional.

El enfoque central del Gobierno plurinacional desde 2006 ha sido revertir los procesos desiguales en el acceso a los recursos genéticos, enfocándose específicamente en los recursos fitogenéticos, ya que son de vital importancia para las comunidades indígenas, campesinas y locales. Así, el objetivo del INIAF es tener más contacto con los agricultores, las comunidades indígenas, campesinas y locales, para permitir un cambio de una perspectiva privada en el manejo de los recursos fitogenéticos a una perspectiva de manejo compartido (INIAF, comunicación personal, 2013). Así, el INIAF se encarga de recuperar y fortalecer el rol del Estado en el desarrollo de la tecnología y la ciencia en el sector agrario y forestal (Plan Estratégico Institucional 2011-2015:30). Además, el INIAF promueve un modelo de desarrollo rural más integral y sostenible para garantizar la seguridad alimentaria con soberanía (“Plan

Sectorial para la Revolución Rural, Agraria y Forestal” PDS: 10).

Sin embargo, los investigadores han criticado la centralidad del INIAF en la gestión de los bancos de genes. Según un estudio realizado por Félix Mamani, “la centralidad del estado en el manejo de los bancos de genes y la falta de coordinación con los centros de investigación podría provocar una pérdida de biodiversidad, específicamente referido a la quinua” (2013). No obstante, el director nacional del INIAF, Gabriel Hoyos (2013) afirmó, “la seguridad alimentaria con soberanía es una estrategia nacional, por eso los bancos de genes están a cargo del Estado”. Por lo tanto, el Estado debe asegurarse de que los recursos genéticos puedan usarse de acuerdo con sus regulaciones.

El manejo de los recursos fitogenéticos, parientes silvestres y microorganismos está regulado por la Ley 144, que establece que el Estado facilitará el acceso a los recursos genéticos siempre que sean utilizados con fines productivos y de investigación. Específicamente, estas metas deben tener el objetivo de consolidar la seguridad alimentaria con soberanía, así como proteger y defender los recursos genéticos del país. La Ley 144 reconoce el derecho de las NyPIOC a participar según sus propias normas y procedimientos en el proceso de elaboración de políticas en el sector Agrario.

Legislación y políticas relacionadas con la sabiduría y los conocimientos ancestrales

Tobin afirma, “a pesar de una conciencia cada vez mayor de la importancia y los

múltiples valores de los conocimientos tradicionales, todavía están en gran parte desprotegidos por el derecho nacional e internacional” (2013: 6). Bolivia no es una excepción, a pesar de que ha realizado un amplio proceso de consulta con los pueblos indígenas y las comunidades locales, no se ha avanzado en una ley de protección de la sabiduría y el conocimiento ancestral.

La legislación marco de conocimientos tradicionales implica que la conservación de usos, prácticas y conocimientos asociados con la diversidad biológica se desarrolla en virtud del artículo 8 (j) del CDB. Mientras tanto, en la Decisión 391, el artículo 7 reconoce los derechos y la capacidad de las comunidades para deliberar sobre el uso de los conocimientos tradicionales. Asimismo:

La Decisión 486 de 2000 establece mecanismos para el otorgamiento de patentes cuando la invención esté relacionada con conocimientos tradicionales o recursos genéticos, siempre que se respete el patrimonio biológico y genético de los países de origen, y los derechos de los indígenas, afrodescendientes y comunidades locales (Nemogá, 2013:11).

Sin embargo, estos instrumentos no conforman “un sistema integral de protección de los derechos sobre los conocimientos tradicionales; el desarrollo del sistema corresponde a los gobiernos de la región para un reconocimiento efectivo de los derechos de los pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y campesinas” (Nemogá, 2013: 12). La siguiente sección proporciona un breve resumen de la perspectiva multicultural de la legislación y la política de Sabiduría y Conocimiento Ancestral.

Perspectiva multicultural de legislación y política de sabiduría y conocimiento ancestral

A principios de la década de 1990, la CIDOB consideró importante asegurar la protección de sus conocimientos tradicionales debido a que se produjeron diferentes casos de biopiratería en sus comunidades. Una ilustración tomada de la investigación en genética humana fue la recolección de muestras de sangre de la comunidad indígena Chimane por investigadores extranjeros. Específicamente, la comunidad no había sido informada sobre el uso futuro de estas muestras de sangre, ni contaba con autorización de autoridades nacionales o comunitarias (Oelerich, 1999: 110-113).

En el año 2000, el Gobierno boliviano estaba preparando un informe nacional sobre la protección de los conocimientos tradicionales para ser presentado al Estudio Regional de Protección de los Conocimientos Tradicionales de la Comunidad Andina (Tobin, 2013). Empero, este informe nacional no contó con la participación de organizaciones indígenas. Por lo tanto, la CIDOB exigió al Gobierno que solicite a la comunidad andina extender el período del Estudio Regional para incluir su participación (Tobin y Taylor, 2009). La prórroga se otorgó en coordinación con un grupo multinministerial y se realizaron doce talleres en las tierras bajas y altas de Bolivia.

Los temas principales de estos talleres incluyeron la protección de los conocimientos tradicionales, la tierra y el territorio, las expresiones y prácticas de identidad. En cuanto a la protección del conocimiento tradicional, las propuestas de los talleres en tierras

altas se dividieron en tres categorías: transmisión de conocimiento, registro de conocimiento y custodios de registros (Resultados de los talleres de trabajo con pueblos indígenas, campesinos y originarios de tierras altas de Bolivia 2001: 6).

Los temas principales de estos talleres sirvieron de base para el proceso de redacción del Proyecto de Ley de reconocimiento de la propiedad intelectual colectiva, a favor de las comunidades indígenas y la necesidad de un sistema de registro gestionado por las comunidades (Resultados de los talleres de trabajo con pueblos indígenas, campesinos y originarios de tierras altas de Bolivia, 2001: 6). Este proyecto de ley se socializó con diferentes ministerios gubernamentales; sin embargo, no recibió ningún apoyo gubernamental; por lo que este debate quedó paralizado.

En 2005, las organizaciones del Pacto de Unidad propusieron reiniciar la redacción del proyecto de ley. Así, en coordinación con la ANC, la CIDOB organizó dos talleres más. Estos talleres no tuvieron los resultados esperados debido a conflictos de interés entre la organización indígena.

La perspectiva del *suma qamaña* sobre la sabiduría y los conocimientos ancestrales

Como se mencionó anteriormente, desde la adopción de la Constitución, el sistema de protección legal para la sabiduría y el conocimiento ancestral se desarrolla de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT y la DNUDPI. El artículo 31 de la DNUDPI establece que los pueblos indígenas tienen

derecho a “mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual sobre el patrimonio cultural, los conocimientos tradicionales, las expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, incluidos los recursos humanos y genéticos, semillas, medicinas, conocimiento de las propiedades de la flora y fauna, tradiciones orales y en conjunto con los pueblos indígenas. Los Estados tomarán medidas efectivas para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos”. Así, la Constitución reconoce la “propiedad intelectual colectiva” del NyPIOC sobre “cosmovisiones, mitos, historia oral, danzas, prácticas culturales, conocimientos y tecnologías tradicionales”, y “la promoción, respeto y valor de la sabiduría y el conocimiento ancestrales, medicina, idiomas, rituales, símbolos y vestimentas”.

Por lo tanto, el Estado protegerá los conocimientos y saberes ancestrales en conjunto con el NyPIOC, las comunidades interculturales y afrobolivianos “registrando y salvaguardando los derechos de propiedad intelectual colectiva relacionados con los recursos genéticos, la medicina tradicional y el germoplasma de acuerdo con la ley”. Sin embargo, la Constitución 2009 y la Ley No. 31 se enfocan en las prácticas y el conocimiento de la medicina tradicional al reconocer la “propiedad histórica, cultural e intelectual colectiva a favor del NyPIOC”. En consecuencia, el nivel central del Estado debe “establecer una regla básica que permita el registro y la protección con validez internacional”. En cuanto a los gobiernos del NyPIOC, tienen la capacidad de “salvaguardar y registrar los derechos intelectuales colectivos sobre la medicina tradicional”.

A nivel institucional, la protección y conservación de los conocimientos y saberes ancestrales se encuentra fragmentada en distintas instituciones según el área de protección. Por ejemplo, el Viceministerio de Medicina Tradicional es responsable de la protección de la sabiduría y los conocimientos ancestrales asociados con la medicina tradicional. Además, la conservación, uso y protección de las expresiones culturales tradicionales (ECT) denominadas “expresiones del folclore” está a cargo del Viceministerio de Interculturalidad. La protección de los conocimientos y saberes ancestrales asociados a la biodiversidad, está a cargo del Viceministerio de Medio Ambiente, Biodiversidad y Cambio Climático. Este sistema institucional fragmentado también se refleja en el desarrollo de la legislación en la protección de la sabiduría y el conocimiento ancestrales. Por ejemplo, el Viceministerio de Medio Ambiente, Biodiversidad y Cambio Climático ha trabajado en la redacción de la Ley de Sabiduría Ancestral, Conocimientos Tradicionales, Expresiones Culturales y Espirituales Tradicionales.

Esta protección y conservación fragmentada de la sabiduría y conocimientos ancestrales en diferentes instituciones es contraria a la visión de los pueblos indígenas que consideran que su conocimiento abarca su forma de vida (Oelerich, 1999; Tobin, 2013; De la Cruz, 2005). Por lo tanto, este conocimiento no se puede fragmentar, ni su protección. De la Cruz (2005) argumentó que la protección del conocimiento y la sabiduría tradicionales es un derecho fundamental de los pueblos indígenas; es una parte sustantiva e integral de sus formas de vida.

Conclusión

Este artículo utiliza el *suma qamaña* como un instrumento para facilitar la comprensión de la compleja interrelación, interdependencia y funcionalidad de todos los componentes de la Madre Tierra, y para resaltar la importancia de la sabiduría y conocimiento ancestral para comprender la interconexión espiritual entre los humanos y la Madre Tierra. El *suma qamaña* debe usarse como base para afirmar quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos como país. La riqueza del *suma qamaña* facilita el análisis de la legislación y políticas de biodiversidad, sabiduría y conocimiento ancestral. Choquehuanca (2010) afirma:

El concepto de *suma qamaña* no debe entenderse desde un concepto congelado en el tiempo, sino como se argumenta, desde el punto de vista de pueblos que han sido constantemente confrontados por la lucha por restablecer su bienestar, su “Buen Vivir”.

Chivi (2012) coincide con Choquehuanca, enfatizando que la riqueza del *suma qamaña* proviene de las luchas del NyPIOC por aguantar y luchar contra la opresión de las prácticas coloniales. Según Chivi (2012), el *suma qamaña* reconoce la resiliencia histórica y política del INP-NP. La violencia de la colonización ha obligado al NyPIOC a ser creativo en el ejercicio de pequeños actos de autodeterminación.

Bibliografía

Chávez, C. *Acceso a Recursos Genéticos y Derechos de los Pueblos Indígenas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Desarrollo Sostenible, 1997.

Chivi, Idon. *Descolonización y despatriarcalización en las políticas públicas*. En K. Arkonada (Coord.), *Transiciones hacia el vivir bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia* (pp. 17-50). La Paz, Bolivia: Ministerio de Cultura, 2012.

Choquehuanca Céspedes, David. *Hacia la reconstrucción del vivir bien*. En *Sumak kawsay: Recuperar el sentido de vida* (p. 11). Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información, 2010.

Choquehuanca Céspedes, David. *El Vivir Bien como fundamento del Nuevo Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Escuela de Gestión Pública Plurinacional, Ministerio de Educación, 2010.

Decreto Supremo 2961. (junio de 2008). Crear el Instituto Nacional de Agricultura Innovación (INIAF). Edición 3098. Obtenido de <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscar/29611>.

Decreto Supremo 0755. (diciembre de 2010). Bancos de germoplasma de extensión Edición 208 NEC. Obtenido de http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/busqueda?data%5BGobierno%5D%5Bid_gobierno%5D=93&data%5BTipoNorma%5D%5Bid_tipo_norma%5D=2&q=0301&s=0.

Decreto Supremo 0311. (septiembre de 2009). Bancos de germoplasma cuya gestión es delegada en el Estado pasará a la gestión del Instituto Nacional de Innovación Agropecuaria y Forestal-INIAF. Edición 61 NEC. Obtenido de <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscar/bancos%20de%20germoplasma>.

Decreto Supremo 24676. (junio de 1997). Reglamento de la Comunidad Andina, Decisión 391 (Régimen común de acceso a los recursos genéticos). Edición de 2012. Recuperado de <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscar/24676>

Decreto Supremo 25929. (octubre de 2000). Crear una comisión para la enmienda y complementación de leyes y reglamentos relacionados con la diversidad biológica, incluido el acceso a los recursos genéticos y la bioseguridad. Edición 225. Obtenido de <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscar/25929>

Nemogá, Gabriel. *Distinciones entre Recursos Biológicos y Genéticos en la legislación de Colombia*. En Biodiversidad Valoración y Derecho. Aporte teórico y prácticos para la discusión en Colombia. Sede Bogotá: Universidad Nacional de Colombia:17-66, 2008.

Nemogá, Gabriel. *Investigación Genética y Políticas sobre Biodiversidad: escenarios para el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural*. Colección Libros Resultados de Investigación. Serie Mayor, No, 2. Bogotá: Ibáñez Editores, 2013.

Nemogá, Gabriel. *La necesidad de integrar las cosmovisiones indígenas en los sistemas de protección de los conocimientos tradicionales*. Hacia un enfoque desde la diversidad biocultural. Quito: UICN-South. Fondo para el Medio Ambiente Mundial. PNUMA. Working paper, 2013.

Oehlerich, Z. A. *Ni robo, ni limosna: Pueblos indígenas y propiedad intelectual*. Santa Cruz, Bolivia: IBIS Dinamarca, 1999.

Tobin, Brendan. *The role of customary law in Access and Benefit-sharing and Traditional Knowledge Governance: perspectives from Andean and Pacific island countries*. World Intellectual Property Organization and United Nations University, 2013.

Tobin, Brendan. and Taylor, Emily. *Across the Great Divide: A case study of complementarity and conflict between customary law and TK protection legislation in Peru. Initiative for the prevention of biopiracy*. Research Documents. Year IV. No 11. Lima, Perú: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental, 2009.

Zaffaroni, E. *La Pachamama y el Humano*. Ediciones Colihue:160, 2012.

Zapata, Beatriz. *La experiencia Boliviana en la aplicación de la Decisión 391: Régimen Común sobre Acceso a Recursos Genéticos*. Ministerio de Desarrollo Sostenible, Viceministerio de Recursos Naturales y Medio Ambiente. Dirección General de Biodiversidad. La Paz, Bolivia: 1-38, 2004.

Zapata, Beatriz. *Marco conceptual, diagnóstico y propuestas de políticas sobre Recursos Genéticos*. Ministerio de Medio Ambiente y Agua. Viceministerio de Medio Ambiente, Biodiversidad y Cambio Climático. Proyecto UNEP/GEF “Conservación in situ de parientes silvestres de cultivos a través del manejo de información y su aplicación en campo”. La Paz, Bolivia: 1-26, 2009.



Krupskaia Neiza Torrez Medina

Licenciada en Derecho en la Universidad Mayor de San Andrés, donde desarrolló su tesis sobre “Los pueblos indígenas como nuevos sujetos del derecho internacional”, que involucró una gran cantidad de investigación relacionada con los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito internacional. Su vocación por aprender más sobre los derechos indígenas la llevó a Winnipeg, Canadá, para realizar su Maestría en Gobierno Indígena. Este programa le ha permitido comprender la posición desventajosa de los aborígenes y las Primeras Naciones en Canadá. Conjuntamente con docentes de la Universidad de Winnipeg ha contribuido en investigaciones sobre los derechos de los pueblos indígenas, específicamente al derecho a la educación y la biodiversidad en Colombia y Latinoamérica.





FILOSOFÍA



Indígenas y clase dominante en las Tierras Bajas de Bolivia

Bernard Fisherman

En todo el tiempo que se enfrentaron los indígenas con las sociedades dominantes, ellos eran los perdedores. También en el Continente Americano existían, antes de la llegada de los poderes imperiales, Estados con sociedades jerarquizadas, en Sudamérica ante todo en la región andina; pero en las tierras bajas con poca fuerza. Este se refleja en la actual diferencia entre las comunidades andinas y de los valles con los de las tierras bajas de Bolivia. En las comunidades de la región andina viven personas con mucha, poca o sin tierra, mientras en las tierras bajas las comunidades solamente permiten que las tierras sean colectivas y para la producción familiar, excluyendo la relación patrón-peón.

En la realidad actual todos tienen que convivir con las condiciones que definen la sociedad y economía dominante, lo que determina que se tienen que adaptar, aceptar y enfrentar a estas condiciones. Las condiciones creadas por este enfrentamiento

hacen difícil determinar lo que es un indígena. Propongo como posible definición la siguiente:

- Ser indígena significa tener cultura, identidad y reglas de convivencia entre humanos y con la naturaleza propias y mediante muchas particularidades, diferenciarse en este sentido de la cultura dominante.
- Ser campesino significa tener una posición como clase junto con otros dentro de la sociedad nacional, y ser integrado en el mercado nacional e internacional con sus reglas respectivas.

En realidad, solamente los grupos y pueblos de indígenas que viven todavía sin contacto o en aislamiento voluntario como se les define oficialmente, corresponden a la primera identificación. Todos los demás se mueven y ubican en los dos mundos. Lo que quiere decir que no son solamente indígena ni solamente campesino, son un indígena/campesino, cuando domina el modo de ser y pensar indígena o campesino indígena cuando domina la adaptación a las reglas sociales y económicas de la sociedad dominante. La confusión ha llevado al cambio del nombre de los territorios indígenas de la TCO, Tierra Comunitaria de Origen a TIOC, Territorio Indígena Originario Campesino sin comas, mejorando Tierra por Territorio y sacando la palabra Comunitario que es el valor principal del pensamiento indígena, y juntando en una unidad poblaciones con modos de vivir contradictorios.

Estas contradicciones se han expresado en la historia de las tierras bajas especialmente entre los representantes de las clases superiores y los indígenas, ante todo en sus formas de buscar su enriquecimiento y la

forma de conseguirlo mediante la explotación de la mano de obra.

Las primeras entradas que llevaron al primer establecimiento de españoles en tierras bajas de Bolivia salieron de Asunción, que no tenía riquezas en oro o plata; sin embargo, existían indígenas guaraníes que habían traído del oeste del Continente. Cuando las expediciones, en busca del El Dorado y el Gran Moxos chocaron con indígenas que hablaron algo de castellano, los que se dieron cuenta que ya las tierras estaban pobladas por otros españoles. Fundaron Santa Cruz la Vieja para buscar la región del oro y plata en la región amazónica.

Pese a la legislación colonial que prohibió la esclavitud de los indígenas, esclavizaron alrededor de 40000 indígenas para producir lo necesario para la ciudad y para venderles a los valles de Cochabamba y más tarde a Potosí para financiar las expediciones hacia El Dorado o Gran Moxos. En 1604 en Santa Cruz la Vieja se quedaban solamente 1000 indígenas y los cruceños abandonaron la región para fundar la ciudad cerca en su actual lugar.

Los indígenas eran la única fuente de trabajo y riqueza en una región sin recursos de valor; así asegura Ramírez de Vergara: “La riqueza de esta tierra está en existir indios en ella.”, o como lo confirma en 1602 Gonzalo de Alvarado:”. La principal hacienda que en esta tierra tienen los vecinos son indios.”

Los documentos distinguen entre:

- Indios de servicio llamado; “piezas”; “piezas de servicio” que trabajaban directamente en la casa patronal.
- Yanaconas; Indígenas “independientes”, que recibieron de su patrón una chacra, que tenían que trabajar 5 días para él.

– Indígenas encomendados, que dependieron del encomendero, al cual tenían que prestar servicios personales y en la guerra. Siguieron las entradas de los cruceños a cazar esclavos en la Chiquitanía, a los cuales se juntaron a partir de 1637 los bandeirantes, mamelucos o paulistas, cazadores de esclavos desde las colonias portuguesas.

Como Santa Cruz de la Sierra siguió aislada, no paraban las expediciones en busca de oro y plata. En la ida se buscó mejores relaciones con los pueblos indígenas, porque conocieron los caminos y aportaron alimentación; en la vuelta fueron tomados presos y llevados a Santa Cruz para su venta, a pesar que la esclavitud de indígenas era prohibido y aprobado por la iglesia, curas acompañaban estas expediciones. Un documento sobre una expedición de 1667 reporta la captura de 285 indígenas y su distribución.

