

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Serie Economía, políticas de desarrollo y desigualdades

# SOLIDARIDAD ECONÓMICA, BUENOS VIVIRES Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER

*Boris Marañón Pimentel*  
[Coord.]



**SOLIDARIDAD ECONÓMICA,  
BUENOS VIVIRES Y  
DESCOLONIALIDAD  
DEL PODER**

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Marañón Pimentel, Boris, editor.

Título: Solidaridad económica, buenos vivires y descolonialidad del poder /  
Boris Marañón Pimentel (coordinador).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México: Universidad Nacional  
Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas; Ciudad  
de Buenos Aires: Clacso, 2019. | Serie: Colección Grupos de trabajo.

Identificadores: LIBRUNAM 2052758 | ISBN 9789877224276 (Clacso)  
| ISBN 9786073022507 (UNAM).

Temas: Cooperativismo – América Latina. | Solidaridad – América Latina.

| Descolonización – América Latina. | Economía – Aspectos sociológicos.

Clasificación: LCC HD3450.5A4.S65 2019 | DDC 334.098—dc23

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

# SOLIDARIDAD ECONÓMICA, BUENOS VIVIRES Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER

**Boris Marañón Pimentel**  
(Coord.)

Grupo de Trabajo Economías alternativas y Buen Vivir





## CLACSO

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

### **Colección Grupos de Trabajo**

**Director de la colección** - Pablo Vommaro

### **CLACSO - Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Secretaria Ejecutiva

**Nicolás Arata** - Director de Formación y Producción Editorial

**Pablo Vommaro** - Director de Investigación

### **Equipo Editorial**

**María Fernanda Pampín** - Directora Adjunta de Publicaciones

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**María Leguizamón** - Gestión Editorial

**Nicolás Sticotti** - Fondo Editorial

### **Equipo**

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Teresa Arteaga, Cecilia Gofman, Natalia Gianatelli y Tomás Bontempo



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

ISBN IIEC-UNAM 978-607-30-2250-7

ISBN CLACSO 978-987-722-427-6

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

© Universidad Nacional Autónoma de México

© Instituto de Investigaciones Económicas, México

Primera edición septiembre de 2019.

Cuidado de la edición: Héliida De Sales Y.

Portada: Victoria Jiménez

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

### **CLACSO**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [www.clacso.org](http://www.clacso.org)

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



#### 4. CONTROVERSIAS AYMARAS SOBRE LOS HORIZONTES EPISTÉMICOS Y POLÍTICOS DEL BUEN VIVIR EN BOLIVIA

*Pablo Quintero\**

##### INTRODUCCIÓN

Durante la última década la noción de Buen vivir o de Bien vivir ha ocupado un lugar central en los debates políticos, culturales y económicos en América Latina, especialmente en Bolivia y Ecuador. Desde la aprobación de la Constitución de la República de Ecuador en 2008 y de la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009, donde figura el Buen vivir como parte de los objetivos estatales y de las políticas públicas de ambos países, la idea del Buen vivir ha sufrido una gran expansión en América Latina. Movimientos indígenas, así como grupos de intelectuales, e inclusive otros gobiernos nacionales y locales han usado la idea de Buen vivir para sus propios proyectos políticos, a la vez que como una fuente de inspiración de imaginarios alternativos al orden dominante.

Sin embargo, al mismo tiempo en que la expansión del Buen vivir trajo consigo la difusión de esta idea alternativa, también tuvo como consecuencia la disolución de los sentidos y contenidos originales del Buen vivir, en algunos casos

\* Departamento de Antropología, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

transformándolo en un “significante vacío” como lo entiende Ernesto Laclau [2005], una noción-relato sin un referente real que acabó siendo tan grande y abarcador que cada persona o grupo lo entiende según sus propios criterios e intereses. De esta forma, la noción-relato carece de criterios de demarcación que puedan expresar y delimitar qué es y qué no es Buen vivir. En realidad, las múltiples posturas sobre el Buen vivir demuestran la existencia de un importante debate epistémico y político sobre el propio estatuto ontológico del Buen vivir, construyendo así una compleja trama de lucha de sentidos con la participación de comunidades locales, intelectuales indígenas y no indígenas, instituciones gubernamentales y ONG. Como toda trama en disputa, esta red de relaciones se caracteriza por las desigualdades y asimetrías que configuran las relaciones de poder entre los diferentes agentes y sujetos que actúan en la trama. Por ello, los debates sobre el Buen vivir no solamente refieren a esos tejidos sociales, sino que también se entornan con las realidades económicas y socioculturales en donde se gestan tales debates.

