

El horizonte del *Sumak Qamaña*

Por *Odin* ÁVILA ROJAS*

*Las ideas, las ideologías, son;
en última instancia, las personas.
Las personas las transforman en
bellas realidades o las prostituyen.*

Fausto Reinaga, Tesis india

EN AMÉRICA LATINA, DESDE HACE ALGUNOS AÑOS, varias palabras de origen indígena de gran importancia histórico-filosófica han sido introducidas en la discusión intelectual contemporánea a nivel internacional. Tales palabras, además de referirse a un campo semántico, también plantean una forma de construir y visualizar los horizontes de vida al intentar integrar un paradigma para comprender la democracia, el Estado, el poder y, en general, la misma concepción de la política, diferente al que ofrecen las corrientes de pensamiento occidental-moderno. Ejemplo de esto es el caso del *Sumak Qamaña* o *Vivir Bien*,¹ vocablos del aymara que refieren no sólo a una estructura polimorfa de la semántica, sino también a un modo plural de practicar la vida por parte de los pueblos en el Altiplano boliviano.

Con la llegada de Evo Morales a la presidencia y el desarrollo del proyecto plurinacional, las palabras *Sumak Qamaña* han tratado de ser traducidas a cada lengua del territorio boliviano; muestra de ello es su equivalente en quechua, *Sumaj Kawsay*, el cual también hace referencia a la vida en plenitud en términos de excelencia material y espiritual. Tales esfuerzos por extender la trascripción del *Vivir Bien* corresponden al Programa Indigenista Estatal, el cual ha sido puesto en marcha para legitimarse ante los múltiples sujetos sociales y la emergente formación de la dimensión estatal.²

* Doctorante del Programa de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco; e-mail: <avilaodin@gmail.com>.

¹ *Sumak Qamaña* en aymara, *Sumaj Kawsay* en quechua (ambos literalmente traducidos al español significan el Bien Vivir), *Nande Reko* (vida armoniosa) en guaraní, y otros conceptos, introducen una idea contraria al hecho de mal vivir y hacerlo en un sistema desequilibrado que no aprecia la vida en familia, en el *ayllu-marka*, en una sociedad, en el sistema-mundo etc. Cabe agregar, sin embargo, que el solo concepto de *Bien Vivir* es totalmente insuficiente para entender y pensar la complejidad de la civilización andina.

² En lo referente al conjunto de políticas sociales para incluir a la sociedad india en los asuntos públicos y decisorios, véase Álvaro García Linera, *Las tensiones creativas*

En tal sentido cabe preguntar ¿el Sumak Qamaña es un modelo económico diferente al capitalismo neoliberal?; ¿existe una práctica y forma de vida efectiva de éste en el desarrollo del proyecto plurinacional del Estado boliviano?; ¿puede vérselo como resultado de las luchas movilizatorias del siglo XXI?; ¿contiene el cúmulo de memoria histórica de indianismos y katarismos?; ¿es un fenómeno desordenador?; ¿conlleva una función mítica para la constitución del poder político en lo estatal? O bien ¿es un horizonte ético político y social de aquellas subalternidades en proceso de expresión? Cada uno de los anteriores interrogantes refieren, sin duda, a dos lecturas del Vivir Bien: lo estatal-plurinacional y lo comunitario-subalterno-indígena, ambas comprendidas desde lugares diferentes de politización de lo indio.

Con base en lo anterior, en el presente artículo se abordará la siguiente temática: el evismo y lo estatal-plurinacional, la mirada comunitaria-subalterna-indígena y, para concluir, trataremos de responder la pregunta ¿hacia dónde va el Vivir Bien boliviano? En esos apartados se pretende desarrollar una reflexión teórica, política y social acerca de los usos e interpretaciones del Sumak Qamaña en la intensa discusión sobre la construcción de la pluri-nacionalización.

El evismo y lo estatal-plurinacional

Lo estatal-plurinacional corresponde a la emergente dimensión política dominante indígena. Remite al nivel difusor y reconstructor del discurso andino con el fin de imponer la hegemonía y la capacidad movilizadora india y responder, así, a la necesidad institucional de refundar en algo concreto el mito democrático, como recordatorio de que el modelo liberal-patrimonialista colonizante fue aquel constituyente del *demos* y *kratos* en la historia boliviana. El liberalismo en Latinoamérica, como en el resto del planeta, se ha convertido en el gran mecanismo conductor del capitalismo neoliberal. En palabras de Ellen Meiksins Wood, “la democracia [es] como un regulador económico, el mecanismo impulsor de la economía”.³

de la revolución: la quinta fase del proceso del cambio, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional/Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011, 75 págs.

³ Ellen Meiksins Wood, *Democracia contra capitalismo: la renovación del materialismo histórico*, México, Siglo XXI/UNAM-CEIICH, 2000, p. 336.