El gobernador Ampuero (que no participó)	14 indios
El capitán Juan de Arredondo	14 indios
El sargento mayor Tomás Ribero	8 indios
El vicario Pedro Arredondo	5 indios
El capitán Domingo Alfonso	5 indios
El capitán Francisco de Andrada	5 indios
El ayudante Hernando de Ribera	5 indios
6 capitanes y dos soldados a 4 indios c/u	32 indios
74 soldados a 3 indios cada uno	222 indios
Un indio lengua	1 indio

A fines del siglo 17, el gobierno de Santa Cruz y el de Charcas, pidieron a los jesuitas hacerse cargo de los indígenas independientes y fundaron las reducciones. Estas se quedaron independientes de los cruceños y sólo dependen del rey de España, lo que impidió la entrada de cruceños a las reducciones y el uso de su mano de obra; uno de los elementos que llevó a la expulsión de los jesuitas de América Latina.

Con el cambio de la dependencia de Charcas de Lima a Buenos Aires, las autoridades mandaron a aumentar la producción, empeorando el nivel de vida de los indígenas. Los Yurakaré abandonaron del todo la misión. Los Chiquitanos en 1790 y los Mojeños en 1800 se levantaron y mataron a los intrusos, dejando vivos a los curas.

Durante las guerras de independencia, el independista Warnes ocupó Santa Cruz, pero tenía que retirarse cuando tropas españolas ocupaban de nuevo la ciudad. Se retiró a la Chiquitanía e hizo en el enfrentamiento de Santa Bárbara la guerra a los “royalistas” chiquitano, matando entre 1000 a 1500 de ellos. Los sobrevivientes huyeron a Brasil donde fundaron de nuevo comunidades que existen hasta la actualidad.

Con la independencia de Bolivia no mejoró la situación de los pueblos indígenas. Se impuso el capitalismo y la entrada de terratenientes en las Tierras Bajas. En la zona guaraní despojaron a los guaraníes de las tierras fértiles integrándolos como trabajadores dependientes en su economía. En el Izozog los desplazaron de las tierras fértiles de la zona de los bañados, ubicándolos en las tierras secas que ocupan en la actualidad. La pérdida de sus tierras obliga a los Ava-chiriguano y a los Izoceño-guaraní buscar trabajo en las zafras e ingenios de azúcar de Argentina y más tarde en el norte cruceño. Las misiones franciscanas se mantienen intactas porque venden la mano de obra de los indígenas a los terratenientes.

En los años 40 los cruceños comienzan a entrar en la región de las reducciones indígenas que se mantuvieron después de la expulsión de los jesuitas, lo que llevó a su fin. Se apoderaron de las manadas de vacas,

ocuparon a las ex reducciones y comenzaron con la extracción de oro. Parte de los indígenas se mantuvo como mano de obra en los centros, otros se retiraron al monte para fundar nuevamente comunidades.

Al mismo tiempo comienza en la parte amazónica el auge de la quinina o cascarilla. En 1845 se funda el departamento de Beni. Los indígenas tienen que hacerse cargo del financiamiento de las autoridades lo que lleva al abandono y cierre de las reducciones. Al auge de la quinina sigue el de la goma; lo que lleva a la formación en 1880 de la provincia de San Ignacio de Velasco.

Los pueblos indígenas, ya en contacto con la sociedad dominante fueron esclavizados para llevarlos a los gomales o a los establecimientos que abastecieron a los gomales con alimentos y carne.

Para acompañar a los contratistas a trabajar en la goma se pagaba a los indígenas una suma de dinero que en general dejaron a su familia volviéndoles endeudados, situación de la cual nunca pudieron salir. “Existieron casos que se han llevado indígenas a las regiones gomeras, allí han fallecido, y regresando el patrón al pueblo domiciliario del difunto, presentarle a la viuda la imaginaria, pero crecida cuenta, y por éste quitarle violentamente los hijos de mayor edad; y a falta de familia despojarle su miserable cabaña en pago de su adeudado”, escribe “La voz del pueblo” de Santa Ana de Chiquitos en el editorial de su edición No. 24 del 13. de junio de 1914.

De parte de los chiquitanos, muchos se retiraron a zonas alejadas del bosque sin acceso a caminos, formando nuevas comunidades, lo que se repitió también en el segundo auge de la goma. Las principales regiones en la

Chiquitanía eran las de Lomerío y de Monte Verde.

Los pueblos libres de la Amazonía fueron involucrados en guerras. Estas y las enfermedades terminaron con la mayoría de ellos. El pueblo Pakawara, actualmente representado por 24 personas y dos grupos que recorren sin contacto el extremo este del Departamento de Pando, contó según las fuentes con alrededor de 40 000 personas. Con un número parecido también el pueblo Araona. Solamente dos familias lograron internarse en el bosque que años después se encontraron para formar el actual pueblo Araona que cuenta con alrededor de 120 personas.

Algunos otros pueblos lograron la sobrevivencia alejándose de las regiones gomales, internándose en las zonas de los valles bajos. Alrededor de 1920 declina el auge de la goma y con esta declina la producción de las necesidades locales. Alrededor de 3000 indígenas chiquitanos participan en la Guerra del Chaco. Los soldados chiquitanos vuelven de la guerra con más autoestima y confianza en ellos mismos. Muchos no regresan a los establecimientos y estancias y se asientan en espacios libres. Comienza una segunda fase de fundaciones de comunidades independientes. Este movimiento se ve fortalecido con la legislación progresista del gobierno de Busch, que decreta entre otros la abolición del empadronamiento forzado.

Para los chiquitanos comenzó un segundo “tiempo de esclavitud”, se repitieron las escenas del primer auge de la goma. Los chiquitanos huyeron de nuevo a Lomerío o a Monte Verde y cerca de Lomerío se fundaron nuevas comunidades como San Isidro,

Uruguayito Sur en 1941 o San Miguelito Sur en 1943, ambos en Ñuflo de Chaves.

En 1939 comienza la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Corumbá. Poco después estalla la segunda guerra mundial y provoca un segundo auge de goma. Para los chiquitanos comenzó un segundo “tiempo de esclavitud”, se repitieron las escenas del primer auge de la goma. Ellos huyeron de nuevo a Lomerío o a Monte Verde y cerca de Lomerío se fundaron nuevas comunidades como San Isidro, Uruguayito Sur en 1941 o San Miguelito Sur en 1943, ambos en Ñuflo de Chaves.

La ganadería y la agricultura comercial se recuperan y abastecen la región gomera y a los trabajadores del ferrocarril. De nuevo se imponen formas de trabajo forzado y abusos en las relaciones con los indígenas. Muchos indígenas huyen de las estancias para llegar al ferrocarril. Son perseguidos con perros de parte de los patrones. De día se esconden en el bosque para seguir su huida durante la noche. Llegando a San José de Chiquitos se ponen a salvo y consiguen trabajo en el ferrocarril.

El auge de los establecimientos, que combinan la ganadería con la agricultura pierde importancia a partir de 1950. La goma pierde importancia y en 1950 llega el ferrocarril a San José de Chiquitos y la región se abastece con productos agrícolas desde Santa Cruz.

Con la apertura de caminos se promovió con el tiempo en algo la venta de productos de agricultura a Santa Cruz, especialmente en las regiones más cercanas de ésta. De nuevo los indígenas de la región vivieron como esclavos en las estancias de los terratenientes.

Como es general entre los pueblos indígenas de las Tierras Bajas, uno de los pilares de la cultura chiquitana, es que la tierra de la comunidad sea siempre comunal, este pilar es practicado en todas las comunidades a pesar de su larga trayectoria con la sociedad nacional y del ejemplo opuesto, que esta muestra. Contrario a esta posición, el estado boliviano siempre se volcó en contra de la propiedad comunal, tratando de volverla una mercancía.

La revolución de 1952, y la ley de reforma agraria de 1953, se hicieron sentir en la Chiquitanía con un atraso de varios años. Entre 1958 hasta 1964, el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), entonces en sus últimos años de gobierno, realizó la reforma agraria en la Chiquitanía, avanzando desde las regiones más cercanas de Santa Cruz hacía las regiones cerca de la frontera con Brasil. En la Chiquitanía al norte del ferrocarril encontraba a todas las comunidades enclaustradas en tierras de terratenientes. Liberarles de sus patrones dotaba a cada familia un título de 50 has. privadas, pensando en la incorporación del indígena como campesino en la sociedad dominante con sus reglas, e ignorando que los pueblos indígenas de las tierras bajas prefieren convivir en comunidades y con reglas de convivencia propia.

Después de la Reforma Agraria, los chiquitanos escondidos en la región de Monte Verde salieron para integrarse en las comunidades donde tuvieron parientes y la región libre de Lomerío se comunicó con el resto de las comunidades. En Lomerío el MNR fundo Sindicatos Agrarios. Poco después, los patrones de la estancia Salinas, ubicada al sur de Lomerío, y una de las pocas

estancias que se encontraron en la región, invitaron a los líderes chiquitanos a una reunión. Llegados los dirigentes, les tomaron presos y huasquearon a todos. Después de este hecho, los chiquitanos mandaron una comisión a Santa Cruz, desde donde volvieron con milicias campesinas del Valle de Cochabamba, que habían aplastada la rebelión independentista de la Falange Socialista. Ellos y las milicias a su vez tomaron presos a los patrones, pagándoles con el mismo tratamiento que habían sufrido los dirigentes chiquitanos.

La distribución de títulos individuales tuvo efectos negativos para las comunidades. Sea por presión de parte de los patrones o por no entender en todas sus dimensiones el derecho de propiedad, una serie de los de la Chiquitanía, perdieron sus tierras con los patrones, vendiéndoles por una emergencia o cambiándoles contra un bien que necesitaban. Hay ejemplos de cambios de parcelas contra una colcha, un radio entre otros. Terratenientes se apoderaban de partes de las comunidades, entrando en las fronteras no marcadas o cambiando los mojones.

Para enfrentarse mejor a la amenaza de perder más tierras y recordando la tradición chiquitana, con los años todos los chiquitanos juntaron las parcelas para formar de nuevo comunidades con tierras comunales. Solamente algunos de ellos, se quedaron con su parcela, aumentándola con el tiempo y volviéndose un pequeño campesino.

La mayoría de las comunidades trató de legalizar su estatus de comunidad, pagando a abogados año por año sin resultado. En Ñuflo de Chaves apoyó el obispado en la titulación de las comunidades, y con mejor resultado.

Para entender esta política de parcelación de la tierra que siguieron hasta la actualidad todos los gobiernos de Bolivia, una de las razones podría ser la falta de estudios antropológicos en Bolivia, que recién en 1984, (algo como 100 años después de Perú o Argentina) se fundó la primera carrera de antropología. Especialmente en el caso del Oriente de Bolivia faltaban las traducciones de investigaciones de antropólogos extranjeros, lo que llevó a un desconocimiento del modo de ser y pensar de los pueblos indígenas. En su afán de borrar la discriminación de siglos, el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario borró el nombre "Indio" y lo reemplazó por "Campesino"; que significaba no sólo un cambio de nombre, sino también de programa, volviendo a los indígenas campesinos y ciudadanos. Otro factor puede ser el miedo a la población indígena que en Bolivia representa la mayoría.

La amenaza más grande para las tierras de las comunidades se presentó durante la dictadura de Banzer. Muchas comunidades perdieron parte considerable de sus tierras, y los comunarios no se animaron a protestar, por miedo a los patronos de quienes sabían que tenían la protección del gobierno.

La comunidad San Javierito en Velasco perdió prácticamente una tercera parte de su territorio, inclusive a su laguna a un terrateniente del MNR con las palabras: "Para que necesitan tanta tierra, como ni burro tienen." Pudimos averiguar a algunas otras comunidades que perdieron tierras durante la dictadura de Banzer, entre ellos:

Comunidades de San Javier:

Coronación:	pérdida: 862 hs	actual: 375 hs
Cachuela España:	pérdida: 1350 hs	actual: 437 hs
El Carmen:	pérdida: 103 hs	actual: 357 hs
San Martín	pérdida: 324 hs	actual: 354 hs
Monte Cristo	pérdida: 100 hs	actual: 978 hs

Comunidades de Concepción

San Pablo Norte	pérdida: 200 hs	actual: 3000 hs
Limoncito	pérdida: gran parte	actual: 1700 hs
San Lucas	pérdida: 154 hs	actual: 300 hs

En 1990 comenzó un proyecto mayor de expansión de la agroindustria cruceña, financiado por el Banco Mundial y ejecutado por la Corporación de Desarrollo de Santa Cruz (CORDECRUZ). Un proyecto acompañante de mitigación de los efectos negativos para el medio ambiente, la KFW¹ alemana volvió un proyecto mayor de 10 millones de dólares. Este proyecto PLUS (Plan de Uso de Suelos), realizó un estudio exhaustivo de todo el departamento de Santa Cruz, proponiendo el uso adecuado de las tierras, y planteando la formación de parques nacionales y territorios indígenas. El primer gobierno de Sánchez de Lozada volvió, en 1994, planteó la ley una reforma de la ley INRA, que incorporaba el derecho de los pueblos indígenas a solicitar tierras habitadas por sus antepasados para las futuras generaciones, denominadas TCO's (Tierras comunitarias de Origen).

En vísperas de las demandas de la TCO Monte Verde, los terratenientes invadieron de nuevo las tierras de varias comunidades, sacaron mojones o saquearon la madera, delitos que se quedaron hasta ahora sin la más mínima rectificación o condena.

1 Cooperación financiera Alemana

En 1995 Oscar Subirana se apoderó de 3000 has de la Comunidad Cosorio. En 1995 Gustavo Ruiz y un desconocido invadieron la Cooperativa Choquer Camiri, sacándoles 3300 has. Los chiquitanos les concedieron asentarse en la TCO Monte Verde. En 1996 Juan Antelo y Laurentino Ortiz apartaron 150 has. de la Comunidad San Fermin. En 1996 San Isidro perdió 440 has. a Alfredo Álvarez y Juan Pablo Ortiz. En los años 90 Walter Suarez quitó 1800 has a la comunidad.

Durante la dictadura de Banzer y siguiendo en la de García Meza los patrones se ocupaban del saqueo de las maderas más apreciadas, llevando los troncos a la frontera de Brasil para cambiarlo contra autos “chutos”. En la investigación de 1996, realizada para justificar el tamaño de la TCO demandada, cuentan sobre las pérdidas de sus tierras. Después de la dictadura, muchas comunidades trataban de titular sus comunidades, pagando a abogados sin tener éxito. En la provincia Ñufflo de Chaves recibieron la ayuda del obispo y de la iglesia de Concepción para la titulación de sus comunidades. Los terratenientes instalaron sus territorios al lado de las comunidades indígenas porque perdieron su mano de obra. Muchos indígenas trabajaron para ellos para ganar algo de dinero, otros se fueron hasta el Beni para buscar trabajo. Una forma alternativa de parte de los terratenientes es mantener con indígenas relaciones de compadrazgo. En caso de necesidades de la familia pagan al Chiquitano, él responde la deuda con trabajo para el patrón. En los años 90 del siglo pasado persistían todavía formas de explotación y hasta de servidumbre en las

zonas alejadas. Los patrones vendieron a los Chiquitanos a los madereros pagando a los patrones, dejando solamente una pequeña parte a los obreros.

Con la fundación de las organizaciones indígenas de las tierras bajas, comenzando con la CIDOB en 1982, seguido por los Cabildos de Mojos y la APG de los guaraníes, los indígenas de tierras bajas entraron como movimiento reivindicativo en la conciencia de los bolivianos. El conflicto por el “Bosque de Chimanes”, donde los Tsimane rechazaron la entrada de madereros en su territorio, culminó en 1990 con la primera marcha indígena por la “Tierra y la Dignidad”, a la cual siguieron con el tiempo otros por la autonomía de sus territorios.

A partir de fines de los años 80, la preocupación de parte del primer mundo por la desaparición de los bosques, encontró a los pueblos indígenas como posibles aliados en la conservación de éstos. Exigieron a los gobiernos, incluido el de Bolivia, de aceptar legislaciones que favorecían a los pueblos indígenas e insistieron en la formación de parques nacionales.

En 1990 comenzó un proyecto mayor de expansión de la agroindustria cruceña, financiado por el Banco Mundial y ejecutado por La Corporación de Desarrollo de Santa Cruz (CORDECRUZ).

En la actualidad siguen, aunque en forma reducida relaciones de falta de respeto, aunque a veces aceptadas, entre la clase dominante e indígenas. Entre ellos se puede mencionar los derechos de los terratenientes a la primera noche, cuando se casa una joven indígena o los hijos que dejan clérigos, hasta que son los creadores de grandes familias

en la Chiquitanía. Riester (1976: 143) escribe: “La familia mestiza emplea criados y los hace trabajar de sol a sol, llegada a la edad de casamiento, sus patrones prefieren que tengan hijos naturales en lugar de permitirle formar un hogar, a lo que acceden raramente, puesto que perderían la criada. La familia se ocupa de criar a los hijos naturales que constituyen mano de obra barata...”. Las criadas sirvieron también para las primeras experiencias sexuales de los hijos del patrón, mi persona pudo comprobar en los años 90 en la Chiquitanía. Otra persona me contó orgullosamente que había producido 93 hijos, 16 de ellos legalizados.

En el último tiempo las relaciones entre la sociedad dominante y los pueblos indígenas han aumentado, creando soluciones o problemas. Muchos de ellos, tienen su ya mencionado desconocimiento del modo de ser y pensar de los pueblos indígenas de las tierras bajas, que deja abierta la cuestión de quien decide los métodos y formas de cambios, que se refleje principalmente en los proyectos convenidos con los comunarios.

Una parte todavía menor de los indígenas puede decidir moverse a las ciudades o centros rurales volviéndose obreros, difícilmente comerciantes, dicha experiencia no corresponde a su modo de ser. Otros se vuelven campesinos, como muestra el ejemplo de los Yurakaré-Mojeño, que el departamento de Santa Cruz no quería reconocer como pueblo indígena. Pero la mayoría sigue dando preferencia a la vida comunitaria.

Uno de los nuevos choques es entre los colonos e indígenas, representantes de ciertas similitudes, pero también de pensamientos y actitudes adoptados de la cultura y economía del sistema neoliberal. En muchos

casos se manifiestan buenas las relaciones entre indígenas y campesinos.

Un problema lo pueden causar los casamientos entre colonos y mujeres indígenas. En los casos de casamientos con mujeres Ayoréode o Mbyá-Yuquí, culturas donde la posición de la mujer es fuerte, los hombres se adoptan a la cultura y economía indígena. En otros casos tratan de imponer su modo de ser y pensar.

Hay casos en comunidades chiquitanas donde colonos se casan con mujeres, abriendo una tienda, después comienzan a tumbar varias hectáreas de tierra, entrando a la comunidad la relación patrón-peón. Nuevos comunarios que no han nacido en la comunidad son aceptados después de dos años. Si la comunidad es fuerte pide a la persona no traer nuevas mercaderías y abandonar después la comunidad. En la TCO Mosekene, por ejemplo, la influencia de colonos que se casaron con mujeres Mosekene es fuerte, introdujeron que cada familia tiene ahora 20 has. de tierra privada y aprobaron la entrada de familias de parientes. Colonos penetran ilegalmente en la TCO. Para defenderse los Mosekene tenían que fundar nuevas comunidades en tierras amenazadas o pedir a familias de asentarse en las fronteras. Daniela Ricco Quiroga documentó un caso de habilito. Un colono maderero regaló un televisor a una comunidad. Como no funcionó les entregó una parabólica que tenían que pagar. Como no pudieron pagarles forzó de pagar con madera, entregando motosierras y gasolina; etc... aumentando la deuda.

En el TIPNIS colonos invaden el parque y el territorio indígena. Otros convencen a los indígenas de plantar coca para venderla después a ellos, aumentando de esta manera

sus catos. En el caso de los Leco se encuentran comunidades con casas de campesinos y otras de lujo que pertenecen a comunarios que hicieron su plata con oro u otras mercancías. Hay peleas por las TCO's, hay Lecos que quieren privatizarla y otros que la quieren mantener comunales.

Los gobiernos no quieren reconocer las autoridades indígenas de las TCO's como representantes legales, las fronteras no son marcadas y no hay dinero para protegerlas tienen un estatus legal, pero es difícil hacer cumplir ese derecho, lo que impide que pueden realizar proyectos propios. Las universidades crean profesionales indígenas que después tienen que buscar trabajo fuera de sus tierras.

Los proyectos con pueblos indígenas deben ser siempre comunales. La división de trabajo y de los ingresos deben ser definidos por la comunidad. Solamente pocos de estos proyectos funcionan bien porque se basan en los conocimientos indígenas, como pueden ser proyectos de turismo étno-ecológicos. En la TCO Zapocó del pueblo Ayoréode funcionó bien un proyecto de manejo forestal, dirigido por los ancianos. La ONG que acompañaba el proyecto cerró y los jóvenes que manejaban el proyecto, vendieron los camiones y otras utilidades dedicándose al despojo ilegal de sus tierras.

Debido al desconocimiento del modo de ser y pensar de los pueblos indígenas de las tierras bajas se imponen proyectos con individuos o familias, de ganadería o café. En Velasco estos proyectos destruyeron por lo menos a cuatro comunidades. Los proyectos de mejora de la situación como postas sanitarias o agua con motor solamente pueden funcionar cuando la comunidad tiene

un ingreso en dinero. Caso contrario el proyecto se vuelve inútil cuando se acaban los remedios o la gasolina. Primero se debe proponer un proyecto que propone un ingreso en dinero a la comunidad.