Con el objetivo de contribuir al estudio de los debates sobre el Buen vivir en América Latina, las páginas que siguen pretenden caracterizar las diversas posiciones o “corrientes” sobre el Buen vivir que se recrean en Bolivia, explorando y analizando las tres posiciones más importantes propugnadas por los intelectuales aymara en el país andino, a saber: *Suma Qamaña*, *Suma Jakaña* y *Qamir Qamaña*. El texto aborda las tres perspectivas más representativas de estos debates dentro del universo AymarAru, pero en relación con sus exterioridades, particularmente con puntos de vista ajenos al mundo aymara que intentan representar y examinar el Buen vivir.

## BUEN VIVIR: ENTRE LA LOCUCIÓN MONOLÓGICA Y LA PLURALIDAD DE SENTIDOS

Como es sabido, la noción de Buen vivir es la forma más común de traducir dos términos del complejo universo subjetivo de los pueblos aymara y quechua. Para el primero, la noción se enuncia con la expresión *Suma Qamaña*, en la cual el lexema *suma* puede ser traducido como los adjetivos “buen” o “bien”, en tanto que la palabra compuesta *qamaña* comprende significados más complejos y de difícil traducción, y a pesar de que su forma de traducción literal suele ser “habitar”, en diferentes contextos semánticos el lexema puede referirse a vivir de determinada forma en relación con otros seres vivos. Por eso, y como lo ha hecho notar Xavier Albó [2011] la traducción más aproximada al castellano sería “convivir bien”. Algo parecido ocurre con la noción quechua de *Sumak Kawsay*, cuya partícula *sumak* se podría traducir como los adjetivos “bien” o “bueno”, y el lexema *kawsay* como el sustantivo “vida”, haciendo referencia a un modelo específico de existencia y de convivencialidad. En este caso la traducción más aproximada podría ser “buena vida”.

A pesar de sus diferencias, ambas expresiones denotan un principio fundamental, el cual se acostumbra asociar a los pueblos amerindios y que, basado en un fuerte componente ético [Estermann, 1998] y en una percepción ontológica relacional, denota una específica racionalidad en el desenvolvimiento de la vida. Esta racionalidad estaría constituida en el alcance y en la continuidad del equilibrio, y de la simetría armónica entre los seres vivos y la comunidad cósmica [Yampara, 2014], es decir, tanto entre los humanos como entre los demás entes vivientes, incluyendo la “naturaleza” en cuanto territorio viviente [Huanacuni, 2010]. Fue de este modo que el término Buen vivir se difundió como una expresión utópica, que representaría un modo de vida deseable y alternativo al actual patrón civilizatorio moderno: un camino



para concretar la promesa del establecimiento de patrones de vida autónomos basados en el alcance de la “felicidad” y en el equilibrio de los diferentes ámbitos de la existencia social en un marco de relaciones orientadas hacia la armonía y la reciprocidad.

Bajo ese correlato utópico, se instauró al Buen vivir como uno de los ejes fundamentales de las constituciones de Bolivia y Ecuador. Tal vez gracias a ello, la expresión Buen vivir se usa a su vez como una abstracción que permite representar y caracterizar mediante una única categoría, diversas concepciones propias de los pueblos indígenas de América Latina sobre sus presumidas formas de existencia social.

No obstante, y con escasísimas excepciones, los estudios y debates sobre el Buen vivir no han sido debidamente abordados a partir de una perspectiva investigativa sistemática y minuciosa, de modo que pueda dar cuenta no solo de los sentidos originales de las diversas concepciones locales de lo que ha sido traducido como Buen vivir, sino también de cómo esas concepciones se relacionan con sistemas culturales y con totalidades sociales en las cuales esas nociones permean, de diferente forma y alcance, el desenvolvimiento de la vida de esas comunidades [Quintero, 2014]. De esta manera, la difusión y el uso común del Buen vivir parecen, asimismo, vaciar los contenidos profundos que subyacen a la concepción de cada pueblo sobre la “Buena vida”. Esto contribuye a establecer un marco de prácticas representacionales, orientadas a la esencialización de los sistemas de pensamiento y de los modos de operar de los pueblos indígenas de América Latina.