En el imaginario boliviano, la necesidad de crear un símbolo refundacional obedece a que — pese a la experiencia revolucionaria de 1952— en Bolivia no hubo un proceso democrático capaz de lograr una consolidación estatal. La sociedad política de ese entonces no fue el resultado claro de la expresión civil de la esfera social en movimiento, sino que más bien su formación dependió de agentes externos al horizonte boliviano. Cabe recordar que en este país a mediados del siglo xx el Estado fue producto de una lucha liberadora indígena, tanto obrera como campesina, que derivó en el ascenso de una burguesía con un proyecto político nacionalista y republicano mestizo. Dicha burguesía abrió paso a una recomposición de clases dominantes —dirigida por el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR)— y a la emergencia de las nuevas élites criollas blancas.

René Zavaleta Mercado, teórico latinoamericanista, afirma al respecto:

Hacia 1952, arrasado el sistema político oligárquico y su propia base económica, prácticamente disuelta la clase de los terratenientes del campo, la burguesía (la que existía como grupo marginal al Superestado minero, es decir la burguesía tomada en su expresión concreta y no en su contenido histórico) está reducida a su expresión mínima y no dispone de perspectivas. Sin embargo, éste es el momento en que se organiza el moderno Estado burgués boliviano, al cual por eso llamamos Estado del 52. Se puede decir que en este momento, porque lo quieren conscientemente o porque no tienen otro remedio, todas las clases persiguen fines burgueses menos la burguesía, que sigue la costumbre de una superestructura derrotada. Pues no puede fundarse en la propia clase a la que quiere servir, el Estado acá es anterior a la clase a la que servirá.⁴

La propuesta zavaletiana indica que a través de la historia del siglo xx puede observarse que el Estado boliviano tiene una condición dependiente frente al capitalismo extranjero y su recomposición de clase se mantiene sujeta a ello. Incluso no logra articular los modos imperantes de producción económica y política con los demás sectores de la totalidad social, fenómeno que está en vías de resolverse en pleno siglo xxi porque la formación nacional-popular todavía no es una articulación consumada, ni tampoco se ha descolonizado por completo. El reto de la plurinacionalización en marcha es lograr

⁴ René Zavaleta Mercado, *Clases sociales y conocimiento*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1988, p. 41.

un anclaje democrático capaz de almacenar cada una de las voces, memorias e identidades que brotan en los territorios de la nación, sin reproducir la lógica de politización heredada del liberalismo representativo y en general del eurocentrismo.

Según Zavaleta, lo nacional-popular debe entenderse como “la conexión entre lo que Weber llamó democratización social y la forma estatal”.⁵ Dicha interrelación tiene en Bolivia la tendencia a expresarse en términos de una versión monocrática de las “síntesis políticas”⁶ al disociar la memoria histórica ancestral de los procesos políticos constituyentes de la nación. A fin de cuentas, lo nacional-popular es al mismo tiempo una síntesis en movimiento multidireccional que, de muy diversas maneras, puede fusionar la esfera social con la política. La historia boliviana, y en general la del subcontinente americano, enseña que la redefinición de la relación Estado-sociedad civil puede ser concretada no sólo por la fuerza de las clases dominantes, sino también por los flujos que impulsan las mismas colectividades organizadas desde los márgenes estatales.

Un ejemplo de lo anterior lo constituye la Guerra del Agua,⁷ que precisamente dio inicio a un nuevo proceso de síntesis política y organización de dicha esfera a nivel nacional, en la cual se pone de manifiesto la posibilidad de crear e imaginar otros horizontes de representación y participación, y cuyo planteamiento reside en la necesidad de incluir a la sociedad misma, sin fragmentaciones o divisiones, en su conformación decisoria. Al interior de dicho proceso están en pugna dos proyectos principales que tratan de dar forma y organización a lo plurinacional boliviano; el primer proyecto está representado por David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores y Cultos de la República de Bolivia y principal artífice de

⁵ Para Zavaleta, a partir de la Revolución de 1952, lo nacional-popular es una categoría esencial en la historización de los procesos bolivianos y de gran utilidad para visualizar la estructuración plurinacional del Estado indígena contemporáneo, René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2008, p. 9.

⁶ Por síntesis política se entiende una reducción que a través de sí misma pretende iluminar la articulación de las cosas y la centralidad de algunos procesos, véase Luis Tapia, “La densidad de la síntesis”, en Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez Aguilar, *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Grupo Comuna/Muela del Diablo, 2007, p. 89.

⁷ A partir de la Guerra del Agua, iniciada en el año 2000, se abrió un amplio proceso de transformación y democratización en Bolivia a cargo de una articulación de múltiples movilizaciones por sectores, comunidades específicas, organizaciones determinadas y, en general, un diverso bloque de sujetos que comenzaron a discutir colectivamente acerca de las acciones y prácticas político-sociales a desplegar para tratar de revertir el orden dominante.

la incorporación a la Constitución boliviana del *Sumak Qamaña* en su forma jurídico-política de lo estatal; el segundo, conocido como desarrollismo económico (antes “socialismo comunitario”),⁸ está representado por Álvaro García Linera, quien es el vicepresidente.