Las comunidades aceptan cualquier proyecto porque piensan que algo se va a quedar para ellos. En típicos proyectos de ganadería, que de antemano no pueden funcionar entre pueblos de origen cazador-recolector, ellos venden las vacas para festejar un tiempo la llegada de dinero.

Bibliografía

Fischerman, Bernd. *Los silvícolas. El derecho positivo*. Reflexiones Antropológicas. Filadelfia. Publicado en Paraguay, 10: 2002

Hoffmann, W. *Las Misiones Jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires:121-18

Knogler, Julian. *Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y las Misiones en su territorio*, redactado por un amigo, en: Palau Mercedes; Sáiz, Blanca. Moxos-Barcelona, 230:1979

Ricco, Daniela. *Los Dueños del Monte: Las relaciones sociales que se tejen en la actualidad en torno a la extracción de madera en la TCO Mosestén* (Licenciatura en Antropología). Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Recuperado a partir de la Biblioteca UMSA - Antropología. 2010

Riester, Jürgen. Los Chiquitanos. En: Riester/Fischermann: En busca de la Loma Santa. La Paz: 119-182. 1976

Tomichá Charupá, Roberto. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos*, Bolivia (1691-1767), Cochabamba 740 : 2002



Bernard Fisherman

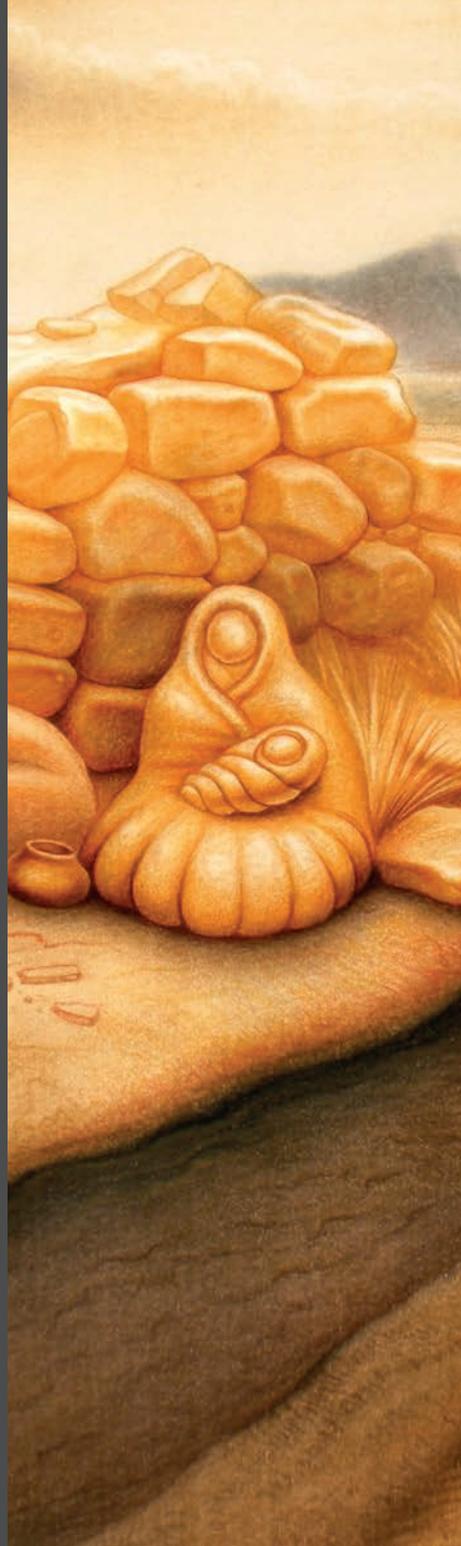
Antropólogo y Sociólogo de nacionalidad alemana, realizó sus estudios en las Universidades de Kiel y Bonn en antropología, etnohistoria americana y ciencia comparativa de la religión. Obtuvo el título de Doctor Ph.D de la Universidad de Bonn.

Fue docente de Antropología y Sociología a nivel de licenciatura y posgrado en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” de la ciudad de Santa Cruz y en la Universidad Mayor de San Andrés de la ciudad de La Paz.

En 1978 fue coorganizador de la primera reunión de pueblos indígenas de Bolivia y en 1979 fue cofundador de APCOB (Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano). Entre 1996 y 1997 fue coordinador de la justificación de una primera Tierra Comunitaria de Origen (TCO) de Monte Verde de los Chiquitanos.

Actualmente es presidente de la Asociación Departamental Antropológica del Departamento de La Paz (ADA La Paz) y es representante boliviano de la Organización Consultiva a favor de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario.





CULTURA



Pedagogía de la Pachamama

Elena Pardo Castillo

Es la pedagogía de la vida, de la crianza y de las modalidades de aprender y enseñar en la Pachamama, en la vida misma, en lugares y tiempos de crianza, siendo este proceso vivencial e intergeneracional.

Por tanto; la pedagogía de la Pachamama es una alternativa educativa que facilita la contextualización del currículo, posibilita a los estudiantes que aprendan a vivir en armonía con la naturaleza y, por ende, la educación sea más amable y acorde con la vida, no sólo en los territorios indígenas, sino también en las ciudades.

Entonces, cuidar y proteger a la naturaleza (Pachamama) es tarea de todos.

En este sentido, es tiempo de revertir la educación que hemos recibido y heredado por el pensamiento colonial eurocéntrico, basado en el individualismo, en el mercantilismo y en el consumismo, que nos han enajenado y han generado una ruptura con la Pachamama, conduciéndonos a una crisis de valores, crisis social, crisis ambiental, crisis espiritual y ahora esta pandemia.

Además, esta lógica capitalista y patriarcal ha privilegiado el dinero y la obtención de bienes sin tomar en cuenta la destrucción

de la naturaleza, lógica que también se ha extendido a las comunidades, generando cambios abruptos en estos últimos tiempos, acompañados por una pérdida de valores y de respeto a la naturaleza, entre humanos, y ni que decir a las deidades; motivo por el cual se torna cada vez más complicado hacer entender a los jóvenes, académicos, funcionarios educativos y personas ciudadinas de esta relación sagrada de cariño y respeto que establecemos los pueblos originarios con la Pachamama, que para nosotros es también nuestra Madre. Sin embargo, estas circunstancias provocadas por la pandemia del coronavirus COVID-19, nos han colocado en el momento preciso para retomar, fortalecer y comprender la importancia y el valor que debemos darle a nuestras culturas originarias y en especial a la agricultura a través de estos espacios privilegiados de aprendizaje, que son las chacras escolares y familiares, teniendo en cuenta que la chacra siempre ha sido y seguirá siendo nuestra despensa de alimentos. Es así que, en esta pandemia, las cosechas han servido para alimentarnos en el momento preciso en que los mercados fueron cerrados. Entonces, muchas familias del campo enviaron encomiendas de productos (papas, choclos, habas, arvejas, *ollucos*, ocas, *mashuas*) a sus familiares en las ciudades; de este modo las chacras escolares y familiares cumplieron su rol fundamental en el abastecimiento de alimentos sanos y nutritivos, en momentos de escasez y confinamiento en nuestros domicilios. Este contexto de crisis y de pandemia, nos obliga a repensar la educación para que sea colectiva, desde el corazón, desde nuestra vivencia y desde nuestras culturas locales. Para ello, tenemos que apostar por una educación propia, teniendo

como la mejor maestra a la Pachamama; por lo tanto, tiene que ser un proceso educativo que permee nuestras conciencias, nuestros corazones, nuestras emociones y contribuya a la recuperación del respeto y la sacralidad de la Madre Tierra.

Sobre la base de las reflexiones anteriores, la pedagogía de la Pachamama se viene implementando en escuelas y colegios de la región de Cusco. Pedagogía, basada en un modo de vida respetuoso y en relación con todo lo que existe en el mundo, en calidad de parientes y de crianza mutua. Para ello, utilizamos modos de aprender y enseñar provenientes del cultivo de las plantas en las chacras, en los huertos, en las crianzas de animales, en el cuidado de las fuentes de agua (ríos, puquios, manantes, lagunas; etc.), espacios comunales y a su vez complementados con estrategias de la comida saludable, el canto, la danza, el tejido, los bordados y las caminatas.

De este modo, los estudiantes aprenden mirando, sintiendo y estableciendo un marco de relación/conexión con la naturaleza y las deidades. Así, se enriquece interculturalmente el desarrollo de las competencias, las capacidades y desempeños que la educación oficial ofrece; a través del currículo nacional. Por otro lado, se desarrolla la práctica de valores y otras actitudes que fomentan una cultura de respeto y responsabilidad ambiental de toda la comunidad educativa. La pedagogía de la Pachamama sigue las actividades del calendario agro-ritual y festivo, en un espacio/tiempo considerado como uno de los principales: la chacra; la misma que se inicia con la siembra, acontecimiento festivo y de alegría para los estudiantes y las familias al renovar los lazos colectivos y

su relación con la naturaleza y las deidades. Para los niños y niñas es un día de compartir, de jugar y de aprender entre todos.

Se inicia la siembra con el ritual de agradecimiento a la Madre Tierra, a las deidades y a las semillas, destacando que en el ritual está presente la hoja sagrada de la coca y la chicha; es decir la ayuda de todos los seres, los que propiciarán una buena cosecha para todos. Por lo tanto, la participación se realiza con alegría, entusiasmo y cantos. Algunos visten con su mejor traje, otros traen flores, comida, coca y chicha. Las mamás o las niñas colocan las semillas en el vientre de la Pachamama, los demás tapan las semillas en los surcos. Finalmente, se come, entre todos se comparte lo mucho o lo poco traído para la festividad de la siembra, concluyendo así esta hermosa labor.

Las plantas han crecido y necesitan de la energía de la colectividad humana, es tiempo de festejar y ayudar con nuestros cantos para que las plantas continúen con su proceso de maduración y tengamos una buena cosecha. En muchos casos esta emotividad festiva es compartida con padres/madres de familia, docentes y estudiantes. De este modo, los asistentes a esta actividad recuerdan este momento sagrado y festivo de la agricultura andina, entre música, canto y danza, nacidos del corazón celebramos la regeneración de la vida y la naturaleza; al mismo tiempo que se recupera y afianza los valores andinos en la vida misma.

Con el paso de los meses los frutos de las plantas maduraron. Se tiene una buena cosecha y se disfruta de alimentos sanos cultivados con abono natural, alegría y buena energía de las personas, los seres de la naturaleza y las deidades andinas.

De esta forma, la chacra escolar, contribuye a la formación integral de los estudiantes, con el desarrollo de sus enseñanzas y aprendizajes en el marco de la confianza, el cariño, y la asistencia de sus docentes y padres/madres de familia. Al mismo tiempo que complementan sus refrigerios con las cosechas que generan las chacras escolares, propiciando actitudes positivas y estilos de vida saludables y el Vivir Bien en la comunidad educativa.

Asimismo, en el proceso de crianza de la chacra se fortalecen los valores andinos:

- *Munay* - Sentir/querer
- *Yachay* - Saber
- *Uyway* - Criar
- *Ayni* - Ayuda mutua

Estos a su vez son complementados con los valores incrementales de la cultura occidental: respeto, solidaridad, cooperación y responsabilidad. De la misma manera, se afianzan las técnicas de cultivo; tales como las sabidurías, las ritualidades y el rol de las autoridades.

Además de este espacio pedagógico, la chacra, cuenta con otros espacios de aprendizaje como:

- Los sitios de la ciudad y comunidades.
- El río sagrado Willkamayu, que atraviesa la ciudad de Sicuani.
- La cabina de una radio emisora local.
- Las comunidades de Queramarca y Raqchi para el Watunakuy.

Entre las estrategias complementarias se encuentran:

- La práctica de la danza, música y canto.
- Los tejidos y bordados.
- Las plantas medicinales.

Es así, que se viene promoviendo la pedagogía de la Pachamama en ámbitos urbanos

y rurales. Estos nuevos espacios y modalidades de aprendizaje permiten a los niños y niñas fortalecer su identidad cultural, su autoestima y sus valores en una perspectiva plural, mejorando sus aprendizajes para la generación de sociedades sanas, resilientes y propositivas ante la crisis de valores y del ambiente como los impactos del cambio climático. Ésta es una experiencia que parte de lo local, la que se abre al mundo, la que consiste en “desaulizar” la educación, llevando la vida y la naturaleza a los procesos educativos.

Por lo tanto; es tiempo de fortalecer y estimular los contextos/momentos de aprendizaje (chacra, tejido, música, danza, canto, rituales, sitios ceremoniales, juegos propios; etc.) para que los niños, las niñas y los jóvenes refuercen sus aprendizajes a través de la vivencia; es decir combinar el hacer, el pensar y el sentir.

Por consiguiente, el campo de acción tiene que ser interno para actuar propiciando vida en comunidad, en espacios cohabitados por lo plural y la diversidad, con respeto y con horizontes comunitarios, para seguir resistiendo en esta pandemia y en cualquier otra adversidad; y a su vez construir simultáneamente las buenas maneras de convivir entre humanos, naturaleza y deidades.

Finalmente, seguiremos fortaleciendo y polinizando estos espacios de aprendizaje y de convivencia, que nos legaron nuestros ancestros; pues a pesar de las adversidades continuamos siendo resilientes, porque contamos con alternativas frente a estas crisis e incertidumbres. Al mismo tiempo, cabe expresar mi profunda gratitud al Gobierno boliviano por promover estos espacios de haceres y sentires que nos entrelazan como

hijos del gran territorio Qollasuyo, para seguir andando por los caminos de siempre junto a nuestro máspreciado tesoro: las semillas, tal como nos enseñaron nuestros antepasados. Solamente así podremos seguir viviendo en armonía, cariño y respeto con la Pachamama, tarea que tenemos que fomentar desde la niñez para heredar una nueva humanidad y hacer realidad el ansiado “Vivir Bien”.



Elena Pardo

Educadora, gestora cultural e impulsora de la educación intra e intercultural en el ámbito urbano y rural en la región Cusco, Perú. Directora de CEPROSI (Centro de Promoción de Sabidurías Interculturales), coordinadora del proyecto “Buen trato a la niñez desde su cultura indígena y su territorio”. Asimismo, promueve el *Watunakuy* (evento internacional de las semillas), que se realiza desde hace 16 años en el Centro Ceremonial de Raqchi, en el solsticio de junio, encuentro de sanación colectiva, de intercambio de diversidad de semillas y sus saberes de crianza y de revitalización de estos lugares sagrados. Es además integrante de la Red Ecovertidades y del *Watunakuy Ayllu* a nivel de América Latina.



Desafíos en la traducción de una interfaz de Linux en aymara

Amos B. Batto y José J. Laura Yapita

En la actualidad la computadora es uno de los instrumentos más imprescindibles no sólo para acceder a la información, sino también para relacionarse con otros y participar en la sociedad civil. Bolivia como un país que proclama la diversidad cultural y lingüística, se ve en la necesidad de crear y proveer herramientas digitales con formas que estén al alcance de todos los bolivianos, inclusive los que hasta hoy fueron excluidos de la “sociedad informática”. Muchos jóvenes de origen indígena, lamentablemente no perciben las lenguas originarias aymara, quechua y guaraní como lenguas “modernas”. Las estadísticas de los Censos Nacionales muestran que los jóvenes están abandonando el uso de los idiomas originarios en tasas elevadas especialmente en áreas urbanas. Los jóvenes con esperanzas y ambiciones son presionados para negar su identidad y su

herencia cultural y lingüística. Sin embargo, un cambio de tecnología no debe significar tal rechazo de su personalidad. Al respecto, la tecnología debería adaptarse a la persona en lugar de forzar a la persona en adaptarse a la tecnología.

Para detener el abandono de las lenguas originarias, es necesario cambiar las percepciones negativas hacia estas. Una manera de hacerlo es demostrar que estas lenguas funcionan bien en los contextos de modernidad, inclusive en la tecnología moderna. Por tal razón, es muy importante que todos los bolivianos sin excepción, especialmente los jóvenes, tengan acceso al software en sus lenguas originarias. En el futuro, las herramientas digitales jugarán un papel determinante en las habilidades de los bolivianos para trabajar, tener acceso a información y participar en la democracia como actores. Todos los bolivianos sin excepción deben tener el derecho a usar estas herramientas esenciales en su lengua originaria.

Los beneficios de la computación deben ser extendidos a todos en la forma más comprensible y más accesible posible. Estas herramientas deben estar en todas las lenguas de Bolivia, para así cumplir el compromiso de crear una sociedad pluricultural, donde las diferentes lenguas y culturas sean reconocidas y valoradas. Bolivia es uno de los lugares más ricos del mundo en cuanto su diversidad lingüística. En un país de sólo 11,8 millones de habitantes¹, existen 10 familias diferentes de lenguas indígenas, que son: arawak (ignaciano y trinitario), aymara, macro-ge (chiquitano), matabaco-guaicuru

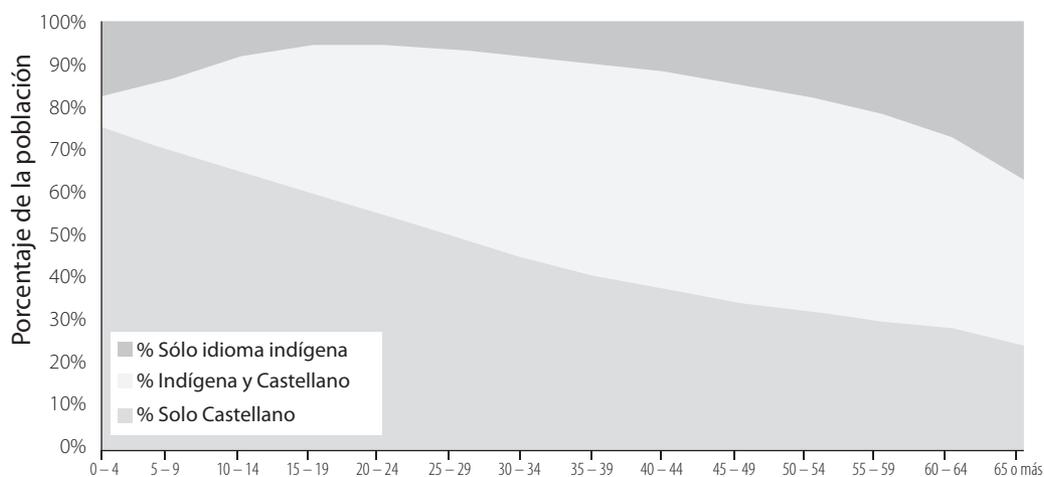
¹ Worldometer (www.worldometers.info), que hace proyecciones actuales de fertilidad media basada en los datos de las Naciones Unidas, *World Population Prospects: The 2019 Revision*.

(toba, weenhayek y iyo'wujwa chorote), panoano (chácobo, pacahuara y yaminahua), quechua, tacano (araona, ese ejja, cavineña y tacana), tupi (guaraní, guarayu, siriono y yuqui), uru-chipaya y zamuco (ayoreo). Además, Bolivia tiene 7 lenguas aisladas sin parientes, que son canichana, cayuvava, itonama, leco, mosetén-tsimané, movima y yuracaré.

En comparación, por ejemplo, con todo el Continente de Europeo, que solamente cuenta con dos familias de lenguas (indoeuropeo y urálico) y una lengua aislada (eusquera). En otras palabras; Bolivia tiene cinco veces más diversidad lingüística que Europa. La premisa fundamental, es cómo mantener esta diversidad lingüística en el mundo

moderno, que promueve el uso de lenguas dominantes como el castellano o el inglés. Hoy en día, un gran porcentaje de la comunicación y la transmisión sociocultural pasa por medio de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC). Las TIC son tecnologías de doble filo. Por un lado, la radio, la televisión, los celulares y las computadoras están llenando los ojos y los oídos de hablantes de lenguas originarias con un bombardeo mediático de castellano e inglés. Podemos observar el efecto de este bombardeo en los datos del Censo Nacional de 2001². El 76 % de la población boliviana con 65 o más años hablaban una lengua originaria; sólo el 25 % de los que tenían cuatro años o menos hablaban una lengua originaria.

Porcentaje de hablantes por edad, Censo Nacional de Bolivia de 2001



Por otro lado, muchos tipos de TIC como las computadoras, tabletas y celulares son tecnologías totalmente configurables por el usuario; entonces pueden ser ajustados para funcionar en cualquier lengua. En el pasado

las interfaces de los TIC fueron físicas y no pudieron ser cambiadas; sin embargo hoy en día muchas TIC tienen interfaces virtuales. Existe un costo alto de producir botones y diales físicos en otras lenguas, por ende, los

2 Instituto Nacional de Estadística (2001) Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. <http://anda.ine.gob.bo/index.php/catalog/10>

fabricantes de TIC tradicionales sólo produjeron aparatos como radios y televisiones con interfaces en lenguas de uso masivo. En cambio, las interfaces virtuales de las TIC actuales pueden funcionar en infinidad de lenguas sin problema. No cuesta casi nada almacenar cientos de lenguas en la memoria y permitir que el usuario seleccione la lengua de su gusto en la interfaz.