En este contexto, las secciones que siguen intentan develar las diferentes perspectivas sobre el Buen vivir en Bolivia, poniendo en relieve los aportes de la intelectualidad aymara y destacando las consecuencias que cada una de las distintas posiciones tienen en los horizontes epistémicos y políticos del Buen vivir en Bolivia.

*SUMA QAMAÑA*, AGENDA ESTATAL Y COSMOLOGÍA AYMARA

Cronológicamente, la primera aparición del Buen vivir en los debates públicos en Bolivia surgió en torno al año de 2010 como una propuesta del Ministerio de Relaciones Exteriores boliviano, particularmente por parte de David Choquehuanca, por ese entonces canciller del Estado Plurinacional de Bolivia. Según Choquehuanca, el Buen vivir es en realidad la traducción del término aymara *Suma Qamaña*, forma de describir y explicar el modo de vida tradicional de las comunidades aymara en Bolivia y, por extensión, de los pueblos indígenas de América Latina. En su propuesta como canciller, Choquehuanca retoma las elaboraciones textuales de varios intelectuales aymara, particularmente las realizadas por el sociólogo aymara Simón Yampara, quien fuera ministro de Asuntos Campesinos y Agricultura, y director del Instituto Nacional de Colonización durante el segundo gobierno de Hernán Siles Zuazo (1982-1985); y las posteriores investigaciones filosóficas del también aymara Fernando Huanacuni. Es menester recordar que en el discurso de *Suma Qamaña* como Buen vivir, al ser usado por algunos de los gobiernos de la región andina, particularmente Bolivia, Ecuador y Venezuela, se critica directamente las políticas neoliberales (específicamente las de cuño norte-americano) e inclusive a la idea hegemónica de desarrollo, haciendo resurgir un conjunto de perspectivas “alternativas” al desarrollo y produciendo fuertes cuestionamientos contra el propio capitalismo [Schavelzon, 2015]. En este contexto de búsqueda por una nueva forma de imaginación política y económica es en donde se encuentran las propuestas popularizadas a partir de Choquehuanca, Yampara y Huanacuni.

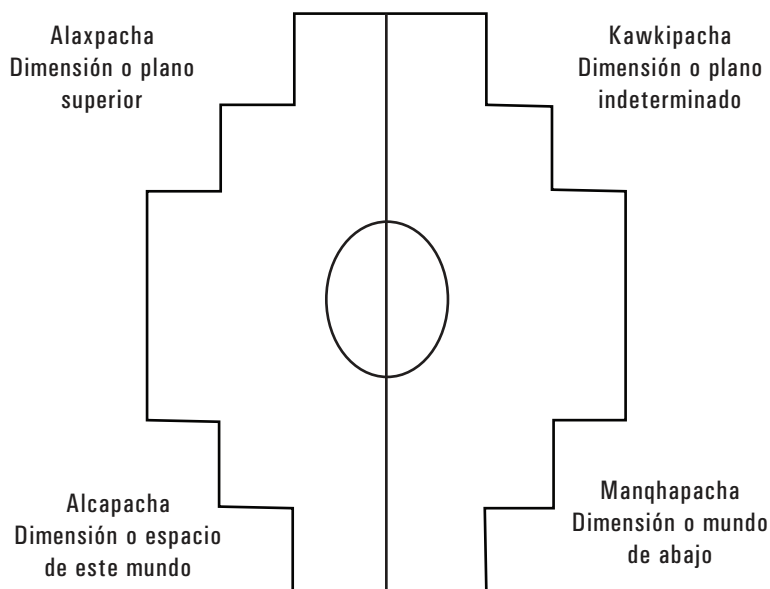
Para David Choquehuanca, *Suma Qamaña* representa en Bolivia una propuesta para generalizar lo fundamental de la forma de vida de las comunidades aymara: respetuosa con la naturaleza (*Pachamama*), igualitaria entre los seres