Entre ambos proyectos hay una confrontación interna constante por asumir el control de las instituciones que, en combinación con el Poder Ejecutivo, pueden ser capaces de otorgar la hegemonía y fuerza necesarias para moldear la estructura estatal a nivel nacional. En la Asamblea Legislativa Plurinacional, si bien Evo Morales y García Linera representan el binomio Alianza por la Refundación de Bolivia (MAS-IPSP), eso no determina que la corriente evista tenga una posición ajena al Vivir Bien. Por el contrario, hay una reivindicación discursiva, por lo menos hacia el exterior del país, que plasma una imagen del proceso actual boliviano exenta de conflictos internos y libre de determinados antagonismos.

A continuación expongo los “principios holísticos” que, de acuerdo con David Choquehuanca, constituyen el *Sumak Qamaña*.

—Aceptar las diferencias significa respetar las semejanzas y las heterogeneidades entre los seres que pueblan el planeta. Va más allá del concepto de *diversidad* porque comprende la totalidad en su pluralidad, sin clasificar o jerarquizar a quienes pueden ser valiosos como sujetos en la organización de la sociedad. Este planteamiento puede traducirse en un sentido intersubjetivo: debe comprenderse al individuo no sólo en su vínculo político-social, sino también en el afectivo, en la amplitud de sujetos de la comunidad; por tanto, lastimar a un agente de la naturaleza, llámese piedra, montaña o *Katari*, es afectar y poner en riesgo la vida en sí, incluso puede interpretarse como un atentado hacia lo humano. La sociedad y lo natural son elementos en diálogo y conllevan una construcción recíproca.

⁸ El socialismo comunitario fue planteado principalmente por García Linera, en acuerdo con Evo Morales, antes del proyecto del desarrollismo económico. Para García Linera este proyecto debe permitir que las comunidades urbanas y rurales se apropien de la riqueza para organizarla, distribuirla y manejarla con una idea socialista, véase Álvaro García Linera, “La construcción del Estado”, 9 de abril de 2010, en DE: <www.lamella.com.ar>. Cf. la interpretación de Raúl Prada de acuerdo con la cual el socialismo comunitario es, por un lado, aquel que recoge la igualdad, justicia y sociabilización de los medios productivos en beneficio del pueblo y, por otro, la reconstitución de lo indígena en el Estado. Este autor combina ambos procesos para desarrollarlos en un contexto democrático radicalizado frente a la hegemonía sistemática europea y estadounidense de la política, Raúl Prada, “¿Qué es el socialismo comunitario?”, *Memoria* (México, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista), núm. 241 (abril de 2010), pp. 27-29.

—Priorizar los derechos de la Pachamama o Madre Tierra debe entenderse como la necesidad de anteponer los derechos del planeta a los derechos humanos. A eso se refiere el gobierno evista cuando habla de cambio climático, sólo que le asigna el nombre de “derechos cósmicos”, los cuales consisten en tomar conciencia de la capacidad destructiva que tiene el capitalismo en su fase neoliberal.

—Saber comer y beber significa alimentarse con plenitud al combinar las comidas adecuadas a partir de las estaciones del año (alimentos según la época). Esa acción debe complementarse con un moderado consumo de alcohol. En las comunidades indígenas cada fiesta tiene un significado y el alcohol está presente en la celebración, pero éste se consume sin exagerar o lastimar a alguien. La consigna de comer y beber debe regirse con base en la práctica de los ancestros, que se alimentaban con un determinado producto durante toda una estación, con la intención de garantizar la salud a un nivel comunitario.

—Saber danzar no es simplemente bailar porque la danza se relaciona con hechos concretos como la cosecha o la siembra. Las comunidades continúan honrando con baile y música a la Madre Tierra, principalmente en épocas agrícolas; en las ciudades las danzas originarias son consideradas como expresiones folclóricas, pese a ello tienen una gran repercusión simbólica en la reconstitución comunitaria.

—Saber trabajar y recíprocamente considerar al trabajo como una fiesta implica reconocer la felicidad que éste proporciona como motor comunitario que es. A diferencia del capitalismo, donde se paga por trabajar, en el nuevo modelo se retoma el pensamiento ancestral de considerar al trabajo como una fiesta. Es una forma de crecimiento y de integración comunitario-indígena; por eso los integrantes de las culturas aymaras trabajan desde pequeños. El trabajo debe ser considerado no en un sentido valorizante, sino más bien en uno intersubjetivo.

—Retomar el *Abya Yala*, la protección de las semillas y la recuperación de la agricultura. El *Abya Yala* implica promover la unión de los pueblos en una gran familia en la que todas las regiones del país reconstituyan lo que ancestralmente se consideró como una sola y gran comunidad. De tal manera se establece la relación entre un territorio y el poder constituidor de éste. Por supuesto eso implica la reincorporación de la agricultura a las comunidades como actividad de politización y estrechamiento de vínculos sociales. Se parte de dicha doctrina para recuperar formas de vivencia en

comunidad como el trabajo y cultivo de la tierra para cubrir las necesidades básicas de la subsistencia.

—Saber comunicarse, interactuar y escuchar a los mayores en las comunidades andinas es un principio que pretende retomar la dimensión ancestral de la comunicación que se practicaba entre las comunidades indígenas. El diálogo se plantea como el resultado de esa buena comunicación —como antes lo hacían los viejos aymaraquechuas— entre la sociedad para la resolución de los problemas sin que se presenten conflictos mayores. Escuchar a los ancianos es leer las arrugas de los abuelos para poder retomar el camino.