La habilidad de cambiar el idioma de la interfaz ofrece muchas posibilidades para promover el uso de lenguas originarias. Lastimosamente, a la mayoría de los productores de software no les importa si sus aplicaciones funcionan en lenguas originarias, porque estas no tienen mucho mercado comercial. Con software privativo (no libre) no tenemos acceso al código fuente y no estamos autorizados para añadir otros idiomas. Sin embargo, el software libre permite que cualquier persona puede descargar y cambiar el código fuente y a menudo este es producido por razones más amplias que sólo valores comerciales; de ahí es que, los proyectos de software libre a menudo reciben las lenguas originarias con más entusiasmo. Por ejemplo, Libre Office tiene un proyecto denominado *Native-Lang*, para fomentar el uso de su ofimática en lenguas minoritarias como: bodo de India, galés y galés escocés del Reino Unido, irlandés, occitano de Francia y sidama de Etiopía. El navegador web Firefox ha sido traducido parcialmente en varias lenguas originarias latinoamericanas, incluso maya ixil, maya k'iche', mixteco de Mixtepec, mixteco de Yucuhiti, náhuatl huasteco, purépecha, quechua chanka y zapoteco de Miahuatlán;³ sin embargo

ninguna de estas traducciones fueron terminadas.

La única traducción completa de Firefox en una lengua originaria americana es del idioma guaraní, que ya es utilizada en esferas especializadas como la informática en el Paraguay. El número de intentos fallidos de traducir Firefox demuestra que la traducción de software en lenguas originarias no es fácil, y requiere mucho tiempo y discusión para llegar a un consenso en cómo traducir palabras con significados técnicos y acuñar neologismos (que son nuevos términos) en la lengua originaria para abarcar los conceptos informáticos.

Generalmente las herramientas para ofrecer traducciones en software libre son mejores y más flexibles para abarcar la estructura variada de lenguas que no son indoeuropeas. La mayoría de software libre utiliza el formato PO (objetos portátiles) de *gettext* para realizar sus traducciones, que permite que la traducción pueda variar según el número y a menudo las frases de traducción en software libre permite que el traductor pueda cambiar el orden de variables insertadas en frases, lo cual es importante para lenguas que no utilizan el orden “sujeto-verbo-complemento” de inglés.

Por ejemplo, es difícil traducir la frase “Auto-save the ‘\$filename’ file every \$number minutes” en lenguas originarias que colocan el verbo al final de la oración, porque tenemos que cambiar el orden de las variables en la frase. En castellano, se puede traducir como “Guardar automáticamente el archivo ‘\$filename’ cada \$number minutos”; pero en lenguas originarias como aymara y

3 Las traducciones de Firefox son realizadas en: <https://ponton.mozilla.org>

el quechua tradicional, hay que traducirla en un orden “de sujeto-complemento-verbo” como “Cada \$number minutos, '\$filename' archivo automáticamente guardar”.

Otra ventaja, es que el formato PO permite que el traductor puede definir reglas para variar la traducción según el número. Si el número en la variable \$number es 1, la frase sería traducida como “cada 1 minuto”, pero si el número es 0 o más que 1, la traducción sería “cada N minutos”, como en “cada 0 minutos” o “cada 5 minutos”. Además, la Fundación Mozilla ha creado un nuevo formato de traducción llamado *Fluent*, que está diseñado para que los traductores puedan definir reglas diferentes de pluralización, género, fecha, conjugación y otra gramática según la lógica del idioma. *Fluent* permite la definición de variables nuevas y formateo especial dentro del archivo de traducción. Esta flexibilidad en la traducción es imprescindible para lenguas como arawak que varían palabras según el género y número.

El Estado boliviano ha reconocido los beneficios de software libre para promover la descolonización de la informática. En agosto de 2011, fue promulgada la Ley No. 164, que es la Ley General de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación, que especifica:

Art 77. Software Libre

Los órganos ejecutivo, legislativo, judicial y electoral, en todos sus niveles promoverán y priorizarán la utilización del software libre y estándares abiertos, en el marco de la soberanía y seguridad nacional. El órgano ejecutivo

del nivel central del Estado elaborará el plan de implementación de software libre y estándares abiertos en coordinación con los demás órganos del Estado y entidades de la administración pública.

El Plan para implementar el artículo 77 explica que “la adopción del software libre es un verdadero cambio de paradigma en el Estado y, a través de él, en la sociedad; ya que en su conjunto, representa un cambio fundamental en la forma en que el Estado se relaciona con la tecnología, lo cual lógicamente implica transformar diversos aspectos técnicos, pero también prácticas y creencias.”⁴

El Plan no contempla que parte de este “cambio de paradigma” en la informática debería ser en términos de uso de lenguas originarias, para no seguir promoviendo la occidentalización de las poblaciones indígenas y sus efectos de discriminación y marginalización. Parte de la liberación tecnológica es la habilidad de controlar la tecnología para promover y revitalizar el uso de lenguas originarias.

Los primeros intentos de traducir software libre en lenguas originarias fueron realizados con la traducción de AbiWord, que es un editor liviano de texto, en quechua por María Elena Tapia Pozo y Amos Batto en el año 2004. Tres años después AbiWord fue traducido en el aymara por José Laura Yapita y Ulpian Ricardo López García. El Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA) fue creado en el año 2009 para promover software libre en lenguas originarias, y organizó la traducción de

4 COPLUTIC y AGETIC (julio de 2017) “Plan de implementación de software libre y estándares abiertos: 2017 – 2025”, https://coplusic.gob.bo/IMG/pdf/plan_software_libre_.pdf

Tuxtype, Tuxmath y Tuxpaint, que son juegos educativos, y los diccionarios electrónicos de StarDict y GoldenDict en quechua y aymara, que fueron traducidos por la labor voluntaria de Irma Alvarez Ccoscco, Amos Batto, José Laura Yápita, Victoria Tinta Quispe y Elena López Zentero.

Todos estos programas podían ejecutarse en ambos sistemas Linux y Windows; pero no fueron muy difundidos y existía poca promoción en la sociedad boliviana de software en quechua y aymara por parte de las entidades públicas y privadas. Sin embargo, hay una nueva iniciativa para promover el uso de lenguas originarias en Bolivia, que puede proveer el medio necesario para instalar y utilizar software en lenguas originarias. *OpenIT*, que es una empresa ubicada en Santa Cruz y La Paz que ofrece servicios de software libre, está creando una nueva distribución de Linux llamada “*PluriOS*”. Según su *sitio web*, “La visión del proyecto es consolidar a la metadistro *PluriOS* como un estándar de uso en Bolivia para entidades públicas/privadas, promover las lenguas originarias y la educación”.

Una de las metas de *PluriOS* es ser “fácil de utilizar” y está basado en *Ubuntu Cinnamon Remix*, que es una distribución amable para novatos. *OpenIT* pretende proveer un sistema operativo con las aplicaciones incluidas que sirve a bolivianas y bolivianos sin mucho conocimiento técnico. Por esta razón, *PluriOS* utiliza *Cinnamon*, que es un entorno de escritorio creado por los desarrolladores de *Linux Mint* para ofrecer un escritorio similar al entorno clásico de Windows 7. Por defecto *Cinnamon* contiene una bandeja del sistema al fondo horizontal de la pantalla con un menú principal, lanzadores de

programas, un selector de ventanas abiertas, indicadores del sistema, y un reloj (con acceso al calendario), que son elementos familiarizados para usuarios de Windows XP/Vista/7. También el menú contiene un cuadro de búsquedas similar a Windows 7 para ubicar los programas y archivos; entonces *Cinnamon* se encuentra diseñado para facilitar la migración de Windows a *PluriOS*. Además, *Cinnamon* es más configurable y flexible que Windows, y ofrece funcionalidades adicionales como la habilidad de crear un número ilimitado de pantallas (llamadas *workspaces* o “áreas de trabajo”) y crear muchas bandejas del sistema, que pueden ser colocadas en los 4 bordes de la pantalla. *Cinnamon* puede ser reconfigurado para parecer como Mac OS X y GNOME 3 Shell con la bandeja del sistema arriba.

OpenIT pretende ofrecer *PluriOS* en las lenguas originarias de quechua, aymara y guaraní, pero es difícil traducir todo el software disponible en Linux, por ende, fue decidido empezar con la traducción de *Cinnamon*. Jose Laura y Amos Batto del ILLA fueron contratados por *OpenIT* en marzo de 2021 para traducir la interfaz de *Cinnamon* en la lengua aymara. Esta es la primera vez que una interfaz de Linux ha sido traducida en una lengua originaria de toda Abya Yala (América Latina).

La traducción está avanzando lentamente, porque es necesario discutir cada término que no tiene una traducción directa y hay que ser consistentes en cómo traducir cada concepto. Hemos pasado horas discutiendo la traducción de palabra sencillas como “menú” o “energía”, y palabras más técnicas como “directorio” y “dispositivo” son muy difíciles. A veces es posible traducir

una palabra, pero observamos que estamos usando la misma palabra para muchos conceptos. Por ejemplo, estamos usando la palabra *yatiyawi* (literalmente: “lo que hace saber”) para traducir “notificación”, “mensaje”, “dato”, “información” y “detalle”; sin embargo estos términos tienen significados diferentes en inglés y castellano.

En muchos casos, tenemos que escoger entre varias opciones y no es claro cuál es mejor. Por ejemplo, ¿es mejor traducir “energía” como *ch’ama* (fuerza) o como *illapa* / *illapu* (rayo)? En términos de la física, *ch’ama* se acerca más al concepto de “fuerza” (en newtones), y probablemente *illapa* es mejor para decir “energía” (en vatios o amperios), pero escogimos *ch’ama*, porque probablemente es más entendible y quisimos evitar una discusión acerca de cuál variante de *illapa* o *illapu* debemos utilizar. La creación de neologismos requiere mucha discusión y es un proceso largo para lograr la aceptación de los hablantes en cualquier idioma, entonces nuestra meta es lanzar la propuesta para empezar la discusión.

Muchas veces decidimos usar prestamos del inglés o castellano en lugar de crear una frase larga en aymara. Por ejemplo, no hemos traducido “software” y “hardware”, porque son préstamos muy utilizados en castellano y traducciones literales del inglés como *jasa irnaqaña yä* (herramienta suave) o *qhulu irnaqaña yä* (herramienta dura) no serían muy entendibles tampoco.

En muchos casos, es posible crear una frase larga en aymara para traducir un concepto. Por ejemplo, no hemos podido pensar en cómo traducir “accesibilidad”, que son las opciones en el sistema operativo para ayudar a personas que tienen dificultades de

vista o audición. Decidimos traducirla como *uqaranakataki ukhamaraki juykhunakataki* (para ciegos y sordos), que no expresa la idea con la misma delicadeza como *mantawi* (acceso), pero es mucho más entendible. Lastimosamente, nuestra frase no cabe en el espacio disponible de la interfaz, entonces la cortamos a *uqaranakatakimpi juykhunakatakimpi*, que todavía no encaja bien; por lo que estamos considerando *uqara/juykhunakataki*.

Muchas veces podemos imaginar neologismos para traducir una palabra; pero a menudo se vuelven muy incómodos en su uso. Por ejemplo, discutimos la idea de traducir “menú” como *ajlliñataki tanta* (grupo para escoger), pero también estamos utilizando la palabra *tanta* para traducir “lista”, y la cuestión es cómo vamos a traducir una frase de inglés como *menu application list* (lista de aplicaciones del menú), que resultaría en una frase poco entendible como: *ajlliñataki tantan aplikasiyunanaka tanta*. Igualmente discutimos la idea de traducir “pantalla” como *uñjachawi* (lo que hace ver), pero el asunto es cómo distinguir entre “pantalla”, “visualización”, “monitor”, “LCD” y “televisión”, porque todos estos términos utilizados por Cinnamon pueden ser traducidos como *uñjachawi* y una frase como “mostrar en pantalla” sería *uñjachawin uñjachaña*. Tuvimos el mismo debate si debemos crear un neologismo como *qillqachawi* (lo que hace escribir) para traducir “teclado”; sin embargo el acto de teclear es muy diferente que escribir con un lapicero. Podemos usar una frase más larga como *qillqañataki wutunanaka* (botones para escribir); pero todavía nos estamos prestando el término botón (*wutuna*) del castellano. Además, ¿cómo

vamos a pluralizar una palabra que ya contiene el sufijo plural? Tenemos que decir una frase agramatical como *qillqañataki wutunanakanaka* (botoneses para escribir) para expresar “teclados”. Si queremos evitar el uso de préstamos en aymara, podemos traducir “tecla” como *limt’awi* (lo que presiona) y “teclado” como *qillqañataki limt’achawi* (lo que hace presionar para escribir), pero una instrucción como *press a key* (pulse una tecla) sería *mä limt’aw limt’am*, y creemos que no es muy entendible.

Al final, decidimos prestarnos los términos “pantalla” y “teclado” del castellano y “menú” del francés, porque pensamos que estos préstamos son más entendibles que los neologismos que podemos inventar. La cuestión con préstamos lingüísticos es si la ortografía de la lengua original debe ser preservada o la palabra debe ser refonetizada en el alfabeto del aymara. El alfabeto aymara no contiene las letras B, C, D, E, F, G, O, V y Z, entonces las siguientes letras castellanas son transformadas para crear palabras aymaras: B->W, C->K, D->T, E->I, F->PH, G->K, O->U, V->W y Z->S. Además, el aymara no contiene diptongos, entonces es necesario insertar una consonante entre dos vocales juntas. A menudo es necesario agregar una vocal al final de palabras que terminan en consonantes para agregar más sufijos o eliminar una vocal al final de una palabra, según la lógica de la lengua aymara.

Hemos traducido “foto” como *phutu*, “aplicación” como *aplikasiyuna*, “teclado” como *tiklaru*, “ventana” como *wintana*, “menú” como *minu*, “escritorio” como *iskrituryu*, “disco” como *disku*, “programa” como *prukrama*, “computadora” como *kumputarura*, “monitor” como *munitura* y “celular”

como *silulara*. Un préstamo como *pantalla* a menudo pierde su vocal final en una frase como *phuqhat pantall naktayaña* (activar la pantalla completa).

Generalmente decidimos mantener la ortografía original de palabras que son préstamos del inglés y palabras que tienen un significado especializado en la informática, porque es importante que el usuario pueda buscar estos términos en el internet para descubrir su significado informático. Cuando existen mensajes con errores, los usuarios pueden encontrar qué es el problema con una búsqueda de Google, que sería complicado por la refonetización en otro alfabeto. Entonces hemos mantenido términos como “CPU”, “LCD”, “Bluetooth”, “WiFi”, “UPS”, “CD”, “HD”, “DVD”, “VPS”, “módem”, “JSON”, “ms” (milisegundos), “MB” (megabytes), “firmware”, “vídeo”, “dispositivo”, “portapapeles” y “controlador”. Con algunos términos fue posible imaginar traducciones como *laphinaka-apiri* (portapapeles) y *iñasiri* (driver/controlador); pero decidimos dejarlos en castellano para no perder su significado especializado. A veces hemos decidido que era necesario insertar un préstamo en la traducción para clarificar su significado. Por ejemplo, *AC adapter* fue traducido como “adaptador de corriente” en castellano; sin embargo lo traducimos al aymara como *electricidad tukuyiri*.

La interfaz gráfica de un sistema operativo contiene cientos de términos técnicos con significados especializados, y hemos acuñado muchos neologismos, que esperamos que puedan enriquecer la lengua aymara o por lo menos puedan estimular más discusión futura. A continuación presentamos una lista de algunos neologismos que hemos utilizado en la traducción de Cinnamon:

Castellano	Inglés	Aymara	Literal+morfología
aceptar	OK	<i>jisa saña</i>	sí decir
actualización	update	<i>jichhakiptawi</i>	ahora+transformativo-acelerado+nominalizador
actualizar	update	<i>jichhaptayaña</i>	ahora+transformativo+causativo+infinitivo
administrador	administrator	<i>irpiri</i>	conducir+agentivo
administración	administration	<i>irpawi</i>	conducir+nominalizador
alambre	wire	<i>jiru ch'ankha</i>	hierro hilo
animación	animation	<i>jamuqanak-unxtawi</i>	gráficos-movimiento
anotación	annotation	<i>thiyan qillqata</i>	borde+locativo escritura
aparencia	appearance	<i>uñnaqa</i>	cara
aplicar	apply	<i>lurayaña</i>	hacer+causativo+infinitivo
archivo	file	<i>wayaqa</i>	bolsa tejida
área de trabajo	workspace	<i>irnaqavja</i>	trabajar+ubicativo
arrastrar y soltar	drag-and-drop	<i>qatatiñ ukhamarak antutjaña</i>	arrastrar así+aditivo soltar
atajo (de teclado)	shortcut	<i>jank'ak tiklanaka</i>	rápida tecla+plural
audio	audio	<i>ist'awi</i>	escuchar+nominalizador
automático	automatic	<i>justupaki</i>	justo+3a-posesivo+limitativo
avanzado	advanced	<i>sarantata</i>	ir+inductivo+preposición
banda ancha	mobile	<i>jach'a banda</i>	grande banda movimiento
móvil	broadband	<i>unxtawi</i>	
bandeja del sistema	system tray	<i>sistema ukan wak'a</i>	sistema eso+genitivo faja
barra de herramientas	toolbar	<i>irnaqañataki wak'a</i>	trabajar+benefactivo faja
batería	battery	<i>ch'ama pirwa</i>	fuerza deposito
bitácora	log	<i>amta nayra saranaka</i>	memoria antes acción-de-ir+plural
borrar	delete	<i>chhaqhtayaña</i>	desaparecer+inceptivo+causativo+infinitivo
botón	button	<i>wutuna</i>	botón (refonetizado)
brillo	brightness	<i>ljiiti</i>	brillo
cadena	string	<i>qillqa siqi</i>	escritura línea
calendario	calendar	<i>pacha mara jakhu</i>	tiempo año conteo
cambiar	change	<i>mayjaptayaña</i>	otro+transformativo+causativo+infinitivo
cancelar	cancel	<i>jan saña</i>	no decir
captura de pantalla	screenshot	<i>pantall kathapiyaw</i>	pantalla agarrar+causativo+nominalizador

Castellano	Inglés	Aymara	Literal+morfología
carácter	character	<i>qillqa chimpu</i>	escritura símbolo
cargar (batería)	charge	<i>phuhhasiña</i>	llenar+reflexivo+infinitivo
cargar (datos/archivos)	load	<i>ullasiña</i>	leer+reflexivo+infinitivo
carpeta	folder	<i>q'ipi</i>	bulto (de espalda)
codificación	encoding	<i>chimpuwi</i>	código+nominalizador
comentario	comment	<i>arsuwi</i>	hablar+eductivo+nominalizador
comodín	wildcard	<i>taqi kunatakis wakisi</i>	todo qué+benefactivo+interrogativo es-útil
comportamiento	behavior	<i>kunjams luri</i>	cómo qué hace
conectar	connect	<i>chikasiña</i>	unir+reflexivo+infinitivo
conectividad	connectivity	<i>chikasiwi</i>	unir+reflexivo
configuración del sistema	system settings	<i>sistema ukat mayjachawi</i>	sistema eso+genitivo otro+factitivo+nominalizador
configurar	configure	<i>mayjachaña</i>	otro+factitivo+infinitivo
contraseña	password	<i>jamasat aru</i>	ocultar+preposición palabra
controles	controls	<i>iñasiwinaka</i>	controlar+nominalizador+plural
copiar	copy	<i>qillqaqaña</i>	escribir+separativo+infinitivo
cortafuegos	firewall	<i>nina-khuchuña</i>	fuego - cortar
cortar	cut	<i>khuchuña</i>	cortar+infinitivo
cuadrícula	grid	<i>pusi k'uch-k'uchu</i>	cuatro ángulo - ángulo
cuadro de dialogo	dialog box	<i>aruskipaw kaja</i>	charlar+nominalizador caja
cuentagotas	eyedropper	<i>ch'aga-jakhuwi</i>	gota-contar+nominalizador
decimal	decimal	<i>tunkach jakhu</i>	diez+factitivo número
dependencia	dependency	<i>yaqhampiki luriri</i>	otro+instrumental+limitativo hacer+agentivo
descargar	download	<i>apaqaña</i>	llevar+descensor+infinitivo
desenfocar	blur	<i>chharphuptayaña</i>	opaco+transformativo+causativo+infinitivo
desplazamiento	scrolling	<i>unuqiyawi</i>	mover+causativo+nominalizador
directorio	directory	<i>q'ipi</i>	bulto (de espaldas)
documento	document	<i>qillqa-wayaya</i>	escritura-bolsa
editar	edit	<i>askichaña</i>	bien+factitivo+infinitivo
efectos visuales	special effects	<i>jamuqanakan unxtawi</i>	gráfico+plural+genitivo mover+nominalizador
en línea	online	<i>llikana</i>	red+locativo
enlace	link	<i>chinuña</i>	nudo+infinitivo
entero	integer	<i>phughat jakhu</i>	completar+preposición número
escalado	scaled	<i>thiyanakakama jach'aptayata</i>	borde+plural+limitativo grande+transformativo+causativo+preposición