humanos, equilibrada entre estos y la naturaleza, y complementaria entre las fuerzas naturales [Choquehuanca, 2010]. Así presentado, *Suma Qamaña* sería la solución comunitaria para la crisis civilizatoria contemporánea configurada por las desigualdades sociales y por la explotación de la naturaleza. Para el excanciller boliviano, *Suma Qamaña* implica el regreso al modo de vida tradicional que fue abandonado por el ingreso de la forma de vida occidental en Bolivia [Choquehuanca, 2010]. En su trabajo como canciller, Choquehuanca no realizó demasiadas declaraciones que detallaran en profundidad cómo debería realizarse la puesta en práctica del *Suma Qamaña*, y cómo este conviviría con las dinámicas cotidianas del mundo moderno. La tarea de desenvolver un levantamiento sobre los sentidos profundos del *Suma Qamaña* y su futura puesta en práctica correspondió desde 2009 al abogado aymara Fernando Huanacuni por pedido directo de la cancillería boliviana.<sup>1</sup> Según Huanacuni [2010], *Suma Qamaña* personifica no solo una idea sino todo un “paradigma indígena originario de acción y de esencia comunitaria” [Huanacuni, 2015: 56] basado centralmente en el término aymara *Ayni* que significa complementariedad. La cosmología aymara está constituida sobre la existencia de dos fuerzas telúricas complementarias: la *Pachamama* y la *Pachakama*. La primera de ellas representa la totalidad de lo visible, y la segunda la totalidad de lo invisible. Más allá de esta división, ambas fuerzas son pensadas en una relación directa de complementariedad, pues las dos parten de la *Pacha*, la convergencia cósmica entre las fuerzas del universo, el tiempo-espacio donde habita la vida de todos los seres. El ordenamiento cósmico, siguiendo la concepción aymara, estaría sustentado en la organización geoespacial de las cuatro

<sup>1</sup> En enero de 2017, Fernando Huanacuni sustituyó a David Choquehuanca como canciller de Bolivia.

principales fuerzas cósmicas: *Akapacha*, *Manqhapacha*, *Alaxpacha* y *Kawkipacha*.

Figura 1. Topología tetraédrica de la Pacha

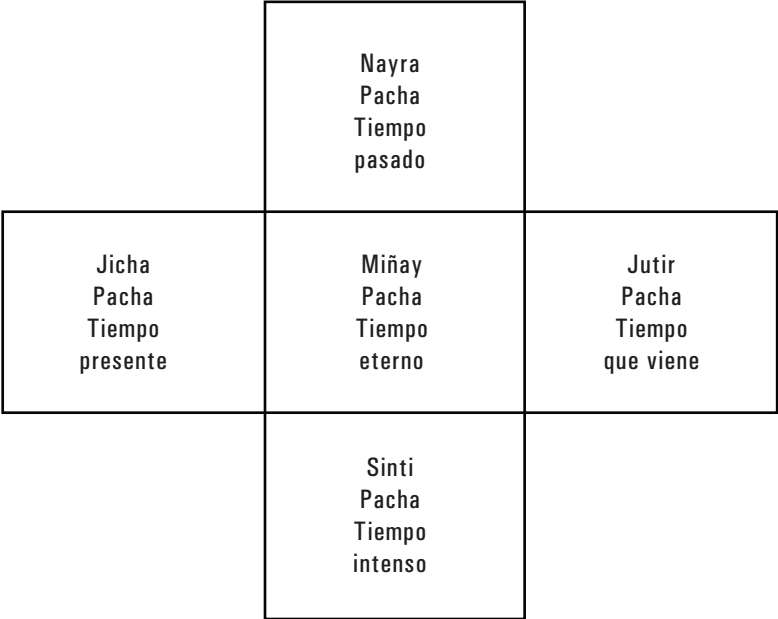


Fuente: Huanacuni [2015].

Tales fuerzas actúan como separaciones y/o articulaciones entre los topos de la existencia cósmica, pero no en forma de oposiciones binarias, sino como áreas de flujos y conexiones vitales. Del mismo modo, la *Pacha* se refiere a un ordenamiento temporal, que de modo circular organiza el movimiento constante de la vida. Así, según Huanacuni [2010], la *Pacha* como cronotopo de la cosmología aymara define el modo correcto de vivir plenamente (*Sinti Pacha*), siguiendo el orden cósmico del mundo. El paradigma de *Suma Qamaña* refiere

a ese modo de vida indígena originario que estaría asegurando la continuidad y la complementariedad de las fuerzas telúricas que se componen en la *Pacha*. *Suma Qamaña* es praxis cotidiana de reproducción de la vida humana de acuerdo con los preceptos de la cosmología aymara.