—El Vivir Bien no es “vivir mejor”. Para la nueva doctrina, *vivir mejor* se traduce en egoísmo, desinterés por los demás, individualismo e interés de lucro porque es fiel a la doctrina capitalista que impulsa la explotación de las personas para la captación de la riqueza en pocas manos. Contrariamente a la lógica capitalista de Occidente, el Vivir Bien apunta a una vida sencilla que mantenga una producción equilibrada.

—Recuperar los recursos naturales para que los pueblos aymaraquechuas ejerzan la soberanía con el objetivo de permitir que todos se beneficien de la naturaleza de manera equilibrada y equitativa. La finalidad de la doctrina del Vivir Bien también incluye la nacionalización y recuperación de aquellos recursos estratégicos que alimentan la prosperidad social en el marco del equilibrio y la convivencia del hombre con la naturaleza en contraposición a su explotación irracional. Entonces, desde las comunidades se construye la soberanía boliviana por medio del consenso comunal que define una unidad y la responsabilidad a favor del bien común, sin que nadie falte. Muestra de ello es distribuir racionalmente el agua y aprovecharla de manera correcta.

Precisamente el discurso evista integra estos elementos del *Sumak Qamaña*, tal como lo ejemplifica el siguiente párrafo:

Nuestra visión de armonía con la naturaleza y entre los seres humanos es contraria a la visión egoísta, individualista y acumuladora del modelo capitalista [...] Decimos Vivir Bien, no aspiramos a vivir mejor que los otros. No creemos en la concepción lineal y acumulativa del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y de la naturaleza... debemos compartir y no aprovecharnos del vecino. Es pensar no sólo en términos per cápita, sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra Madre Tierra... Pero la gestión comunitaria, a diferencia de otros

modelos que fracasaron en el pasado, piensa no sólo en el ser humano sino en la naturaleza y la diversidad.⁹

El Vivir Bien se ha planteado como una dimensión filosófica estatal que adquiere un valor mayor porque se convierte en un discurso “hegemonizador” cuya capacidad reside en sus esfuerzos por articular a las poblaciones indígenas con los estratos mestizos, empobrecidos por la escasez de oportunidades laborales y productivas. Desde la intelectualidad estatal, estos últimos se suman a una recreación discursiva del pensamiento andino que responde al esfuerzo de crear una base social para respaldar la legitimación de un Estado cuya impronta es de naturaleza indígena-popular. Ello puede observarse como un momento constitutivo de la conexión entre lo democrático y la forma en que será materializada la organización política prevaleciente.

La mirada comunitaria-subalterna-indígena

Lo comunitario-subalterno-indígena puede detectarse en los sub-suelos de la política boliviana, es decir, esos lugares configurados por los sujetos dominados y sus relaciones al margen de la institucionalidad imperante. Según Luis Tapia, “lo subterráneo es aquello que no se ve ni quiere ser visible porque escapa a los procesos de mercantilización, y se organiza inclusive como socialidad, estética y política alternativa u opuesta. Por otro lado, las cosas, las personas y los procesos aparecen a través de los otros procesos de representación”.¹⁰ A partir de la colonización europea en Bolivia, hubo una producción de lugares plebeyos que antes no existían y que ahora, con la deshumanización del capital, además de incrementar su miseria, complejizan sus contradicciones viejas y nuevas.

Es cierto que entre los intersticios de las esferas separadas de la vida moderna —tanto fuera como debajo de la politización dominante— lo social se hace invisible al crearse una lectura de la realidad diferente a la provista por la superficie estructural de las relaciones

⁹ Evo Morales, “Vivir Bien desde las palabras de Evo Morales, aymara, presidente del Estado Plurinacional de Bolivia”, en Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, La Paz, CAB/CAOI, 2010, pp. 43-44.

¹⁰ Luis Tapia, *Política salvaje*, Bolivia, Clacso/Muela del Diablo/Grupo Comuna, 2008, p. 97.

políticas.¹¹ Por lo tanto, el Vivir Bien es pensado no sólo en esa superficie política que “muestra y sigue la topografía de las instituciones que ordenan la vida social”;¹² también se piensa en las profundidades subterráneas tejidas por una pluralidad de colectividades, tanto dispersas como organizadas, que asumen una posición crítica. En algunos casos éstas se resisten a que la plurinacionalización continúe su desarrollo por medio de una mitificación ideológica y recomposición clasista indígena. En esta dimensión subterránea, el Sumak Qamaña es encontrado no precisamente como un modelo, ni tampoco como un elemento hegemónico; al contrario, más bien aparece en términos de un horizonte que motiva la práctica cotidiana en los entramados colectivos aymara-quechuas.

Incluso aquellas sociedades nómadas antecesoras de la cultura aymara, como es el caso de la etnia uru,¹³ comparten con los demás pueblos andinos un principio de vida plena e integral que puede conceptualizarse bajo la idea del Sumak Qamaña. Esto muestra que la producción del Vivir Bien depende de la integración comunitaria llevada a cabo por las familias y sujetos indígenas que habitan el Altiplano tanto de manera estable como eventual.