Castellano	Inglés	Aymara	Literal+morfología
escanear	scan	<i>uñakipaña</i>	mirar+perifactivo+infinitivo
etiqueta	label	<i>uñt'a suti</i>	identifica nombre
evento	event	<i>utjkani</i>	existir+poseedor
examinar	browse	<i>uñjakipaña</i>	mirar+perifactivo+infinitivo
extensión	extension	<i>jithitayawi</i>	recorrer+propagativo+causativo+nominalizador
filtro	filter	<i>susuña</i>	filtro/filtrar
formato	format	<i>utt'awi</i>	sentarse+nominalizador
fuente	font	<i>qillqa kasta</i>	letra tipo
grabación	recording	<i>aruqaña</i>	hablar+separativo+infinitivo
gestión	management	<i>irpawi</i>	conducir+nominalizador
icono	icon	<i>salta</i>	figura (en tejidos)
ID (número de identidad)	ID	<i>chimpu</i> <i>uñt'añataki</i>	código indentificar+infinitivo+benefactivo
imagen	image	<i>jamuqa</i>	gráfico
impresora	printer	<i>laphi-liq'suri</i>	hoja - golpear+repetitivo+agentivo
internet	internet	<i>llikapura</i>	red+recíproco
lector de libros electrónicos	e-book reader	<i>electrónico</i> <i>pankanaka ulliri</i>	electrónico hoja+plural leer+agentivo
lector de pantalla	screen reader	<i>pantall ulliri</i>	pantalla leer+agentivo
maximizar	maximize	<i>jach'ar tukuyaña</i>	grande+direccional convertirse+causativo+infinitivo
memoria	memory	<i>amta</i>	memoria/acuerdo
micrófono	microphone	<i>jisk'a-arugiri</i>	pequeño - hablar+separativo+agentivo
mini-aplicación	applet	<i>jisk'a-aplikasiyuna</i>	pequeño - aplicación (refonetizada)
miniatura	thumbnail	<i>jisk'alala</i>	pequeño+afectivo-duplicado
minimizar	minimize	<i>jisk'ar tukuyaña</i>	pequeño+direccional convertirse+causativo+infinitivo
navegar	browse	<i>tuyuña</i>	navegar+infinitivo
notificación	notification	<i>yatiyawi</i>	saber+causativo+nominalizador
opción	option	<i>ajllivi</i>	escoger+nominalizador
orden (mandato a PC)	command	<i>lurayawi</i>	hacer+causativo+nominalizador
panel táctil	touchpad	<i>wikuchir pampa</i>	apuntar+factitivo+agentivo llano
papelera	trash	<i>t'una-uchawi</i>	basura - depositar+nominalizador
paquete (de software)	package	<i>q'ipicha</i>	bulto+diminutivo
pegar	paste	<i>lip'iña</i>	pegar+infinitivo
pestaña	tab	<i>phichhu</i>	pestaña (del cuerpo)
por defecto / predeterminado	default	<i>qallatpach uskuta</i>	inicio+genitivo+inclusivo colocar+preposición

Castellano	Inglés	Aymara	Literal+morfología
posición en la pantalla	screen position	<i>pantallan mä chiqa</i>	pantalla+locativo un lugar
presentación	slideshow	<i>uñacht'ayawitaki</i>	ver+factitivo+incoativo+causativo+nominalizador+benefactivo
privado	private	<i>sapataki</i>	cada+benefactivo
procesador	processor	<i>sarachiri</i>	ir+factitivo+agentivo
pronunciador	texto-to-speech	<i>arsuyiri</i>	hablar+eductivo+causativo+agentivo
propiedades (de características visuales)	properties	<i>uñjawanaka</i>	mirar+nominalizador+plural
pulsar/oprimir	press	<i>limt'aña</i>	presionar+infinitivo
puntero/cursor	pointer/cursor	<i>wikuchiri</i>	apuntar+factitivo+agentivo
ratón	mouse	<i>achaku</i>	ratón (animal)
red	network	<i>llika</i>	red o telaraña
reiniciar	restart	<i>willtat qalltaña</i>	vuelta+genitivo empezar+infinitivo
reintentar	retry	<i>willtat yant'aña</i>	vuelta+genitivo empezar+infinitivo
reloj	clock	<i>pacha-jakhuri</i>	tiempo - contar+agentivo
reproductor (de audio)	player (of audio)	<i>kirkiyiri</i>	cantar+causativo+agentivo
restaurar	restore	<i>kunjamakans ukjam kuttayaña</i>	qué+comparativo+pasado ⁵ +locativo+interrogativo eso+comparativo volver+causativo+infinitivo
retroceso	backspace	<i>qhipar chhaqhtayiri</i>	atrás+direccional desaparecer+inceptivo+causativo+agentivo
SAI (sistema de alimentación ininterrumpida)	UPS (uninterrupted power supply)	<i>jan khuchhuqata ch'ama-pirwa (UPS)</i>	no cortar+separativo+preposición fuerza - deposito
salvapantallas	screensaver	<i>pantall qhispiyiri</i>	pantalla liberar+causativo+agentivo
sesión	session	<i>mit'a</i>	turno (de trabajo)
silenciar	mute	<i>amukt'ayaña</i>	callar+limitativo+incoativo+momentáneo+infinitivo
sobresaltar	highlight	<i>ghanstayaña</i>	aclarar+causativo+infinitivo
solución de problemas	troubleshooting	<i>jan walt'awinak askichawi</i>	no bien+verbalizador- momentáneo+nominalizador+plural bien+factitivo+nominalizador
sonido	sound	<i>kirkiwi</i>	cantar+nominalizador
suavizado del contorno	antialiasing	<i>thiyanakan jasachata</i>	borde+plural+locativo suave+factitivo+preposición
subir	upload	<i>apkataña</i>	llevar+cruzativo+infinitivo

5 Pensamos que el sufijo -ka en *kunjamakans* significa “estaba”, pero este sufijo no está descrito en los libros de gramática aymara.

Castellano	Inglés	Aymara	Literal+morfología
tabla	table	<i>uyu uyu</i>	corral corral (duplicación: “conjunto de corrales”)
tecleo	typing	<i>tiklampi qillqaña</i>	tecla+instrumental escribir+infinitivo
teléfono celular	cellphone	<i>silulura</i>	celular (refonetizado)
tema	theme	<i>taqpach uñjawi</i>	todo ver+nominalizador
terminal (línea de comando)	terminal	<i>lurayañataki siqi</i>	hacer+causativo+infinitivo+benefactivo línea
usuario	user	<i>apnaqiri</i>	manejar+agentivo
velocidad	velocity	<i>laqachawi</i>	rápido+factitivo+nominalizador
ventana	window	<i>wintana</i>	ventana (refonetizada)
versión	version	<i>jakhu uñjawi</i>	número ver+nominalizador
volumen	volume	<i>jach'at kirkiyaña</i>	grande+genitivo cantar+causativo+infinitivo
zoom	zoom	<i>jisk'a/jach'aptaña</i>	pequeño / grande+transformativo+infinitivo

Fuente: Elaboración Propia

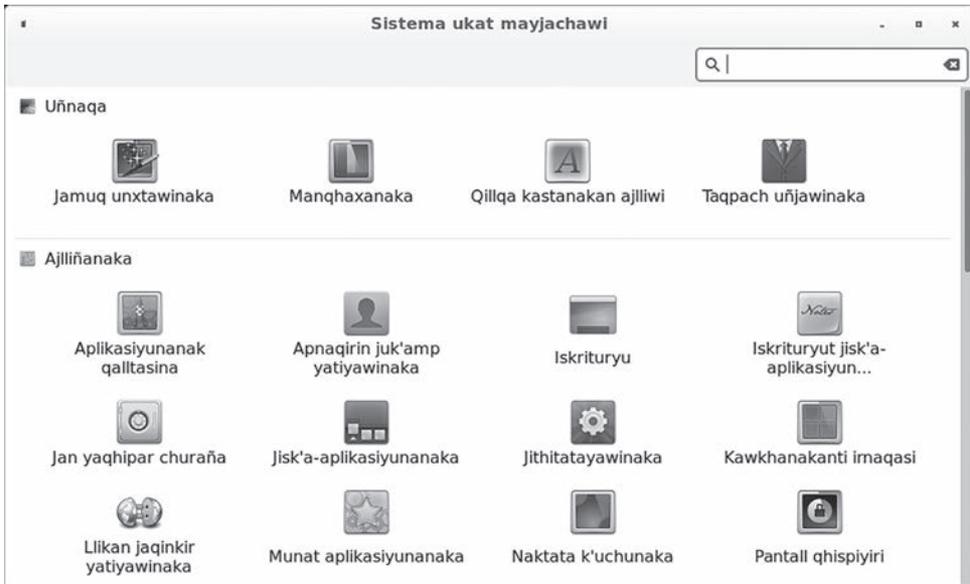
Pasamos mucho tiempo considerando cómo traducir términos como “archivo” y “documento”, que son muy utilizados en las interfaces de software. Además de ello, hemos intentado buscar términos que puedan estar relacionados a la cultura aymara, en lugar de refonetizar palabras occidentales como *archiwu* y *dukumintu*, que sería la ruta más fácil. En la traducción de AbiWord en quechua, utilizamos *khipu* para decir “archivo”, porque el *quipu* fue un sistema de nudos para guardar datos, que es similar a un “archivo” en una computadora. Igualmente, un “documento” es un “archivo de letras”, entonces lo traducimos como *qillqa-khipu*. Consideramos el préstamo de *khipu* del quechua, pero no es una palabra muy utilizada en aymara; entonces primero utilizamos *q'ipi* y *qillqa-q'ipi* para decir “archivo” y “documento”, respectivamente, porque los aymara hablantes están acostumbrados a guardar y llevar sus cosas en bultos, que es similar al uso de archivos en computadoras. Sin embargo, los papeles son generalmente llevados en bolsas más pequeños que un

q'ipi y encontramos problemas cuando traducimos “directorio” y “carpeta” como *jach'a qipi* (bulto grande), porque hubo confusión traduciendo frases como “su directorio es demasiado grande”. Es más común llevar papeles en una bolsa pequeña como una *wayaqa*, y decidimos que un bulto grande como un *q'ipi* es mejor para una “carpeta” (que es también llamada un “directorio” en la informática), en que se puede colocar varios archivos. Entonces decidimos traducir “archivo”, “documento” y “carpeta” como *wayaqa*, *qillqa-wayaqa* y *q'ipi*, respectivamente, para adecuar estos conceptos informáticos a conceptos conocidos en la lengua aymara. Igualmente, pensamos que la interfaz de software puede ser relacionada con el lenguaje de textiles. Las *saltanaka* o las figuras en los textiles conllevan mucho significado, y podemos relacionar los íconos en una barra de herramientas y los lanzadores e indicadores en una bandeja del sistema con las figuras en textiles. En una lengua donde el mundo simbólico es a menudo representado por textiles, pensamos que debemos referir

a una barra o bandeja como una *wak'a*, que es una faja en un textil, y sus íconos deben ser llamados *saltanaka*, para honrar las tradiciones aymaras que transmiten ideas e información por medio de telas tejidas. Por esta razón, tradujimos los elementos de la interfaz como la “barra de herramientas”, la “barra de título” y los “íconos de la bandeja del sistema” como *irnaqañataki wak'a*, *pata sutin wak'apa* y *sistema wak'an saltanaka*, respectivamente.

Cuando utilizamos un neologismo o un préstamo refonetizado en la traducción, a menudo hemos incluido la palabra original entre paréntesis para enseñar el nuevo significado del neologismo o acostumbrarle al lector a ver la palabra en el alfabeto aymara. A veces no existe espacio suficiente para incluir la palabra castellana; sin embargo hemos traducido “gestión de energía” como *ch'aman (energía) irpawi* y “teclado” como “*tiklaru (teclado)*” en la configuración del sistema, donde es muy visible al usuario.





Lastimosamente, a veces no existe espacio suficiente para traducir frases en una manera adecuada en Cinnamon. Su interfaz está basada en el conjunto de herramientas GTK, que es generalmente más flexible que Windows, porque la mayoría de sus elementos pueden expandir o alargar para acomodar traducciones más largas, pero a veces no es posible. Por ejemplo, en el primer diálogo para configurar el ratón, las frases largas pueden envolverse a la segunda línea, pero en el siguiente diálogo para configurar las

“esquinas activas”, la expansión horizontal del diálogo para acomodar la traducción resulta en un diálogo demasiado ancho que no puede entrar una pantalla de 1024 o menos píxeles horizontales. Es necesario reducir la traducción cuando es demasiada larga, que puede perder información para el usuario en algunos casos. En este ejemplo, hemos reducido *Naktayawi ukatakix qawqhapachasa qhipht'ani (ms)* a *Naktayawitakix qawqhapachasa qhipht'ani (ms)*.





Fuente: Elaboración Propia

Existen 12 métodos principales para crear neologismos, que son: 1. superderivación (agregar prefijos/sufijos), 2. formación a revés (sustraer morfemas), 3. palabras compuestas, 4. conversión gramatical (por ejemplo, convertir sustantivos a adjetivos), 5. conversión semántica (agregar significados nuevos), 6. epónimos (nombrados por personas o ubicaciones), 7. abreviaturas (incluso acrónimos y uniones de palabras abreviadas), 8. préstamos de otras lenguas, 9. onomatopeyas, 10. duplicación, 11. palabras inventadas sin ninguna referencia previa y 12. errores (palabras malas escritas o pronunciadas).⁶ Casi todos los neologismos en nuestra traducción de Cinnamon son superderivaciones, conversiones gramaticales, conversiones semánticas, palabras compuestas o préstamos, aunque hemos usado los métodos de duplicación y abreviaturas en unos pocos casos.

Es más fácil crear superderivaciones en aymara que en otras lenguas, porque es una lengua aglutinante⁷ que contiene 207 sufijos⁸ para agregar más significados a raíces. Por ejemplo, es posible crear un neologismo en aymara como *jithitayawi* (extensión) de la raíz *jithi* (recorrer), que cambia su significado a “extender” con el sufijo propagativo *-tata*, y se transforma en una orden a la computadora con el sufijo causativo *-ya*, y es convertido a sustantivo con el sufijo nominalizador *-wi*.

El proceso de crear neologismo con la agregación de prefijos y sufijos es llamado “superderivación”, porque es un acto raro en lenguas indo-europeas;⁹ pero es tan común en aymara, que debería ser llamado sólo “derivación”, porque la agregación de sufijos adicionales sale naturalmente en el habla cotidiana del aymara. En un proyecto anterior para construir un corrector ortográfico de aymara, hemos encontrado raíces como

6 Bodle, Andy (04-02-2016) “How new words are born,” The Guardian, <https://www.theguardian.com/media/mind-your-language/2016/feb/04/english-neologisms-new-words>

7 Hardman, Martha J., et al. (2001) Compendio de estructura fonológica y gramatical, 2a ed., La Paz, Bolivia: ILCA.

8 Laime Ajacopa, Teofilo (2012) Kunjams aymarar qillqt'añani: Cómo escribir en aymara, 3a ed. El Alto, Bolivia: Imprenta Offset “VISION”: 35.

9 Llanos Casado, Laura y Milka Villayandre Llamazares (2015) “An Analysis of Neologism Creation Processes in Texts from Spain and Latin America Included in CORPES XXI”, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 198: 278 - 286.

yati (saber) y *aru* (hablar) que pueden recibir hasta un medio de millón de combinaciones de sufijos¹⁰.

Otro acto común en el habla cotidiano del aymara es la conversión gramatical de palabras. Muchos de los neologismos en nuestra traducción son conversiones gramaticales de verbos a sustantivos con el sufijo nominalizador operativo *-wi* o el sufijo agentivo *-iri*, como se puede observar en estos ejemplos: *ist'aña* (escuchar)→*ist'awi* (audio), *laqachaña* (apurar)→*laqachawi* (velocidad), *irpañá* (conducir)→*irpawi* (administración), *irpañá* (conducir)→*irpiri* (administrador), *askichaña* (arreglar)→*askichiri* (editor) y *kirkiyaña* (hacer cantar)→*kirkiyiri* (reproductor de audio).

Muchas de las conversiones semánticas, que agregan un nuevo significado a una palabra existente, fueron fáciles entender, como el uso de *achaku* (ratón) para un “mouse” y *llika* (red o telaraña) para una “red” informática o *network*. Sin embargo otras conversiones semánticas en nuestra traducción deberían ser probadas para verificar que sean aceptadas por la comunidad de hablantes, como el uso de *mit'a* (turno de trabajo) para una “sesión” (de *login*) y el uso de *wak'a* para una “bandeja” (del sistema) y una “barra” (de herramientas). Si no fueran aceptadas, sería necesario recurrir al uso de préstamos.

En el uso de palabras compuestas, tuvimos muchas dudas si deberíamos unir las palabras sin espacios o separar las palabras con guiones (-) o espacios. Por lo general no hemos unido palabras sin espacio, excepto de casos cuando una palabra compuesta ya

estaba en uso común, como *arupirwa* (diccionario). Para transmitir la idea que se trata con solo un concepto, muchas veces hemos unido palabras con guión, como *jisk'a-arugiri* (micrófono), *laphi-liq'suri* (impresora) y *qillqa-wayaqá* (documento); sin embargo existen otros casos donde hemos usado espacios, como *qillqa kasta* (tipografía), *jakhu uñjawi* (versión) y *pantall qhispiyiri* (salvapantallas). Hasta ahora no tenemos una norma clara cómo separar las palabras en palabras compuestas.

Uno de los conceptos en aymara es que la duplicación de una palabra puede crear un conjunto de algo. Por ejemplo, *jaqi jaqi* es una “muchadumbre” y *qala qala* es un “pedregal”. Hemos usado este concepto de duplicación para crear los neologismos *uyu uyu* (tabla) y *pusi k'uch-k'uchu* (cuadrícula). Un *uyu* es una cerca o un corral para guardar algo como animales, y el propósito de una tabla es guardar datos adentro de espacios vallados; entonces hemos pensado que *uyu uyu* se acerca más a la idea de una “tabla” (de datos) que una derivación como *siqichjata* (línea+*factitivo*+*separativo*+*preposición*) o un préstamo como *tawla*.

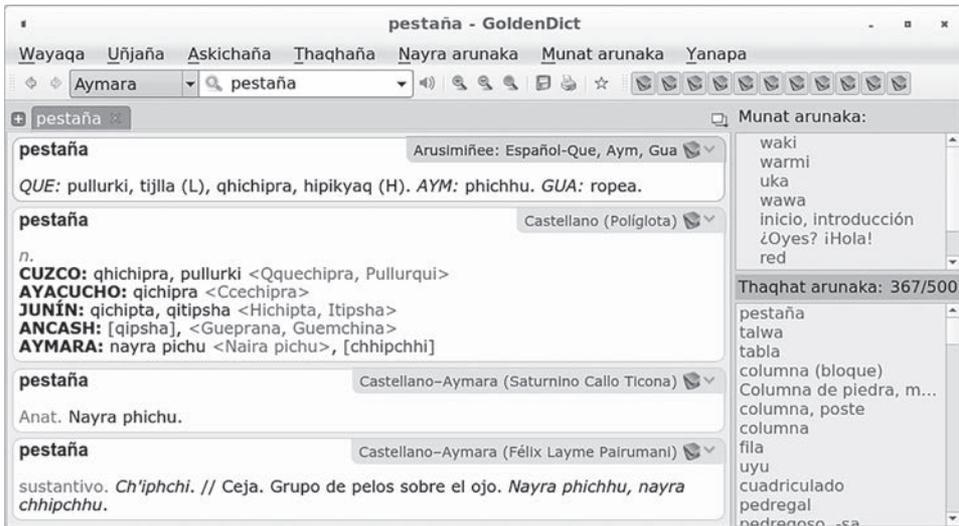
En nuestro proyecto para traducir 10.500 palabras de la interfaz de Cinnamon, fue difícil mantener una traducción consistente. Es necesario traducir los términos con las mismas palabras cada vez y no variar la ortografía de palabras. No es tan difícil mantener una ortografía consistente en lenguas como castellano, porque ya pasaron cientos de años consensuando como deletrear cada palabra, y la ortografía oficial fue

10 El proyecto “Correctores Ortográficos en Lenguas Originarias de Bolivia: Aymara, Quechua y Guaraní”, realizado en el año 2012 en La Paz.

creada y difundida por instituciones como la Real Academia Española y la Dirección General de Estudios (ahora el Ministerio de Educación de España), que fueron fundadas en 1713 y 1812, respectivamente. En comparación, el Alfabeto Oficial Único de aymara sólo fue declarado en mayo de 1984 por el gobierno boliviano y también en noviembre de 1985 por el gobierno peruano, y todavía existen muchos debates en la ortografía, como el uso de la elisión vocálica. Aymara contiene mucha variación dialectal¹¹ y la misma palabra puede ser deletreada en varias formas en los diccionarios. Por ejemplo, una palabra como “pestaña” puede

ser escrita como *phichu* (sin CH aspirado) o *phichhu* (con CH aspirado). Por lo general hemos utilizado los sufijos de la variante paceña y la ortografía de los diccionarios de Felix Laime y *Arusimiñee*; pero no contamos con un corrector ortográfico para verificar cada palabra en el texto. Sin embargo hemos digitalizado y formateado 7 diccionarios de aymara¹² para que funcionen en GoldenDict,¹³ que es un diccionario electrónico de software libre. Con GoldenDict podemos consultar los 7 diccionarios a la vez para verificar rápidamente la ortografía de palabras cuando tenemos dudas.