Figura 2. Temporalidades de la Pacha



Fuente: Huanacuni [2015].

Al contrario de Huanacuni, Simón Yampara, ha desarrollado sus investigaciones sobre *Suma Qamaña* intentando destacar la dimensión cotidiana y comunitaria de ese paradigma aymara. Según Yampara [2014], la *Pacha* no solamente representa en el mundo aymara la articulación entre las fuerzas telúricas, sino también entre cualquiera de las partes o secciones de una totalidad, inclusive en el plano social

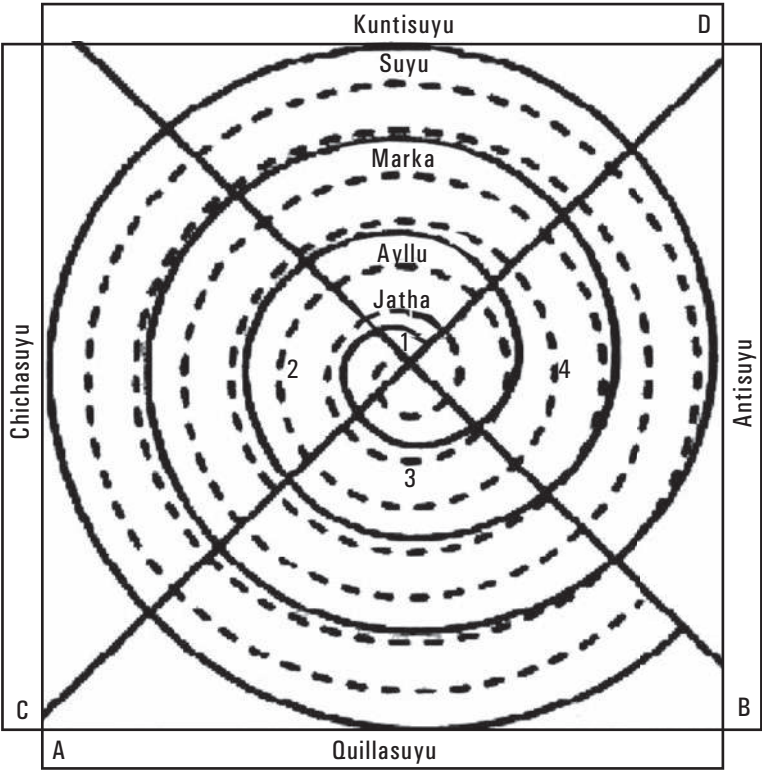
y comunal. Para ejemplificar esta idea, Yampara recupera la noción de persona del mundo aymara compuesta por el término *Jaqi*, que se configura en la unión del lexema *Ja* (alma, espíritu) y el morfema *Qi* (ser, entidad). De esta forma, *Jaqi* se refiere a las personas humanas, pero no en una relación individual como individuos aislados, sino en relación con otros seres humanos y no humanos. El *Jaqi* en la cosmología aymara solamente podría formarse en una unidad doméstica o en una pareja conyugal (*Jaqicha*), una persona aislada de la sociedad o sin relaciones con su comunidad no podría ser descrita plenamente como *Jaqi*.

Aquí encontramos nuevamente a *Pacha* como doble fuerza o energía que vincula las relaciones de la unidad doméstica. La propia idea de género, a partir de esta perspectiva, se forma no como oposición binaria sino como complementariedad entre la pareja conyugal. La agrupación de varias familias (*Jaqichanaka*) constituyen a *Jatha*, o sea, la raíz de la organización social aymara, en donde encontramos de nuevo el lexema *Ja*, esta vez junto al morfema *Tha* (semilla), formando *Jatha* (semilla con espíritu): sementera de la sociedad aymara. Siguiendo a Yampara [2014], la *Jatha* es la unidad básica de la sociedad aymara, que se compone también como organizadora de la espacialidad cósmica cuádruple aymara y atraviesa la totalidad del orden de *Pacha*.