En el horizonte comunitario pueden observarse una serie de prácticas, mecanismos y lógicas andinas que, asociadas con la concepción del Sumak Qamaña, han operado y han sido reactualizadas desde siglos atrás por medio de la construcción de relaciones político-sociales que sustentan su razón de existencia en la búsqueda de un equilibrio entre lo humano y la naturaleza. Por cierto, para que sea posible esa armonía entre el hombre y su entorno, deben combinarse la pluralidad, justicia e igualdad de quienes traten de encarnar sus principios en la realidad.

Vale la pena mencionar que en el transcurso del tiempo los sujetos indígenas —en especial los portadores de la tradición andina— han establecido una estrategia de interacción política y

¹¹ La textura de la superficie política está dada por los discursos, que son como la piel de las relaciones sociales y sus estructuras, *ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ La marginación y racismo que aún persisten en el interior de las sociedades indígenas bolivianas son parte de las problemáticas históricas que enfrentan los urus en el Altiplano. Debe recordarse que a lo largo de la historia india la hegemonía aymara ha confinado a las comunidades urus a convertirse en un recuerdo ancestral y en parte de ese glorioso pasado mítico, sin reconocer que son pueblos vivos con una formación comunitaria social y política nómada. Véase Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI: ensayo de historia regresiva*, México, El Colegio de México/FCE, 2001, p. 648.

social consistente en articular su organización comunitaria con otras formas modernas de representación y participación, como pueden llegar a ser los sindicatos, los partidos políticos, las organizaciones campesinas e incluso la oenegización de la “sociedad civil clásica”.¹⁴ La reactualización de los códigos aymara-quechuas en aquellos lugares representativos de la política moderna pone en evidencia que el Sumak Qamaña es cardinal para proveer un sentido de mejoramiento de la vida social, sólo que —a diferencia de la visión estatal evista— aquí el Vivir Bien se dispersa en una práctica común al interior del núcleo comunal indígena.

Tales prácticas sociales y politización específicas comprenden la representación y participación en las sociedades aymara-quechuas como una forma de vida intersubjetiva en un constante reconocimiento plural por parte de sus integrantes a través de dos mecanismos: la “rotatividad y la obligatoriedad”.¹⁵ Ambos constituyen un complejo sistema de cargos dependientes entre sí con objetivos reguladores y normativos en el interior comunitario, cuyos niveles de funcionamiento pueden ir desde lo familiar-local del *ayllu* hasta las diversas articulaciones conocidas como *markas*,¹⁶ y otras unidades políticas provinciales, regionales e incluso departamentales. Cabe señalar que no en todas las poblaciones se aplica de la misma manera dicha normatividad; sin embargo se rescatan elementos comunes para su debida explicación.

¹⁴ De acuerdo con Antonio Gramsci, esa parte de la sociedad en condición de crítica y movimiento regula y, en ciertos momentos, determina a la sociedad política, es decir tiene una función ética en la esfera política, véase Antonio Gramsci, “La sociedad civil”, en Manuel Sacristán, sel., trad., y notas, *Antonio Gramsci: antología*, Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 290-291.

¹⁵ La rotatividad y obligatoriedad son mecanismos rastreados desde mucho antes del siglo XVIII, sin embargo la conexión crucial entre la transformación comunal y las revoluciones en este siglo hicieron que el tema del autogobierno fuera un elemento vital en la visión andina, en especial en la aymara. Por lo tanto, para subsistir, la distribución de cargos se recodificó y reactualizó en sistemas políticos ajenos al entramado indígena y en constante tensión con el orden español, el cacicazgo y las propias comunidades. Véase la parte de la estructura heredera de la autoridad y las referentes a la crisis de poder en los Andes en Sinclair Thompson, *Cuando sólo reinasen los indios*, La Paz, Muela del Diablo/THOA, 2007, pp. 31-167.

¹⁶ Las *markas* son un conjunto de comunidades que conforman una población central. Dicho de otra manera son el aglutinamiento de *ayllus* en torno de un centro urbano ceremonial-simbólico que, por lo regular, tiene dos cabezas de mando. Algunas *markas* tienen una sola autoridad, tal como sucede en el occidente orureño, en donde hay un acuerdo común entre *ayllus* para la decisión de gobernarse con una sola figura de representación. Véase la obra colectiva de Esteban Ticona Alejo, Gonzalo Rojas Ortuste y Xavier Albó, *Votos y Wiphalas: campesinos y pueblos originarios en democracia*, La Paz, Fundación Milenio, 1995 (*Cuadernos de Investigación*, núm. 43), p. 99.

Si bien en la autorregulación comunitaria la rotatividad y la obligatoriedad son mecanismos complementarios tanto para la elección de autoridades como para delimitar los posibles excesos y abusos de mando por parte de los representantes elegidos, ambos conceptos tienen diferencias sustanciales entre sí, por lo que vale la pena explicarlos por separado. En el primero, el control de cargos se realiza por medio de una distribución y desplazamiento circular de quienes asumen los puestos público-colectivos; mientras que el segundo se refiere a la capacidad comunal para garantizar el cumplimiento de la voluntad colectiva en favor del *ayllu*, cantón o conjuntos de comunidades con intereses comunes.