-
- 11 Briggs, Lucy Therina (1993) *El idioma aymara: Variantes regionales y sociales*, La Paz, Bolivia: Ediciones ILCA.
- 12 Callo Ticona, Saturnino (2009) *Diccionario Aymara-Castellano y Castellano-Aymara “KAMISARAKI”*, 2a ed. Tacna, Perú; Callisaya A. Gregorio, et al. (s.f.) *Glosario de nuevos términos aimaras*, Universidad Mayor de San Andrés, Tecnologías de Información y Comunicación (UMSATIC), La Paz, Bolivia; Bertonio, Ludovico (1993 [1612]) *Transcripción del: Vocabulario de la Lengua Aymara*, La Paz, Bolivia: Radio San Gabriel; Layme Pairumani, Félix (2011) *Diccionario Bilingüe: Aymara-Castellano*, 5a ed. preliminar, La Paz, Bolivia; Apaza Suca, N., D. Condori Cruz y M. N. Ramos Rojas (2005) *Yatiqirinaka Aru Pirwa, Qullawa Aymara Aru*, Lima, Perú: Ministerio de Educación; Ayma, Salustiano, José Barrientos, Gladys Márquez F., *ARUSIMIÑEE: castellano, aymara, guaraní, qhichwa*, La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación; Franciscanos Misioneros de los Colegios Propaganda Fide del Peru (1998 [1905]), *Diccionario Poliglota Incaico: comprende más de 12,000 voces castellanias y 100,000 de keshua del Cuzco, Ayacucho, Junín, Ancash y Aymará*, Lima, Perú: Ministerio de Educación.
- 13 GoldenDict está disponible en <http://www.goldendict.org/download.php> y los diccionarios de lenguas originarias están disponibles en <https://github.com/amosbatto/native-dics/>.



Para verificar que estamos traduciendo de manera consistente, hemos utilizado el programa Poedit,¹⁴ que es un editor libre de archivos PO que funciona en Windows, Linux y MacOS. Muchas palabras en aymara tienen variaciones en la pronunciación y es importante deletrear las palabras de forma consistente. Poedit contiene una función de *Translator Memory*, que almacena todas las frases ya traducidas y las muestra en un panel superior derecho de Poedit cada vez que haya una frase parecida para traducir. El traductor puede mirar la lista de sugerencias de *Translator Memory* para verificar cómo frases parecidas ya fueron traducidas y puede hacer clic en una frase para copiarla al cuadro de traducción.

Otro desafío técnico es que todos los archivos PO de traducción están en inglés; pero es más fácil traducir a aymara de castellano, porque la mayoría de traductores de aymara no saben inglés. Para solucionar este

problema, hemos creado el script de *intrans.php*,¹⁵ que puede insertar las traducciones de otros idiomas en los comentarios de los archivos PO, para que sea posible traducir de castellano a una lengua originaria. En esta manera, se puede ver la frase original en inglés y la frase traducida en castellano, que es necesario en algunos casos. Por ejemplo, es difícil traducir la frase “teclas persistentes”, porque no existe una manera fácil decir “persistente” en aymara; sin embargo es más fácil traducir la frase original de “sticky keys” (teclas pegajosas) en aymara como *lip’issiri tiklanaka*. Además, muchas veces es más fácil entender el uso de una frase en el software con el inglés original que su traducción en castellano.

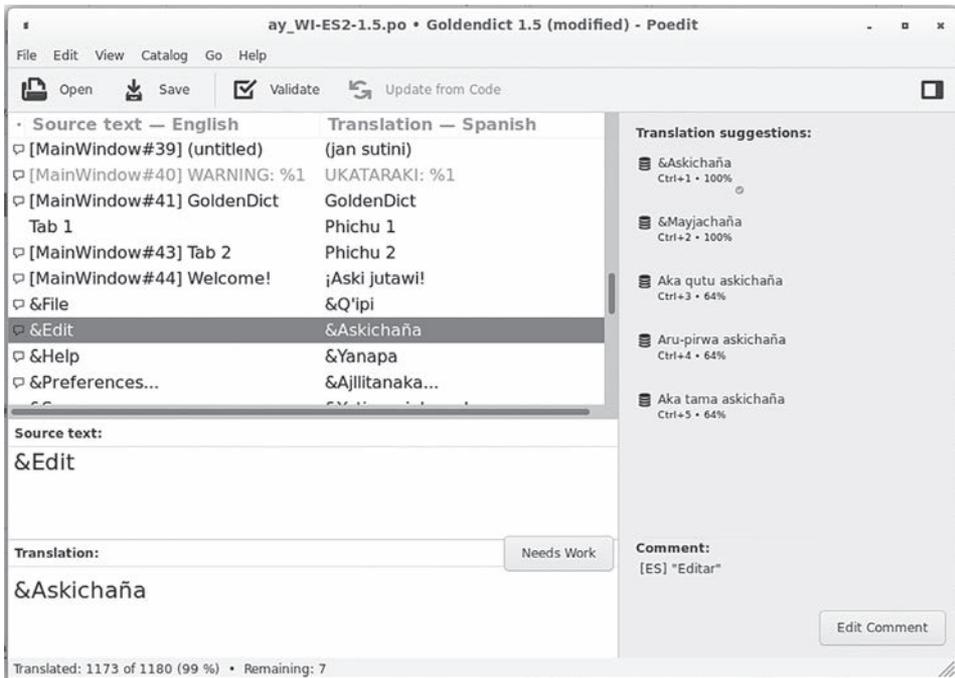
La siguiente imagen de Poedit demuestra la utilidad de *Translator Memory*. Cuando esta traduciendo la frase “Edit” en Poedit, se puede ver que su traducción en castellano es “Editar” en el panel de comentarios (que

¹⁴ Poedit está disponible en: <https://poedit.net/download>

¹⁵ *intrans.php* está disponible en: <https://github.com/amosbatto/intrans>

fue insertado por el script “intrans.php”). También se puede ver en el panel superior derecho que “Edit” fue traducido como

Askichaña en un lugar y como *Mayjachaña* en otro lugar; entonces es necesario resolver este conflicto en la traducción.



Encontramos otros desafíos técnicos en la traducción de Cinnamon. El sistema Linux no tiene un *locale* definido para la lengua aymara, y sin este *locale*, no es posible “setear” el sistema a aymara; por ello, tuvimos que registrar un reporte de bug en glibc para crear un *locale* de aymara. Otro problema técnico es si cambiamos el *locale* a aymara, la gran mayoría del software en el sistema no tiene una traducción en aymara, entonces utilizará el idioma inglés por defecto. Para solucionar este problema, tuvimos que usar “intrans.php” para insertar las frases de castellano en todos los archivos de aymara que no hemos traducido todavía, para que el usuario pueda utilizar el software en castellano en lugar de inglés cuando no haya una traducción disponible en aymara.

Nuestra traducción es una colaboración entre un traductor aymara, que tiene poco conocimiento de la informática e inglés, y un informático, que tiene poco conocimiento de aymara, pero nuestras discusiones fueron enriquecidas por nuestros diferentes dominios de conocimiento. Muchas veces hemos encontrado mejores frases en la traducción, cuando el informático tuvo que explicarle al traductor cómo una frase es utilizada en un sistema operativo, para que el traductor pueda encontrar un concepto parecido en la cultura aymara.

Palabras comunes a menudo tienen significados especiales en el software, como: “memoria”, “portapapeles”, “cargar”, “pestaña”, “ventana”, “propiedad”, “historial”, “extensión”, “privacidad”, “sesión”, “navegar”, “por

defecto”, “entrada/salida”, etc., que no siempre son obvios al traductor. A menudo fue necesario mostrarle al traductor una frase utilizada en el software para entender cómo traducirla. Especialmente en casos cuando no existe una traducción directa de un término, le ayuda al traductor observar el uso de un término para entender cómo puede ser expresado de otra manera.

Algunos términos en el software pueden ser muy difíciles traducir y a menudo decidimos eliminar términos que no fueron traducibles y buscar otros términos que puedan expresar el mismo concepto. En algunos casos, tuvimos que transformar las frases originales a un lenguaje más traducible. Por ende, tenemos este ejemplo en la traducción de la interfaz de GoldenDict:

To avoid false positives, the keys are only monitored after the selection's done for a limited amount of seconds, which is specified here.

Para evitar positivos falsos, las teclas sólo son monitoreadas después de la terminación de la selección adentro un tiempo limitado, que está especificado aquí.

El término “positivos falsos” en este contexto significa que GoldenDict está activado por la entrada (*input*) del usuario para buscar una palabra seleccionada en otro programa cuando el usuario no quiere realizar una búsqueda en el diccionario. Obviamente una traducción literal no serviría y no sería muy entendible tampoco, porque la mayoría de hablantes de aymara no saben que es un “positivo falso” y por lo general es mejor evitar el uso de esto tipo de términos cuando sea posible. De ahí es que simplificamos la

frase en castellano para que sea más traducible en aymara:

Para no tener errores, presiona teclas en un tiempo determinado, cuando ya esté seleccionado el texto.

Jani pantjataniñatakixa, mä pachani ukjakiw teclanaka limt'aña, qillqata ajllitakixis ukja.

Pensamos que este tipo de modificación en las frases de la interfaz puede crear software que es más fácil aprender y utilizar.

Todavía no hemos lanzado una versión de prueba para verificar si nuestra traducción de Cinnamon es entendible; sin embargo esperamos recibir retroalimentación de la comunidad de aymara-hablantes. También esperamos que las instituciones públicas puedan ayudarnos a difundir ampliamente PluriOS en aymara para estimular discusión pública acerca de los neologismos que hemos utilizado en nuestra traducción. El beneficio de usar un sistema operativo libre como PluriOS es que podemos seguir lanzando nuevas versiones con traducciones actualizadas y no dependamos de empresas transnacionales para crear software en nuestros idiomas.

Bibliografía

- Apaza Suca, N., D. Condori Cruz y M. N. Ramos Rojas. *Yatiqirinaka Aru Pirwa, Qullawa Aymara Aru*, Lima, Perú: Ministerio de Educación. 2005.
- Bertonio, Ludovico. *Transcripción del: Vocabulario de la Lengua Aymara*, La Paz, Bolivia: Radio San Gabriel. 1993 [1612].
- Briggs, Lucy Therina. *El idioma aymara: Variantes regionales y sociales*. Ediciones ILCA. La Paz, Bolivia. 1993.
- Bodle, Andy. "How new words are born," *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/media/mind-your-language/2016/feb/04/english-neologisms-new-words>. (04-02-2016).
- Callo Ticona, Saturnino. *Diccionario Aymara-Castellano y Castellano-Aymara "KAMISARAKI"*, 2a ed. Tacna, Perú. 2009.
- Callisaya A. Gregorio, et al. (s.f.) *Glosario de nuevos términos aimaras*, Universidad Mayor de San Andrés, Tecnologías de Información y Comunicación (UMSATIC), La Paz- Bolivia.
- COPLUTIC y AGETIC. "Plan de implementación de software libre y estándares abiertos: 2017 – 2025", https://coplusic.gob.bo/IMG/pdf/plan_software_libre_.pdf (julio de 2017)
- Crevels, Mily y Pieter Muysken (eds.) *Lenguas de Bolivia, Tomo I, II y III*. Plural Editores. La Paz, Bolivia: 201
- El proyecto "Correctores Ortográficos en Lenguas Originarias de Bolivia: Aymara, Quechua y Guarani", realizado en La Paz en el año 2012.
- Eberhard, David, Gary Simons y Charles Fennig (eds.) *Ethnologue: Languages of the World*. Twenty-fourth edition. Dallas, Texas: SIL International, <http://www.ethnologue.com>.<https://www.ethnologue.com/country/BO/languages>, 2021
- GoldenDict está disponible en <http://www.goldendict.org/download.php> y los diccionarios de lenguas originarias están disponibles en <https://github.com/amosbatto/native-dics/>.
- Hardman, Martha J., et al. *Compendio de estructura fonológica y gramatical*, 2a ed. ILCA. La Paz, Bolivia, 2001
- Laime Ajacopa, Teofilo. *Kunjams aymarar qillq'tañani: Cómo escribir en aymara*, 3ª ed. Imprenta Offset "VISIÓN", p. 35. El Alto, Bolivia. 2012.
- Layme Pairumani, Félix (2011) *Diccionario Bilingüe: Aymara-Castellano*, 5a ed. preliminar, La Paz, Bolivi.
- Llanos Casado, Laura y Milka Villayandre Llamazares. *An Analysis of Neologism Creation Processes in Texts from Spain and Latin America Included in CORPES XXI*, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 198: 278 – 286, 2015

Las traducciones de Firefox son realizadas en: <https://pontoon.mozilla.org>

Ministerio de Educación; Franciscanos Misioneros de los Colegios Propaganda Fide del Perú (1998 [1905]), *Diccionario Poliglota Incaico: comprende más de 12,000 voces castellanas y 100,000 de keshua del Cuzco, Ayacucho, Junín, Ancash y Aymará*, Lima, Perú: Ministerio de Educación.

Poedit está disponible en: <https://poedit.net/download>

Worldometer (www.worldometers.info), que hace proyecciones actuales de fertilidad media basada en los datos de las Naciones Unidas, *World Population Prospects: The 2019 Revision*.



AMO B. BATTO

Máster en historia latinoamericana de Indiana University y es cofundador del Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas, donde ha trabajado en la traducción de software y la creación de diccionarios electrónicos, de Nacionalidad Norteamericana, radicado en Bolivia desde 2007. Actualmente es consultor de software libre y en la gerencia de procesos empresariales (BPM).



JOSÉ J. LAURA YAPITA

Egresado de la carrera de Lingüística e Idiomas de la UMSA, trabajó como facilitador de Aymara en el Ministerio de Descolonización; así como profesor de Aymara en Unidades Educativas. Participó en la creación del corrector ortográfico en lenguas originarias como coordinador. Es cofundador del Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA).



Medicina amazónica ancestral para el siglo XXI: Evidencias del impacto del uso ceremonial de *ayahuasca* en un centro de sanación en Bolivia

Hilvert Timmer

Introducción

La *ayahuasca* está considerada como una planta enteógena o “planta de poder” originada en la selva amazónica, forma parte de las plantas maestras utilizadas por pueblos indígenas y originarios ancestrales de América Latina. Los pueblos ancestrales posiblemente utilizan las plantas enteógenas desde tiempos prehistóricos (Schultes *et al.*, 2001) por motivos espirituales, iniciáticos y para generar salud. Estas plantas provocan una percepción ampliada de conciencia, una introspección profunda y experiencias místicas.

Los estudios científicos referidos al consumo de plantas enteógenas, de la *ayahuasca* en particular, se encuentran sobre todo dentro de las ramas de la neurociencia y la psiquiatría. Por los antropólogos, la *ayahuasca* está ampliamente reconocida como el enteógeno chamánico más poderoso que existe (Metzner, 2006: 3) y en la tradición amazónica es considerada como “maestra de maestras” (Mabit, 2019).

A pesar de las afirmaciones positivas del mundo científico internacional acerca del efecto y la seguridad de la *ayahuasca*, la aceptación de la planta como herramienta terapéutica sigue dentro de la esfera del desconocimiento, el miedo y el tabú social en la sociedad boliviana.¹ El propósito de este

¹ A pesar de pocas contraindicaciones y la ausencia de efectos adversos en caso de uso adecuado, a los medios de comunicación llegan historias de muerte y psicosis en personas que tomaron ayahuasca dentro y fuera del Amazonas (Díaz Mayorga en Takiwasi, 2009: 194). Esto genera mala publicidad, tabú y a veces prohibición con respeto al uso de las plantas enteógenas. Se deben entender estas historias en el contexto del siglo XXI, en donde el turismo espiritual o turismo “ayahuasquero” está de moda y miles de personas europeas, norteamericanas, así como ciudadanos latinoamericanos, viajan a diferentes pueblos o centros ceremoniales en búsqueda de la *ayahuasca* por diversos motivos. Lamentablemente, en muchos de estos lugares se ha comercializado el uso de la ayahuasca y la medicina está servida por personas sin experiencia, sin preparación correcta y sin la ética adecuada, sobre todo en las Amazonas peruanas. La profanación de lo sagrado tiene un precio muy alto (Mabit, 2016b: 4) y efectos adversos pueden ocurrir. Sin embargo, es un fenómeno ajeno al uso adecuado tradicional.

artículo es precisamente informar sobre el uso y los efectos de la *ayahuasca* a través del análisis de material científico actual y el análisis de un estudio realizado en un centro de sanación ubicado en el corazón de Bolivia.

Estudios sobre la *ayahuasca*

Sobre todo, en los últimos diez años, en investigaciones científicas se encuentran estudios respecto al consumo de *ayahuasca* y sus efectos beneficiosos a los niveles psicoespiritual, psicológico, neurológico, de hábitos y de la vida diaria de las personas.

Los efectos medidos por la ciencia

Estudios científicos realizados por investigadores internacionalmente reconocidos, sobre todo en los últimos diez años, destacan del uso de la *ayahuasca* los siguientes beneficios para el humano:

a) Efectos a nivel psicoespiritual

- Experiencia profundamente mística, comprobada a través del Cuestionario de Experiencias Místicas (Bogenschutz *et al.*, 2015; Garcia-Romeu *et al.*, 2015; Majić *et al.*, 2015; Griffiths

et al., 2016; Ross *et al.*, 2016 y Palhano-Fontes *et al.*, 2018).

- Aumento de la capacidad de conciencia e introspección consciente. La *ayahuasca* activa las áreas cerebrales relacionadas con la memoria sobre eventos personales (llamada “memoria episódica”) y también con la toma de conciencia de emociones y sensaciones internas (Riba *et al.*, 2006 y De Araujo *et al.*, 2011). Además, se ha comprobado que la *ayahuasca* genera la ampliación del acceso consciente a los procesos inconscientes de la persona, sin interferencia de la mente crítico-analítica (Hoffmann, 2001: 29).² Es decir, durante la ingestión, la persona es su propio terapeuta y paciente a la vez.

- Ampliación del sistema de creencias. Metzner (2006: 37) llegó a la conclusión que la mayoría de las personas occidentales que tienen prácticas continuas con *ayahuasca* amplían su sistema de creencias, trascendiendo los límites del paradigma materialista convencional de la ciencia y la psicología occidental.³

b) Efectos a nivel psicológico y neurológico

2 Hoffmann *et al.* (2001) registraron cambios profundos en la actividad electroencefalográfica (EEG) en la mente de participantes que tomaron *ayahuasca*. Los datos se obtuvieron durante la toma y mostraron una subida estadísticamente significativa de las amplitudes *alpha* y *theta*. Las ondas *alpha* son indicadores de la atención consciente, mientras que las ondas *theta* reflejan la actividad subconsciente que facilita el acceso a emociones, simbología y memorias. En este estado de alteración de ondas *alpha* y *theta* el participante tiene mayor acceso consciente a su reino subconsciente sin la interferencia de la mente analítica, lo que es parecido a estados hipnóticos y a estados de meditación profunda.

3 Tal cual como lo plantean los pueblos indígenas, los pueblos asiáticos y las tradiciones esotéricas occidentales, se empieza a aceptar la realidad de seres espirituales no-materiales y se comienza a reconocer que vivimos en múltiples mundos de conciencia.