Como puede verse en la imagen, a partir de *Jatha*, la unidad básica del mundo aymara, se construye un conjunto complementario de estructuras sociales mayores que continúa en el *Ayllu*, la forma del tejido social aymara que transciende las unidades domésticas y organiza las relaciones socioterritoriales, económicas y políticas. Los *Ayllus* van a componer las *Markas*, unidades de espacios y poblaciones mayores diferenciados territorialmente entre sí y que agrupan varios *Ayllus*. Y finalmente, componiendo el *Suyu*, la totalidad del territorio de la nación aymara, que se organiza de forma tetraédrica siguiendo los ejes transversales:

*Quillasuyu, Antisuyu, Chichasuyu y Kuntisuyu.* Ejes que nuevamente representan el orden complementario de *Pacha* como totalidad cósmica.

Figura 3. Estructuras socioterritoriales Aymara



Fuente: Yampara [2014].

El paradigma *Suma Qamaña*, que para Yampara no podría ser entendido sin conocer la cosmología del mundo aymara, significa desenvolver la vida dentro del equilibrio y de la complementariedad de la propia vida: “vivir en armonía

con los otros miembros de la naturaleza, de la sociedad y con nosotros mismos” [Yampara, 2014: 199]. Pero *Suma Qamaña* también traduce para Yampara la búsqueda del bienestar, de la reciprocidad, de la redistribución, con alegría, y donde el trabajo no sea solo desgaste físico sino realización comunitaria.

#### *SUMA JAKAÑA*, TEJIDOS COMUNALES Y CONTEXTOS GLOBALES

Desde su aparición, la noción de *Suma Qamaña* recibió muchas críticas a partir de diversos posicionamientos teóricos y políticos en Bolivia. Es posible clasificar esas críticas en dos conjuntos diferenciados. En primer lugar, los cuestionamientos que dudan de la existencia “real” del *Suma Qamaña* dentro de las comunidades aymara, e inclusive ponen en entredicho su propia existencia en la cosmología aymara. Para un grupo de investigadores radicados en Bolivia, *Suma Qamaña* es en realidad una propuesta creada originalmente por las ONG de ayuda al desarrollo [Medina, 2014], específicamente por la agencia de cooperación internacional alemana GTZ (Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit), institución bien conocida en América Latina por sus trabajos de “ayuda al desarrollo” en comunidades indígenas. De acuerdo con estos investigadores, los antropólogos de GTZ habrían tomado la idea de *Suma Qamaña* a partir de elementos de la cultura aymara, pero sobredimensionando su presencia y su efectividad en la vida cotidiana de las comunidades.

Así, para autores como la antropóloga británica radicada en Bolivia, Alison Spedding, la propuesta original de GTZ fue difundida en las organizaciones de base aymara, las cuales tomaron la noción de *Suma Qamaña* y de su traducción al español (Buen vivir) como herramienta de lucha política. En este marco, el gobierno boliviano por medio de David Choquehuanca habría elevado la propuesta de *Suma Qamaña*



como proyecto nacional. Para Spedding, *Suma Qamaña* no es más que una invención política del populismo indigenista, sin ningún referente en la realidad de la sociedad aymara [Spedding, 2010]. El apoyo de las comunidades aymara a la idea de *Suma Qamaña* y sus correlatos en la cosmovisión aymara son irrelevantes para Spedding. A pesar de que la antropóloga británica sea ampliamente conocida por sus posiciones radicalmente críticas con respecto a cualquier intento de transformación social en Bolivia, sus cuestionamientos tuvieron una extensa difusión en el debate político interno.

Otras críticas más consistentes al *Suma Qamaña*, como la del economista y periodista argentino, también radicado en Bolivia, Pablo Stefanoni, apuntan también en la dirección de Spedding. Stefanoni coloca al Buen vivir no exactamente como una invención, pero sí como una propuesta política problemática que, en su crítica al desarrollo moderno, pretende que toda la sociedad boliviana viva en condiciones sociales similares a los campesinos aymara [Stefanoni, 2012]. En este conjunto de críticas no es tan importante la veracidad fáctica del *Suma Qamaña* como praxis comunitaria, pero sí como imaginación política y como perspectiva de futuro.