En la rotatividad los cargos se alternan por familias; la mayoría de las veces quienes asumen la representación provienen de una familia a la cual la asamblea decide otorgarle en ese momento la dirección y gestión de los asuntos comunes de la colectividad. Y en otros casos surge cierta flexibilidad tal como la posibilidad de negociar con las autoridades asambleístas para retrasar la asignación de mando en agrupamientos familiares inestables o en condición de crisis económica. Cabe señalar que si sucede lo anterior se corre el riesgo de crear un malestar general en el resto del *ayllu* debido a que puede interpretarse como una manera de olvidar o evitar las responsabilidades políticas que por norma y coacción corresponden a cada integrante de la comunidad. Rotar los cargos es un tipo de coacción normativa cuya función es tratar de mejorar la producción de recursos intracomunitarios al igual que la fertilidad de las tierras porque hace que el futuro líder se preocupe por sembrar la mayor cantidad posible de papa, frijol, chuño etc., para dar de comer a las demás familias en las festividades hechas por la toma del cargo, y a la vez mostrar su agradecimiento a la Madre Tierra, fuente de toda vida. Sin ella, se dificulta precisamente el horizonte del Vivir Bien entre los sujetos de todas las clases. Esto promueve la cercanía y reconocimiento de las familias pertenecientes a un *ayllu* específico para consensar el grado legitimador del acto.

Por otro lado, la obligatoriedad es un mecanismo que garantiza la rotación de cargos al hacer cumplir las responsabilidades a quien asume la autoridad en turno, para así sujetar su mando a la voluntad colectiva. Como Mario Galindo expresa, “la comunidad en su conjunto es la que fiscaliza a la autoridad”,¹⁷ al carecer ésta

¹⁷ Mario Galindo Soza et al., *Visiones aymaras sobre las autonomías: aportes para la construcción del Estado nacional*, La Paz, PIEB, 2007, pp. 213-214.

de poder independiente e individual para tomar decisiones que no hayan sido discutidas y aprobadas en el seno social. Por lo tanto la obligatoriedad es una práctica que fuerza a cada sujeto a ser representante por lo menos una vez en su vida, pero también lo obliga a cumplir con sus responsabilidades y a dejar de ejercer el mandato en el tiempo acordado por la población.

En los espacios comunitarios la obligatoriedad implica una relación simétrica del mando-obediencia porque la representación está sujeta a los designios de la voluntad colectiva. Y si una comunidad se empodera de su politización, entonces puede ser capaz de plantearse el Sumak Qamaña y luchar por llevar a la práctica una forma de vida que satisfaga las necesidades materiales, los anhelos espirituales, así como los saberes y tradiciones andinos.

A diferencia del Occidente moderno capitalista, en el mundo aymara-quechua la comprensión de la política se fundamenta en la no exclusión a ningún sujeto de la deliberación de los asuntos comunes; por tanto, la forma de hacer política es acompañada y producida en el pleno movimiento y accionar de la comunidad en su totalidad, sin adjudicársela necesariamente a una clase o grupo específico. Por eso el camino para mandar debe tener como horizonte el Sumak Qamaña. Si un representante en una comunidad andina del Altiplano no toma decisiones para vivir en armonía, entonces la lógica de rotación y obligatoriedad permiten que sea destituido, forzado a cumplir o sustituido por alguien que tenga mayor claridad sobre los elementos que deben existir para Vivir Bien.

Por lo menos una vez en la vida le corresponde a cada familia escoger a un integrante para que asuma el cargo de *p`iqis*, *mallku* o *jilacatas*.¹⁸ En los diferentes niveles ellos son los representantes y junto con otras autoridades superiores de carácter amaútico, como los *jach`ajilirisp`iqis*,¹⁹ toman las decisiones correspondientes a la vida social.

Uno de los órganos en que se decide la rotatividad y se exige la obligatoriedad es la asamblea, la cual puede entenderse como

¹⁸ Los *p`iqis* son cargos menores intracomunitarios; el *mallku* o *jilacatas* es el hombre principal que se elige entre las comunidades y es muy importante en términos político-morales y legitimadores de la movilización y acción colectivas.

¹⁹ Las cabezas superiores o *jach`ajilirisp`iqis* solían tener una función vital en las ceremonias rituales practicadas cuando los *p`iqis* tomaban posesión oficial de su cargo. También fungían como un tipo de entidad consejera en cuyo seno están los hombres más ancianos y de mayor experiencia comunitaria. En la actualidad boliviana son figuras cada vez más debilitadas, véase Astvaldur Astvaldsson, *Las voces de los wak`a. Jesús de Machaqa: la marca rebelde*, vol. 4, La Paz, CIPCA, 2000, pp. 127-128.

un órgano fundado por la comunidad para politizarse a sí misma. Dicho en otros términos, es el lugar que conjunta tiempo-espacio para discutir y lograr el consenso entre los sujetos sobre los asuntos que involucran a una comunidad en los muchos aspectos de su vida cotidiana. Se agrega a ello la idea de que la dimensión asambleísta es la oportunidad de lo social para politizarse, considerando que incluye una condensación de prácticas, saberes, pensamientos, formas y relaciones que no disocian lo social de lo político y viceversa; al contrario, la gestión de los asuntos de una comunidad es obligación y responsabilidad de todos aquellos que cohabitan en ella.