- Aumento de capacidades psicológicas y flexibilidad psicológica. Se ha comprobado a través de la medición que la ayahuasca aumenta la capacidad para pensar en manera creativa y divergente (Kuypers *et al.*, 2016) y que, paralelamente, mejora la capacidad del pensamiento cognitivo convergente (Uthaug *et al.*, 2018). En consecuencia, Uthaug describe que durante la toma se registra la disolución del ego. Estas muestras de flexibilidad psicológica son beneficiosas para el equilibrio psicológico de la persona.
 - Capacidades ampliadas de estados meditativos (*mindfulness*). La ayahuasca aumenta lo que en psicología clínica se llama “descentramiento” (Soler *et al.*, 2015, 2016, 2018 y Sampedro *et al.*, 2017) o capacidad para observar los pensamientos y las emociones como eventos transitorios de la mente sin quedarse atrapado en ellos. Esto reduce automáticamente las actitudes de juicios negativos y la reactividad interior, que son los objetivos clásicos de la psicoterapia de *mindfulness* (Kuypers *et al.*, 2016).
 - Potencial terapéutico para la reducción de depresión y desórdenes mentales (Grob *et al.*, 1996; Segal *et al.*, 2010; Bouso *et al.*, 2012; Barbosa *et al.*, 2016 y Palhano-Fontes *et al.*, 2018). La medición científica de efectos anti-depresivos indica que la ayahuasca induce modificaciones neuronales que se sostienen en el tiempo (Sampedro *et al.*, 2017) hasta tres semanas (Osorio *et al.*, 2015; Sanchez *et al.*, 2016) y cuatro semanas después (Uthaug *et al.*, 2018).
 - Potencial terapéutico para la reducción de adicciones (Palhano-Fontes *et al.*, 2018; Mabit, 2007; Thomas *et al.*, 2013; Bouso y Riba, 2014; Labate y Cavnar, 2014; Loizaga-Velder y Verres, 2014; Sampedro *et al.*, 2017) y específicamente la reducción del uso de alcohol (Doering-Silveira *et al.*, 2005 y Harris y Gurel, 2012).
 - Cambios que se generan en la personalidad. La ayahuasca modifica el cerebro físico (grosor de la corteza cerebral), produce cambios en el cerebro que se manifiestan en una mayor inclinación espiritual (Bouso *et al.*, 2015) y modificaciones en la personalidad.
 - Capacidad sanadora para la psique y el cuerpo humano. La ayahuasca genera la *disminución* de la actividad de la red neuronal por defecto (RND) (Palhano-Fontes *et al.*, 2015). Aumentos anormales de la actividad de la RND se han encontrado en un amplio espectro de enfermedades neurológicas –como el autismo, la enfermedad de Párkinson y el Alzheimer– y psiquiátricas –como la esquizofrenia y la depresión (*Ibidem*)–. Por lo tanto; se evidencia que la ayahuasca tiene el potencial de ser un medicamento para estos desórdenes.
- c) Efectos a los hábitos y la vida diaria
- Efectos (cambios) positivos en las emociones y en la vida diaria de las personas. Se comprobó que el uso de la ayahuasca genera un aumento de los buenos hábitos en la comida y dieta saludable, el mejoramiento de la salud, el progreso del buen ánimo

y del bienestar, una mejoría en los valores personales, una reducción de psicopatologías, aumento de autoaceptación como persona (Halpern *et al.*, 2008; Bouso *et al.*, 2012 y Ona, 2019), aumento de amor compasivo en las relaciones (Harris y Gurel, 2012) y la reducción de la ansiedad (Grob *et al.*, 1996; Bouso *et al.*, 2012 y Barbosa *et al.*, 2016).

Evidencias científicas de la ayahuasca como herramienta terapéutica

Fundamentado en estudios de una larga lista de científicos internacionalmente reconocidos⁴, principalmente de las ramas de neurociencia, psicología y psiquiatría, se puede sintetizar la siguiente afirmación:

Los estudios científicos confirman unánimamente el gran potencial de la ayahuasca como una herramienta mística, efectiva y segura para tratamientos psicológicos y psiquiátricos, tratamientos de adicciones y ansiedades; tanto en laboratorio como en contextos naturales, sin ningún efecto adverso en caso

de un uso adecuado. Existen diversas investigaciones que afirman que la planta puede ayudar al ser humano a cuestionar y trascender los conceptos fundamentales de sí mismo, de la naturaleza y de la realidad; y que puede generar cambios y bienestar en la vida de los participantes de las ceremonias, de forma aguda y de largo plazo.

Efectos adversos y contraindicaciones

Se ha evidenciado en varios estudios que la ayahuasca no es adictiva y que no hay efectos adversos o alteraciones en la salud física y mental (ni neuropsicológica ni psicopatológicamente) a mediano y a largo plazo de su consumo continuado. Esto cuando es utilizada de manera adecuada (Grob *et al.*, 1996; Callaway *et al.*, 1999; Doering-Silveira *et al.*, 2005; Halpern *et al.*, 2008; Dos Santos *et al.*, 2011; Bouso *et al.*, 2012, 2015, 2017; Barbosa *et al.*, 2016 y Palhano-Fontes *et al.*, 2018). Pocas investigaciones formulan una limitación en su uso por temas de salud; sin embargo, hay ciertas contraindicaciones⁵.

4 Hoffmann *et al.*, 2001; McKenna *et al.*, 1986; Metzner, 2006; Gable, 2007; Griffiths *et al.*, 2008; Halpern *et al.*, 2008; Bouso y Riba, 2014; Bouso *et al.*, 2012, 2017; Dos Santos, 2011; Thomas *et al.*, 2013; Loizaga-Velder y Verres, 2014; Labate y Cavnar, 2014; Soler *et al.*, 2015; Barbosa *et al.*, 2016; Lebedev *et al.*, 2016; Kuypers *et al.*, 2016; Sampedro *et al.*, 2017; Palhano-Fontes *et al.*, 2018; Soler *et al.*, 2018 y Ona *et al.*, 2019

5 Se sugiere que la ayahuasca está, en principio, contraindicada para personas con trastornos psiquiátricos, especialmente en aquellos individuos propensos a la psicosis (Lima y Tófoli, 2011; Dos Santos y Strassman, 2011 y Mabit, 2016). Según Mabit (2016), los desequilibrios metabólicos representan una contraindicación, como, por ejemplo, una diabetes avanzada o una insuficiencia renal crónica. Del mismo modo, este autor sugiere que las afecciones cardíacas, las insuficiencias respiratorias severas (asma, enfisema, etc.), las estructuras psíquicas calificadas de *borderline* y los estados de delirio representan contraindicaciones absolutas a la toma de ayahuasca. Además, mientras crezca el reconocimiento de la ayahuasca se va a tener que tomar más cuidado para evitar el uso no-adeecuado. Considerando los efectos de hipersugestionabilidad que genera la

Diseño del estudio

Para ampliar el conocimiento científico se realizó un análisis de las experiencias de 40 participantes en ceremonias amazónicas de un centro de sanación en el corazón de Bolivia.

El método y los participantes

Para generar resultados confiables realizamos la medición del impacto y la

persistencia en el tiempo de las ceremonias amazónicas en el centro de sanación a través de un cuestionario con 70 preguntas⁶.

El método consiste en mediciones sobre ceremonias en la vida real, no clínicamente y sin control por placebo⁷. El cuestionario fue respondido principalmente basado en la última experiencia que tuvieron los participantes, que fue en 17 diferentes ceremonias en el centro de ceremonias⁸.

ingestión de la planta, existen riesgos cuando personas se entregan a la guía de individuos con una integridad cuestionable y con experiencia limitada (Metzner, 2006: 89).

- 6 Las preguntas son sobre todo cuantitativas. El cuestionario es una adaptación de tres diferentes cuestionarios psicológicos, entre los más utilizados en los estudios sobre alucinógenos: 1) Experiencias místicas de Pahnke, 2) Efectos persistentes de Griffiths (2008), 3) Después de la experiencia espiritual, también adaptado como Cambios en ti mismo y en tu vida de Harris (2017). El Cuestionario de Experiencias Místicas (MEQ, por sus siglas en inglés) fue desarrollado por Pahnke en el año 1963 como una herramienta para la evaluación de experiencias místicas ocasionadas por alucinógenos. El MEQ está basado en el marco conceptual de Stace del 1960 y cubre las dimensiones más importantes de la experiencia mística clásica: unidad (interna y externa), trascendencia de tiempo y espacio, cualidad no ética, sacralidad, actitud positiva y paradójicalidad (Harris, 2017: 22; Maclean 2012: 3). El MEQ está ampliamente revisado y testeado por su relevancia y precisión (Barrett, 2015). Basándose en la investigación de Pahnke, el equipo de Griffiths desarrolló el cuestionario de efectos persistentes (Harris, 2017: 23). Harris (2017) adaptó este cuestionario en el llamado «Después de la experiencia espiritual» para el uso en estudios sobre los efectos de las experiencias con ayahuasca. Todos estos cuestionarios exploran sobre las mismas cualidades místicas.
- 7 Al haber hecho las ceremonias en la «vida real» no se introdujo un grupo placebo, además porque es difícil (imposible) desarrollar un placebo creíble para participantes con experiencia. De todos modos, varios otros estudios (Riba *et al.*, 2003, 2006) ya demostraron que los cambios psicológicos, electrofisiológicos y neurológicos inducidos por la ayahuasca no se explican con el efecto placebo (Palhano-Fontes *et al.*, 2015).
- 8 Todos los participantes eran, en menor o mayor medida, conocidos por los investigadores, porque habían participado por lo menos una vez en una ceremonia en el centro. Los participantes (N=40 con datos completos) son principalmente mujeres (58 %) con una edad promedio de 36 años, dentro de un rango de 18 a 64 años. Los participantes tienen alta escolaridad (90 %), tienen educación universitaria –la mayoría con licenciatura (51 %) y postgrado (38 %)–. Las profesiones son diversas, entre otras, médicos, economistas, psicólogos, abogados, trabajadores sociales, antropólogos, publicistas, y guías turísticos. Siendo la mayoría de los participantes bolivianos (68 %) y de ciudades grandes (66 % de Santa Cruz, Cochabamba y La Paz). Es significativa la participación externa: 18 % del hemisferio del Norte y 13 % de otros países latinoamericanos. El 87 % de los participantes ha probado otras sustancias psicodélicas, sobre todo marihuana (80 %), huachuma

El contexto de las ceremonias

Las tomas de *ayahuasca* de este estudio se realizaron en ceremonias estilo amazónico tradicional, con motivos de sanación y no estuvieron relacionadas a motivos científicos⁹. El *set interno* (predisposición) consiste en las intenciones, expectativas y la motivación de los participantes. En el centro de sanación, antes de empezar la ceremonia, se trabaja durante varios días en forma terapéutica alternativa para generar claridad en las intenciones¹⁰. El *setting externo* (contexto) consiste, entre otros, en el espacio ceremonial, el guía, la forma de guiar, la música y la

decoración¹¹. Las ceremonias se realizaron en la noche, dentro de un espacio ceremonialmente protegido por un marco ritual. El espacio (*kiva* o *maloca*) está ubicado en la naturaleza, al lado de un río, lejos de la distracción de la vida moderna. La duración fue de entre cinco a siete horas y los participantes ingirieron una o dos copas de la medicina durante el transcurso de la ceremonia, dependiendo de la necesidad de profundizar más. La forma ceremonial en este estudio se ubica dentro del linaje de las tradiciones amazónicas, en las cuales los guías están entrenados y experimentados, y desde donde ofrecen dirección, curación y contención¹².

(63 %), sustancias químicas como LSD y XTC (49 %) y hongos sagrados (40 %). El 65 % de los participantes tomó ayahuasca por primera vez en los últimos tres años. El 88 % de ellos la ha tomado menos de seis veces y el 20 % la tomó solamente una vez. La forma de informarse sobre las ceremonias fue a través de amigos y familiares para 83 % de los participantes y la gran mayoría llegó por motivos de búsqueda espiritual y el «llamado de la planta», pero también por motivos de malestar emocional/ espiritual y confusión en la vida.

- 9 A pesar de que las experiencias se pueden medir subjetivamente en su nivel de misticidad, así como en su impacto en la vida diaria, y se pueden medir objetivamente por ondas cerebrales, se observa que la *magia existencial* de la experiencia ceremonial profunda no se puede medir con palabras o máquinas, porque está guardada en el diálogo íntimo entre el espíritu de la ayahuasca —en la literatura científica frecuentemente mencionada como un ser no-humano— y el espíritu de la persona que la ingiere. Cuando se empieza a racionalizar la experiencia parece que una parte de la «magia» se mueve hacia más atrás en el subconsciente del ser humano.
- 10 Para poder participar en las ceremonias del centro de sanación se requiere la dieta preparatoria en casa o en el centro mismo, preferiblemente acompañada por una desintoxicación física activa y terapias alternativas psicológicas. Los guías no permiten que participen personas que toman pastillas u otra forma de medicamento occidental.
- 11 La mayoría de las investigaciones consultadas se realizaron en condiciones clínicas intencionadas por motivos científicos o se generaron los datos mediante mediciones entre los participantes de la tradición Daime, originalmente brasilera, que es fundamentalmente diferente al uso amazónico de la ayahuasca. En las publicaciones de los artículos se puede observar que hay una ausencia de mencionar el *setting*: en qué formas (espacio, marco ritual, música, etc.) y con quiénes (guías chamánicos, investigadores...) se realizaron las tomas de ayahuasca y las mediciones.
- 12 En el centro de sanación hay dos guías (curanderos) presentes, mujer y hombre, que trabajan solos o en complementariedad, generando un espacio de contención y seguridad a través de un marco ritual (abrir y cerrar la ceremonia), cantos chamánicos, música con diversos instrumentos, rezos, limpiezas y curaciones. Se utiliza simbolismo de la selva amazónica, flora y fauna y, de forma

Resultados

Las respuestas están basadas en 17 diferentes ceremonias realizadas en los últimos dos años¹³. Tuvieron motivaciones muy diversas para esta experiencia, por ejemplo: «descubrir quién soy», «fortalecer mi vida espiritual», «sanar mi linaje femenino» y «sanar adicciones».

Experiencias de las ceremonias en el centro de sanación

Bajo el rango utilizado, la evaluación de la experiencia con ayahuasca en el centro es positiva y hasta muy positiva. Sobre un total de 5 puntos, los participantes evalúan la dieta previa en su casa como positiva con 4 puntos y el tiempo previo en el centro aún más positivo: 4,4. La sensación de seguridad y contención en la ceremonia por parte de los guías está evaluado con un 4,7 y la experiencia de la ceremonia en general con un 4,8, lo que arroja la conclusión de que las ceremonias fueron de buena calidad. Los

participantes han sentido a la planta con una sensación intensa: 4,4 y sabia 4,5.

Efectos de la ayahuasca

a) Experiencias

- Los principales temas trabajados en las ceremonias fueron: miedo con 55 %, espiritualidad 48 %, agradecimiento 48 % y culpa/perdón 45 %¹⁴.
- Durante la ceremonia, el 79 % de los participantes vomitó.
- Las ceremonias fueron experimentadas como una experiencia mística (MEQ): 4,3 sobre 5.

b) Cambios

Los efectos de la ceremonia se expresan en los cambios que los participantes han observado en sus mundos interiores (pensamientos, emociones, actitud, conexión espiritual, etc.) y en sus mundos exteriores (salud física, dieta, hábitos, relaciones; etc.).

Evalúan el *resultado interior* muy positivamente, como cambios en pensamientos con 4,6 sobre 5 puntos, actitud hacia la vida 4,6

menos explícita, deidades del mundo andino, el budismo, los orixás afrobrasileros, la tradición de los indios norteamericanos y del neopaganismo europeo, representando así la identificación cultural sincrética de los dos curanderos, como una integración del norte y el sur, el este y el oeste. Cargados con nacionalidades de ambos hemisferios, los dos sienten una relación simpática por la llamada de la mitología indígena de la «profecía del cóndor y el águila», que se puede resumir como la historia de que cuando más la humanidad lo necesita, las medicinas de los pueblos nórdicos y australes se juntan para sanar la Tierra y la humanidad.

13 De los participantes, 74 % tuvo su última experiencia en el centro de sanación en los últimos 12 meses.

14 Después, dudas 40 %, traumas 40 %, sentido de la vida 40 %, amor propio 40 %, relaciones 38 %, abrir el corazón 38 %, amor 35 %, ansiedad 33 %, felicidad 33 %, creencias 30 %, pensamientos 30 %, estancamientos 30 %, depresión 28 %, orientación de la vida 28 % y luego temas como sexualidad, victimismo y confusión.

puntos, conexión espiritual 4,5 puntos y actitud hacia sí mismo 4,4¹⁵. Los cambios en el mundo interior tienen un promedio de 4,3 sobre 5.

Los participantes han indicado cuáles son los cambios interiores más importantes, entre otros, mencionan: «la sensación de amor incondicional», «dejar el ego, vivir aquí y ahora», «confianza, autoaceptación», «reconexión con la fuente divina» y «mayor claridad en mi propósito». También evalúan positivamente el *resultado exterior*, como cambios en el cuerpo físico con 3,7 puntos sobre 5; salud 3,9; comportamiento 4,1; uso de alcohol o drogas 3,6; hábitos dañinos 3,8; y dieta 3,7.

Los cambios en el mundo exterior tienen un promedio de 3,8 en la misma escala. Los participantes han indicado cuáles son los cambios exteriores más importantes, mencionan, entre otros: «cambiar a un estilo de vida más saludable», «desapego material», «bienestar físico».

La gran mayoría ha recibido claramente 4.4 puntos sobre 5 respuestas a sus preguntas interiores. El 58 % de los participantes indica que recibió explícitamente un mensaje

o instrucciones durante su última ceremonia en el centro, como, entre otros: «deja de ser una mamá protectora», «observa, no juzgues, acepta, confía», «practica la gratitud», «respira mejor», «confía en que estás en el camino indicado», «da amor incondicional a tus hijos», «hay que respetar la vida de los demás», «tengo que dejar de buscar aprobación» y «no utilices malas palabras ni siquiera en el pensamiento». Los participantes indican que estos mensajes son más que frases superficiales, más bien les tocó precisa y profundamente.

Integración y persistencia de los efectos

Los participantes indican que la integración (efecto persistente) de las experiencias para su mundo *interior* (pensamientos, emociones, espiritualidad) se siente como muy buena (4,4 sobre 5), mientras que la integración de las experiencias para su mundo *exterior* (salud, hábitos, relaciones) se siente como buena (4 sobre 5).

Cuadro 1. ¿Cuánto tiempo duró el efecto de la experiencia?

Persistencia en el tiempo	Cambios interiores	Cambios exteriores
Nada	0%	3%
0-1 mes	23%	24%
1-3 meses	8%	11%
3-6 meses	20%	11%
6-12 meses	20%	24%
>12 meses	30%	27%

15 Después, emociones 4,3; sensaciones 4,3; estado de ánimo/depresión 4,3; sincronicidad 4,2; la sensación de ser guiado en la vida 4,2; estado de ansiedad 4,1; y sueños 3,7.

Los participantes indican que se podría generar más persistencia de los efectos a través de más trabajo interior; así como también en la realización de ceremonias periódicamente, también en la ejecución de psicoterapia y en el desarrollo de la perseverancia.

Muchos participantes indican que han realizado cambios en sus vidas después de la experiencia (nivel de cambio: 4,2 sobre 5). Mencionan testimonios de grandes cambios en sus vidas como: «la ayahuasca cambió completamente mi vida», «es una experiencia para la que no tengo palabras, antes de eso sólo estaba dormida» y «reemplazó creencias viejas con las que fui criado y las cambió por otras que yo elegí».

Conclusiones

Lo que se evidencia es la importancia de la fase previa a la toma, que indica que hay una correlación positiva entre la buena preparación a través de dieta, ayuno, terapias y desintoxicación física con una experiencia profunda y con efectos más duraderos en el tiempo.

La experiencia de ayahuasca está evaluada como altamente mística. Se observa que los argumentos, que los participantes trabajan durante las ceremonias son profundos y muy diversos. Para sanar los temas interiores (pensamientos y emociones) y exteriores (salud, hábitos, relaciones), la mayoría de los participantes tienen que traspasar sus miedos. Los cambios que el encuentro con la *ayahuasca* genera se caracterizan por nuevos estilos de vida que son más saludables, con mayor conexión espiritual, un mejor estado de salud física y mental, y más libre de adicciones y apegos.

La investigación demostró que la ingesta de *ayahuasca* no tiene efectos adversos a la salud física o mental de los participantes cuando se la toma en un ambiente ceremonial protegido. Asimismo, se concluye que el fenómeno de vomitar durante las ceremonias está apreciado como parte de la limpieza física, emocional y mental; y no como un efecto nocivo.

El encuentro con la *ayahuasca* generó muchos cambios profundos en los participantes, lo que es una confirmación del mencionado «posbrillo» en la literatura científica. Se observa que el impacto suele bajar cuando el tiempo pasa. Esta investigación demuestra que hay una correlación positiva entre la realización de prácticas posteriores y la persistencia de los efectos de una toma en el tiempo.

En general, la investigación evidencia que la *ayahuasca* tiene alto potencial como herramienta terapéutica para generar bienestar y equilibrio físico, psíquico y espiritual de manera aguda, hasta de largo tiempo; como también fue evidenciado por muchos otros estudios. Lo que se manifiesta en cambios concretos de estados de bienestar en varias expresiones.