Ambos mecanismos —rotatividad y obligatoriedad— funcionan con base en la interacción político-social denominada *reciprocidad complementaria*, la cual consiste, por lo regular, en restituir el equilibrio justo en la organización política de lo social como comunidad, cuyo objetivo es generar un estado de convivencia próximo al Vivir Bien. Entonces se dice que la capacidad de actualizar la forma comunitaria tiene un sentido de preservación vital del cuerpo colectivo a lo largo del tiempo-espacio instituido. Puede verse como un tipo dialógico articulador de lugares en el que los sujetos pueden moverse sin riesgo de perder su forma de vida democratizadora.

Algunos autores llaman *dialéctica del don* a la reciprocidad complementaria.²⁰ Otros, como Javier Medina, le asignarían una comprensión dicotómica entre oposición y complementación. Ambas explicaciones hacen referencia a dar, recibir y restituir como a tres momentos de una relación intersujetos en reciprocidad, lo que puede entenderse como una interacción entre sujetos iguales que comparten vivencias y se ayudan unos a otros, en respuesta a un sentimiento de preocupación por otro ser humano, el diferente a uno.

Cabe señalar que lo recíproco contiene una redistribución de los siguientes elementos: *ayni*, *mink`a* y *lakinuga*. El primero refiere a esa interacción intersubjetiva de la naturaleza que acciona la mutualidad, la pasión y la vivencia en las comunidades que lo

²⁰ Para Dominique Temple, la dialéctica del don es la relación entre dar, recibir y restituir. La reproducción del don es signo del reconocimiento de un prójimo por otro ser viviente. El hombre social está vivo, él es la naturaleza transformadora, dominada; es la fuente de la riqueza, de la distribución de la vida del don. La conciencia de la vida y de la muerte se troca en conciencia social de forma tal que se convierte en un medio de comunicación entre los hombres. *Don* es una de esas palabras que abarca, contiene e implica al otro en su comprensión, véase Dominique Temple, *La dialéctica del don*, La Paz, Hisbol, 1995, 112 págs.

norman. De acuerdo con Simón Yampara, dicho elemento desata más que reciprocidad porque es una deuda social en términos espirituales que se restituye por la mezcla de favores materiales u objetos en beneficio de la familia. El segundo elemento se funda en la solidaridad, es decir, la manutención de servicios y ayudas con alternancia obligada. El tercero se define por la acción de dar objetos o dones (alimentos, animales, herramientas etc.) con un significado simbólico además de su valor material, que expresa la disposición que tienen los sujetos para compartir con el resto de la población aquello que producen en su tierra, y viceversa.

En síntesis, las tres partes pueden verse como una deuda social que dentro de una comunidad se paga con la circulación de trabajo y favores en apoyo a quien más lo necesite en un momento determinado. Por supuesto, implica valorar a los sujetos de acuerdo con su trabajo recíproco en lugar de aquello que pueden producir en términos de fetichización del dinero. Dicho en vocabulario marxista, el valor de uso impera sobre el intercambio valorizante.

En la comunidad, la concepción del Sumak Qamaña corresponde a este uso del excedente porque la valoración de las cosas, y en general de los sujetos, depende de las riquezas simbólicas y culturales, así como de aquellos recursos espirituales que nutren lo social y la politización colectiva por encima de la esfera económica. Para los indígenas andinos que cohabitan los subsuelos, la planificación de la vida incluye la preocupación por el otro, es decir, la valoración material es definida por la colectividad misma. En síntesis, el Vivir Bien subterráneo es visualizado como un horizonte capaz de potenciar la práctica cotidiana de los pueblos aymara-quechuas.

Conclusiones: ¿hacia dónde va el Vivir Bien boliviano?

A manera de conclusión puede decirse que el Vivir Bien está lejos de ser un modelo que pueda implementarse de manera eficaz sin establecer una relación simétrica o de igualdad entre los movimientos sociales y quienes conducen el proyecto plurinacional estatal en Bolivia. No debe perderse de vista que el Sumak Qamaña es un horizonte político que aún se encuentra en discusión y que mientras siga monopolizado por la dimensión gubernamental evista tendrá un estrecho margen de posibilidades.

La problemática reside en que la idea de nación india se ha traducido más bien en una versión folclórica de las comunidades andinas, al igual que se ha descompuesto la memoria histórica para unir sus fragmentos en un discurso indígena que parece olvidar las trayectorias de lucha, resistencia y rebeldía motivadas por el katarismo y el indianismo. Estos últimos pueden comprenderse como dos grandes bloques del pensamiento crítico que han combinado las cosmovisiones aymara-quechuas y la reivindicación de la colectividad con la condición oprimida de los sujetos dominados con fines emancipadores.