Bibliografía

- Barbosa P.C. *et al.* «Psychological and neuropsychological assessment of regular hoasca users» en *Compr. Psychiatry*, 71, 95-105, 2016.
- Barrett F.S. *et al.* «Validation of the revised Mystical Experience Questionnaire in experimental sessions with psilocybin» en *Journal of Psychopharmacology* 1-9, 2015.
- Bogenschutz, M.P. *et al.* *Psilocybin-assisted treatment for alcohol dependence: a proof-of-concept study*, en: *J. Psychopharmacology* 29, 289-299, 2015.
- Bouso, J.C. *et al.* *Personality, psychopathology, life attitudes and neuropsychological performance among ritual users of ayahuasca: A longitudinal study* en *PLOS ONE*, 7 (8), e42421, 2012.
- Bouso, J.C. *et al.* *Long-term use of psychedelic drugs is associated with differences in brain structure and personality in humans*, en: *Eur Neuropsychopharmacol* 25 (4), 483-92, 2015.
- Bouso, J.C y J. Riba, J. *Ayahuasca and the Treatment of Drug Addiction*. B.C. Labate y C. Cavnar (eds.). *The Therapeutic Use of ayahuasca*, 95-109. Berlin: Springer, 2014.
- Callaway J.C. *et al.* *Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans* en *J. Ethnopharmacol* 65, 243-56, 1999.
- De Araujo, D.B. *et al.* *Seeing with the eyes shut: Neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion* en *Human Brain Mapping* 33 (11), 2550-2560, 2011.
- Doering-Silveira, E. *et al.* *Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context* en *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2), 141-144, D.X, 2005.
- Dos Santos, R.G. *Ayahuasca: Physiological and subjective effects, comparison with amphetamine, and repeated dose assessment*. Doctoral thesis, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, Spain, 2011 [en línea]. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/83979>
- Dos Santos, R.G. y R. Strassman. *Ayahuasca and psychosis* en R.G. dos Santos (ed.). *The Ethnopharmacology of ayahuasca*. Trivandrum: Transworld Research Network, 2011 [en línea]. Disponible en http://www.trnres.com/ebook/uploads/contentrafael/T_14049717087%20Rafael.pdf
- Gable, R.S. *Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids*, en *Addiction*, 102 (1), 24-34, 2007.
- Garcia-Romeu, A., R.R. Griffiths y M. W. Johnson, M.W. *Psilocybin-occasioned mystical experiences in the treatment of tobacco addiction* en *Current Drug Abuse Rev* 7, 157-164, 2015.
- Griffiths R. *et al.* *Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later* en *J Psychopharmacol* 22, 621-632, 2008.

- Griffiths, R.R. *et al.* *Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: a randomized double-blind trial* en *Journal of Psychopharmacology* 30, 1181-1197, 2016.
- Grob, C.S. *et al.* *Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil* en *Journal of Nervous and Mental Disease*, 184 (2), 86-94, 1996.
- Halpern, J. H. *et al.* *Evidence of health and safety in American members of a religion who use a hallucinogenic sacrament* en *Med Sci Monit*, 14 (8), 15-22, 2008.
- Harris. R. *Listening to ayahuasca: new hope for depression, addiction, PTSD, and anxiety*. New World Library: California, 2017.
- Harris. R. y L. Gurel. *A study of ayahuasca use in North-America* en *Psychoactive drugs*, 44 (3), 209-215, 2012.
- Hoffmann, E. *et al.* *Effects of a psychedelic, tropical tea, ayahuasca, on the electroencephalographic (EEG) activity of the human brain during a shamanic ritual* en *MAPS Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, vol. XI, n.º 1, 2001.
- Kuypers, K.P.C. *et al.* «Ayahuasca enhances creative divergent thinking while decreasing conventional convergent thinking» en *Psychopharmacology* 233, 3395-3403, 2016.
- Labate, B.C. y C. Cavnar (eds.). *The Therapeutic Use of ayahuasca*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2014.
- Lebedev, A.V. *et al.* *LSD-induced entropic brain activity predicts subsequent personality change* en *Hum Brain Mapp* 37, 3203-3213, 2016.
- Lima F.A.S. y L. F. Tófoli, L.F. *An epidemiological surveillance system by the UDV: mental health recommendations concerning the religious use of hoasca* en B.C. Labate y H. Jungaberle (eds.). *The Internationalization of ayahuasca*. Zurich/Berlin: Lit Verlag, 2011.
- Loizaga-Velder, A. y R. Verres. *Therapeutic Effects of Ritual ayahuasca Use in the Treatment of Substance Dependence—Qualitative Results* en *Journal of Psychoactive Drugs*, 46 (1), 63-72, 2014.
- Mabit, J. *Ayahuasca in the treatment of addictions* en M.J Winkelman y T. B. Roberts (eds.). *Psychedelic Medicine: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*, vol. 2. Westport: Praeger, 2007.
- Mabit, J. *Coca y ayahuasca, ¿mismo destino?* en Takiwasi, Tarapoto, 2016.
- Mabit, J. *Seminario de introducción al modelo terapéutico* en Takiwasi, Tarapoto, 15 de mayo de 2019.
- Mabit, J. *La voz de la inteligencia en la sesión de ayahuasca*, 2019b [en línea]. Disponible en www.takiwasi.com.

- Maclean K.A. *et al.* *Factor analysis of the mystical experience questionnaire: a study of experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin*. PMC, author manuscript: 2013 en *J Sci Study Reli*, 721-737, 2012.
- Majić, T., T.T Schmidt y J. Gallinat. *Peak experiences and the afterglow phenomenon: when and how do therapeutic effects of hallucinogens depend on psychedelic experiences?* en *Journal of Psychopharmacology* 29, 241-253, 2015.
- McKenna D. J., L. E. Luna, y G. H. N. Towers. *Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan a la ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada en América Indígena*, 46, 73-101, 1986.
- Metzner, R. (edit). *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. Vermont: Park Street Press, 2006.
- Ona, G. *et al.* *Ayahuasca and public health: health status, psychosocial well-being, lifestyle, and coping strategies in a large sample of ritual ayahuasca users* en *Journal of Psychoactive drugs* 51 (8), 2019.
- Osório, F. de L. *et al.* *Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a preliminary report* en *Rev Bras Psiquiatr*, 37 (1), 13-20, 2015.
- Palhano-Fontes, F. *et al.* *The psychedelic state induced by ayahuasca modulates the activity and connectivity of the Default Mode Network* en *PLoS ONE*, 10 (2), 2015.
- Palhano-Fontes, F. *et al.* *Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial* en *Psychological Medicine* 49, Cambridge, 655-663, 2018.
- Riba, J. *Human pharmacology of ayahuasca*. Doctoral thesis, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona Spain, 2003 [en línea]. Disponible en <http://www.tdx.cat/handle/10803/5378>
- Riba, J. *et al.* *Increased frontal and paralimbic activation following ayahuasca, the pan-amazonian inebriant* en *Psychopharmacology*, 186 (1), 93-8, 2006.
- Ross, S. *et al.* *Rapid and sustained symptom reduction following psilocybin treatment for anxiety and depression in patients with life-threatening cancer: a randomized controlled trial* en *Journal of Psychopharmacology* 30, 1165–1180, 2016.
- Sampedro, F. *et al.* *Assessing the psychedelic “After-glow” in ayahuasca users: post-acute neurometabolic and functional connectivity changes are associated with enhanced mindfulness capacities* en *Journal of Psychopharmacology* 20 (9), 698-711, 2017.
- Sanchez, R.F. *et al.* *Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: A SPECT study* en *J Clin Psychopharmacol*, 36 (1), 77-81, 2016.
- Schultes, R.E., A. Hoffman y C. Rätsch. *Plants of the gods, their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. 2nd ed. Rochester (VT): Healing Arts Press, 2001.

Segal, Z.V. *et al.* *Antidepressant monotherapy v. sequential pharmacotherapy and mindfulness-based cognitive therapy, or placebo, for relapse prophylaxis in recurrent depression* en *Archives of General Psychiatry* 67, 1256–1264, 2010.

Soler, J. *et al.* *Exploring the therapeutic potential of ayahuasca: acute intake increases mindfulness-related capacities* en *Psychopharmacology*, 2015.

Soler, J. *et al.* *Exploring the therapeutic potential of ayahuasca: acute intake increases mindfulness-related capacities* en *Journal of Psychopharmacology* 233 (5), 823-829, 2016.

Soler, J. *et al.* *Four weekly ayahuasca sessions lead to increases in “acceptance” capacities: a comparison study with a standard 8-week mindfulness training program* en *Frontiers in Pharmacology*, 2018.

Takiwasi. *Medicinas tradicionales, interculturalidad y salud mental. Memorias del Congreso Internacional*, 2019.

Thomas, G. *et al.* *Ayahuasca-assisted therapy for addiction: results from a preliminary observational study in Canada* en *Curr. Drug Abuse Rev.* 6, 30-42, 2013.

Uthaug, M.V. *et al.* *Sub-acute and long-term effects of ayahuasca on affect and cognitive thinking style and their association with ego dissolution* en *Psychopharmacology online*, 2018.

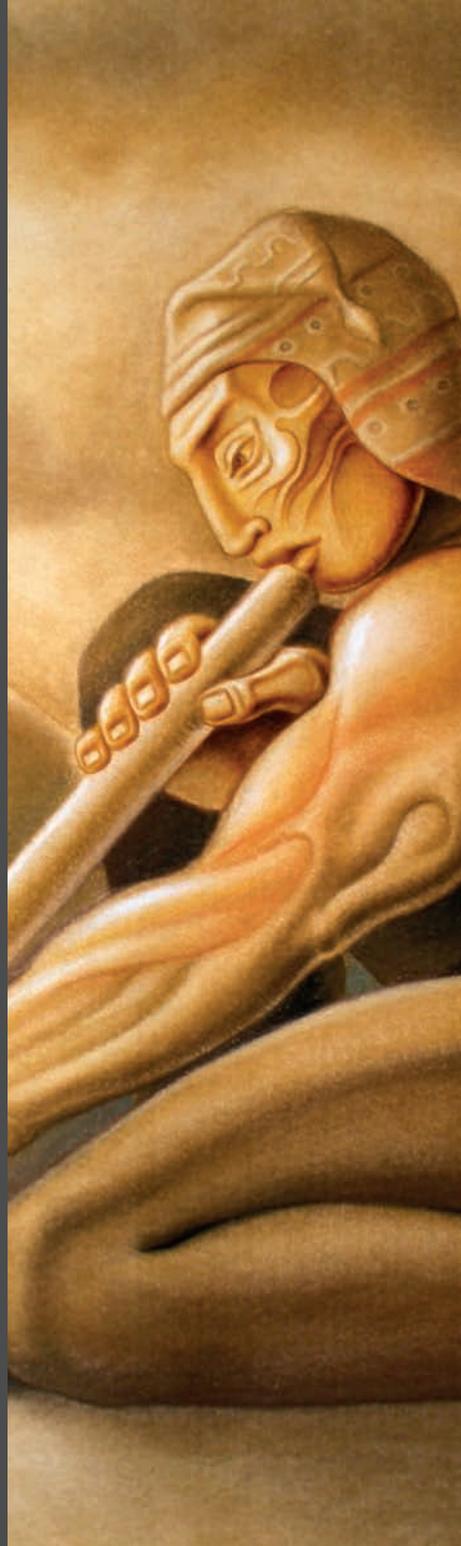


Hilvert Timmer

Economista de School for Business Administration and Economics de Groningen, Países Bajos; así también estudió Antropología Cultural en la Universidad Libre de Amsterdam, Países Bajos, con maestría en Antropología de la Religión. Nacionalidad holandesa.

Durante 10 años fue Director de una ONG internacional con presencia en Bolivia, Perú y Holanda; implementando proyectos de desarrollo rural comunitario. Es autor de libros sobre cosmovisión indígena, consultor, guía-terapeuta holístico y permacultor. Actualmente es copropietario de Quinta Conciencia, Centro de Permacultura & Sanación en Samaipata: www.quintaconciencia.org.





VARIOS



1er. Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas

El 8, 9 y 10 de octubre de 2021 se llevó a cabo el 1er. Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas, organizado por la Dirección General de Relacionamento y Fortalecimiento Ciudadano de la Vicepresidencia, en coordinación con la Universidad Pública de El Alto, Universidad Indígena Boliviana Aymara “Tupak Katari”, Universidad Indígena Boliviana Quechua “Casimiro Huanca”, Universidad Indígena Boliviana Guaraní “Apiaguaiki Tupa”, Universidad Mayor de San Simón, Universidad Técnica de Oruro, Universidad Pedagógica y la Radio San Gabriel “La voz del pueblo Aymara”. Dicho evento se realizó en predios de la Universidad Pública de El Alto, ubicado en la zona Villa Esperanza del municipio de El Alto, departamento de La Paz.

El objetivo general del encuentro fue generar un espacio para que la intelectualidad indígena desarrolle procesos de reflexión, análisis, debate y construcción de propuestas en torno a las problemáticas sociopolíticas, culturales y económicas que están inmersas en la realidad indígena y el Estado

Plurinacional. Para tal propósito, el 1er Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas contó con siete mesas de trabajo: 1. Economía 2. Historia y Cultura 3. Política 4. Pluralismo Jurídico 5. Educación 6. Epistemología, Conocimientos y Saberes, y 7. Medio Ambiente y Madre Tierra, las cuales reunieron 98 ponencias de investigadores y líderes indígenas de todo el país.

El viernes 8 de octubre, a las 17:00, inició el evento con una mesa de gratitud a la Pachamama en el patio central de la Universidad Pública de El Alto. Posteriormente, se dio paso al acto de inauguración en el paraninfo de la universidad con la presencia e intervención de los rectores y representantes de las universidades coorganizadoras, del Director General de Relacionamento y Fortalecimiento Ciudadano, Lic. Benecio Quispe Gutiérrez y del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, *Jilata* David Choquehuanca Céspedes.

El sábado 9 de octubre, desde tempranas horas de la mañana, se realizó el registro de los participantes oyentes para empezar, desde las 9:00, con las exposiciones y debates en las mesas de trabajo. Paralelamente, en afueras de la Universidad Pública de El Alto, los estudiantes de la Universidad Indígena Boliviana Aymara “Tupak Katari”, junto a organizaciones independientes, realizaron La Feria Multisectorial, donde se puso a la venta productos orgánicos y artesanales.

Ese mismo día, a horas 19:00, en el marco del 1er Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas, la activista e intelectual Maya K'iche de Guatemala, Gladys Tzul Tzul, el presidente quichua de la

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Leónidas Iza Salazar, la lideresa juvenil de la Comunidad campesina peruana de Labraco, Yovana Chuquichampi Huanca y el líder histórico del indianismo boliviano, Constantino Lima Chávez; se dieron cita, vía internet, para llevar a cabo las Conferencias Magistrales transmitidas en vivo por la página de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional. La temática fue abordar la situación de la intelectualidad indígena en sus respectivos países y debatir los desafíos a nivel latinoamericano.

El domingo 10 de octubre, por la mañana, se continuó con la exposición de las ponencias restantes, y, ya por la tarde, se elaboraron las conclusiones de las 7 mesas de trabajo, las cuales fueron leídas y aprobadas en grande en el auditorio de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Pública de El Alto. Entre las conclusiones más aplaudidas se señalaron las siguientes:

1. **Economía:** El Estado debe fomentar e implementar políticas públicas y gubernamentales destinadas a fortalecer la Economía Comunitaria, como un factor importante de la economía nacional en todos sus ámbitos.
2. **Historia:** La ideología e institucionalidad del Estado colonial, patriarcal y capitalista, racista e individualista, consideró a nuestros conocimientos ancestrales sin valor. El Estado es una empresa que fue establecida para dividir y dominar a los pueblos indígenas y satisfacer a grupos mafiosos de las élites dominantes y del imperio.
3. **Política:** La ideología e institucionalidad del Estado colonial, patriarcal y

capitalista es racista, machista, clasista e individualista que está establecida para dividir y dominar a los pueblos originarios y así satisfacer intereses de grupos mafiosos de las élites dominantes. Los partidos políticos como institución política del sistema se han convertido en partidos-empresa privada que sirven para negocios particulares y para dividir y dominar a los pueblos, en este sentido, los partidos políticos como institución política colonial, capitalista y liberal deben desaparecer porque siempre será un obstáculo para procesos de transformación y construcción del Estado Plurinacional. En consecuencia, se debe promover la institucionalidad de un nuevo sistema político intercultural y comunitario para fortalecer la vida y el respeto a la diversidad sociocultural del país.

4. **Pluralismo Jurídico:** Instruir a las y los representantes Legislativos Plurinacionales, departamentales y municipales, a hacer cumplir los mandatos constitucionales y legales de descolonización, despatriarcalización y de la Igualdad jerárquica entre jurisdicciones de justicia, desde su ejercicio de la fiscalización.
5. **Educación:** Estudiar e investigar a profundidad nuestras lenguas ancestrales para el plurilingüismo en nuestros pueblos y naciones reconocidas por la CPE. Exportar nuestras lenguas ancestrales para que se conozca su escritura, lectura y comprensión a nivel mundial.
6. **Epistemología, Conocimientos y Saberes:** Los y las intelectuales

indígenas, *chacha-warmi amuyirinaka*, son: poseedores de conocimientos y tradiciones ancestrales, los cuales deben ser conocidos y restituidos con sus principios y valores milenarios por las instituciones académicas para lograr el *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay* y *Ñandereko*.

7. **Medio Ambiente y Madre Tierra:** Nuestra Madre Tierra se encuentra en desequilibrio, en una crisis de distintos tipos: sanitaria, ambiental, humana, económica, social; etc. Estos problemas son el resultado de la Sociedad Moderna Occidental y Capitalista, que tiene como objetivo sólo generar, dinero y más dinero, sin considerar el daño que causa la sobreexplotación y depredación del ecosistema, medio ambiente y nuestra Madre Tierra.

Además, los participantes del 1er. Encuentro Plurinacional de Intelectuales Indígenas señalaron la importancia del evento, puesto que ayuda a visibilizar los avances investigativos, horizontes políticos y la filosofía de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos; por eso se propuso realizar dicho encuentro de modo semestral y anualmente. Así mismo, se señaló que se renombre el evento como: Encuentro Plurinacional de Intelectuales de las Naciones Originarias.

¡Jallalla la intelectualidad de los Pueblos Indígena Originario Campesinos!



Programa de Formación de Líderes y Lideresas para la Cultura de la Vida

La historia de la República de Bolivia fue una sucesiva continuidad del proyecto político de las minorías; es decir de la élite dominante, criolla, mestiza cuyos lineamientos ideológicos no perdieron de vista la tendencia europea, en cuanto a progreso y modernidad. En ese sentido el pensamiento de los principales “líderes” del Estado republicano, tuvo una fuerte racionalidad foránea, que se tradujo en las estructuras económicas, sociales, políticas, religiosas y culturales, generando para el caso disposiciones normativas, que en los hechos venían a ser una continuidad neocolonial, por tanto, contraria a las demandas de las naciones, pueblos indígena originario campesinos.

Bajo esta realidad el pueblo no tuvo otra alternativa, más que forjar su espíritu de lucha, frente a las injusticias que el Estado a nombre de República fue imprimiendo en la sociedad boliviana, ofreciendo en este caso resistencia estratégica organizada, al igual que en el periodo colonial los “líderes” del Estado se vieron frente a líderes de las naciones, pueblos indígena originario

campesinos, ahora en la República los “líderes” carentes de legitimidad del Estado se vieron nuevamente frente a líderes indígena originario campesinos cuya escuela de formación fue la cruda lectura de la realidad, destacando así; Zarate Willka, Santos Marka T’ola, Leandro Nina Quispe, Avelino Siñani, Felipe Quispe, que supieron posesionar en el debate de la realidad nacional los aspectos de fondo que a lo largo de 500 años, aún son temas irresueltos.

En este contexto adverso y con el propósito de contrarrestar dicha realidad, el Estado Plurinacional a través de la Dirección General de Relaciónamiento y Fortalecimiento Ciudadano, de la Vicepresidencia, viene impulsando el proceso de Formación de Líderes y Lideresas para la cultura de la vida, cuyo objetivo es: Formar de modo integral líderes y lideresas para la transformación de la sociedad moderna occidental (patriarcal, capitalista, colonial y liberal) en el horizonte del Vivir Bien; por tanto, para la construcción de la economía para la vida, política para la vida y cultura para la vida.

El proceso de formación de líderes y lideresas, comprende el desarrollo de diez módulos, referidos a: Historia y procesos de colonización, Modernidad y descolonización, Historia contemporánea de Bolivia y descolonización, Sociología jurídica, Ética y política, Filosofía política, Economía política, Educación y filosofía de la educación, Vivir Bien: Proyecto de vida alternativo a la modernidad, Planificación estratégica y Gestión pública para Vivir Bien.

En consecuencia, se da lugar a un proceso sistemático y formal en cuanto a la formación de líderes y lideresas, estableciéndose

así espacios de socialización en los nueve departamentos del País, donde se tienen definidos diferentes grupos o paralelos que a lo largo de dos años y en horarios específicos desarrollarán los cursos de formación. Bajo esta lógica, el Estado Plurinacional a diferencia del Estado republicano, asume la labor de formar nuevos líderes con pensamiento propio, dando lugar a procesos de inclusión frente a la exclusión.



Esta revista se terminó de imprimir
en octubre de 2021, en Editora Presencia
La Paz, Bolivia



ESTADO PLURINACIONAL DE
BOLIVIA



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
BOLIVIA