Hay que subrayar que especialmente en países abigarrados, como Bolivia, la dimensión étnica del sujeto determina su posición en las tensiones, contradicciones y conflictos de clase. En este sentido, Fausto Reinaga tiene razón al expresar que “la raza es clase”.²¹ El momento que enfrentan las poblaciones andinas es definido, en gran parte, por una recomposición de clases conducida por el evismo. Si la plurinacionalización acompañada de un clasismo interno fracasa y no llega a estar masivamente en la conciencia colectiva de las poblaciones bolivianas, será muy difícil su desmantelamiento ideológico, económico y cotidiano.

En la centuria pasada se analizaba la lucha de clases entre las élites blanco-mestizas y las sociedades aymara-quechuas. En la actualidad no sólo persiste esta problemática, a ella se agrega la pugna por el subsuelo de las etnias indígenas y la emergencia de una nueva clase hegemónica india que instituye su poder al negar otras formas ancestrales de empoderamiento. Desde luego, esto implica un choque de proyectos e interpretaciones de la región andina que emanan de síntesis políticas provenientes de cauces diferentes. Una plurinacionalización que pretende fundarse en el Vivir Bien no es lo mismo que plantear la indianización como producto de las experiencias históricas rebeldes de los pueblos indios.

Bien adjudicada a Túpac Katari está la frase “volveré y seré millones”²² porque en ella se condensa la estrategia y proyección

²¹ Fausto Reinaga, *Tesis india*, La Paz, PIB, 1971, p. 187.

²² En el mundo occidental se atribuye la frase a Espartaco, pero en una tradición más identificada con las revueltas y levantamientos amerindios se otorga su autoría a Túpac Katari quien, junto con su compañera Bartolina Sisa, fue descuartizado. De hecho hay un texto reciente que explica lo importante que la reactualización del katarismo continúa siendo para las movilizaciones aymaras, véase Pablo Mamani Ramírez, Lucila Choque Huarin y Abraham Delgado Mancilla, *Memorias Rebeldes: Reconstitución de Tupaj*

histórica de los pueblos bolivianos que buscan reconstituirse en términos de una nación autodeterminada, es decir, capaz de darse forma a sí misma. Ello contrasta con una síntesis unidimensional, fragmentada y dogmática pero, sobre todo, carente de esa memoria que reconoce la heterogeneidad de las sociedades indígenas y el valor que tiene el imaginario cultural político de dirigentes como Bartolina Sisa, Zárate Willka, Túpac Amaru, Túpac Katari, entre otros personajes regionales y locales que simbolizan el punto de encuentro entre una sociedad colonizada y la posibilidad constante de vivir un futuro hecho a voluntad propia; mejor dicho, indianistas y kataristas representan la identidad común de una nación plural y abigarrada, e igualmente son el enclave para su articulación.

El Plan Nacional de Desarrollo del actual régimen impulsa el Vivir Bien como un modelo estático y estacionario que plantea la democratización indígena en términos consumados; por otro lado, poblaciones enteras participan en dinámicas comunitarias y movilizatorias que son una respuesta a las dificultades que ha tenido la implantación de las políticas económicas respaldadas por el discurso del Sumak Qamaña. Como expresa Pablo Stefanoni, “¿a quién no le gustaría Vivir Bien?”,²³ pero para hacerlo ¿debe restársele su potencia movilizatoria a la sociedad, o bien, la sociedad está dispuesta a ceder su capacidad absoluta a la superficie política estructurada por el evismo?

Katari y Bartolina Sisa, El Alto/La Paz, Willka/Pez en el árbol/Textos Rebeldes, 2010, p. 191.

²³ Pablo Stefanoni, “¿Y quién no querría Vivir Bien? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (Clacso), núm. 49 (26 de mayo de 2012), p. 4.

RESUMEN

Sumak Qamaña o *Vivir Bien* es una frase polisémica de origen aymara que a partir del ascenso de Evo Morales a la presidencia adquiere relevancia en la discusión política y social del territorio boliviano. En el presente artículo la reflexión se guía por las siguientes cuestiones: ¿puede entenderse el evismo como un modelo económico diferente al capitalismo neoliberal o es un horizonte ético de las esperanzas de lucha indígena?, ¿existe una práctica de vida efectiva de éste en el desarrollo del proyecto plurinacional de Estado boliviano?, ¿el Vivir Bien tiene relación con la tradición ideológica de las corrientes indianistas del siglo xx en Bolivia?

Palabras clave: Estado plurinacional en Bolivia, gobierno evista, subsuelo indígena en Bolivia, hegemonía actual en Bolivia.

ABSTRACT

Sumak Qamaña or *Good Living* is a polysemic phrase of Aymara origin, which became relevant in the political and social discussions on Bolivia when Evo Morales became president. In this essay, the rumination is guided by the following issues: Is Evismo an economic model that is different from neoliberal capitalism, or is it an ethical horizon of the hopes of the indigenous struggle? Do the following exist: the praxis of Good Living, and an effective way of life, within the development of the multi-national project of the Bolivian State? Is Good Living related with the ideological tradition of “indianista” currents of 20th century Bolivia?

Key words: plurinational State in Bolivia, Evista government, indigenous subsoil in Bolivia, current hegemony in Bolivia.