El politólogo argentino Atilio Boron hace eco de estas críticas destacando la falta de coherencia de la propuesta de *Suma Qamaña* en el contexto de la globalización. Para Boron [2013], en el marco del capitalismo global una sociedad difícilmente podría tener como núcleo fundamental de su tejido socioeconómico el *Suma Qamaña*, en la medida en que debe depararse con los desafíos de la economía y de la política global, y con las presiones que el sistema-mundo ejerce sobre esa sociedad. El argumento de Boron es geopolítico y por ende deja de lado las especificidades de la cultura aymara. Según su análisis, el *Suma Qamaña* sería irrealizable y, por lo tanto, debería ser desconsiderado como una alternativa del modo de vida capitalista y moderno. Siguiendo esa idea, cualquier propuesta de superación de la crisis civilizatoria

que retome los saberes y las perspectivas de conocimiento de culturas locales, debería ser rechazada porque el escenario geopolítico global no permitiría la realización de cualquiera de estas alternativas.

El segundo conjunto de críticas está relacionado a la actual interpretación de la expresión *Suma Qamaña*, por no presentar la riqueza y la complejidad total de la expresión aymara. Algunas investigadoras, como la antropóloga italiana Melania Calestani, propone como necesaria la distinción entre *Suma Qamaña*, como expresión del Buen vivir a nivel social general, y *Suma Jakaña*, como expresión exclusivamente referida a las comunidades locales. La noción correcta desde el punto de vista de las prácticas sociales aymara sería así *Suma Jakaña*, donde *Jakaña* podría traducirse como lugar de vida íntimo, micrológico y hasta individual [Calestani, 2013]. La palabra *Jakaña* también recuerda espacios orgánicos cerrados, como secciones de plantas y partes del cuerpo de animales y humanos, en este sentido, resalta que la palabra aymara para nominar la placenta sea precisamente *Jakaña*.

También en el caso de la socióloga e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, sus críticas están lejos de los cuestionamientos de Spedding. Rivera Cusicanqui reconoce la existencia y la importancia en el mundo aymara de las nociones de *Suma Qamaña* y de *Suma Jakaña*, pero critica el uso del primer término para orientar las políticas públicas. Para la autora, las políticas públicas del Estado boliviano bajo el gobierno de Evo Morales no se articulan de ninguna manera con las verdaderas expectativas y necesidades del pueblo aymara, por el contrario, representan una continuidad en las políticas clásicas de desarrollo llevadas a cabo en el pasado reciente por los gobiernos neoliberales en Bolivia. El *Suma Qamaña* o el Buen vivir gubernamental, propugnado por políticos e intelectuales como Choquehuanca y Huancuni, ha sido una modalidad de encubrir nuevas formas de

dominación social sobre los pueblos indígenas y campesinos en Bolivia [Rivera Cusicanqui, 2010].

En los límites de esta sección es importante remarcar que, en general, las críticas al *Suma Qamaña* provienen de investigadores e intelectuales no aymara, y que en su mayoría no viven en Bolivia, con la notable excepción de Rivera Cusicanqui e incluso de Stefanoni, quien radica desde hace años en el país andino. Evidentemente, esta consideración no intenta convertir en irrelevantes las críticas “foráneas” del *Suma Qamaña*, pero sí deja ver las jerarquías y diferencias en el poder de gestión de discursos y representaciones dentro de los debates sobre el Buen vivir en Bolivia.

#### *QAMIR QAMAÑA*

A diferencia de la noción de *Suma Jakaña*, la idea de *Qamir Qamaña* está fundamentada en una crítica política radical al *Suma Qamaña* y al Buen vivir, impulsados por el Estado boliviano. La idea de *Qamir Qamaña* intenta, además de criticar al Buen vivir “estadocéntrico”, recuperar las prácticas sociales específicas de la vida aymara en un nuevo marco de interpretación y también en un nuevo proyecto político asentado en las comunidades aymara. El exponente principal de esta idea no es otro que el sociólogo aymara Pablo Mamani, uno de los intelectuales contemporáneos más destacados de la escena boliviana contemporánea.

Según Mamani, uno de los principales problemas de la noción de *Suma Qamaña* (y consecuentemente de *Suma Jakaña*) es que sea considerado como modalidad de existencia social en “equilibrio” o simetría, en tanto que las sociedades humanas son intrínsecamente formaciones de conflicto social [Mamani, 2011]. Para el sociólogo aymara, así como para los críticos no aymara revisados en la sección anterior, el término *Suma Qamaña* es una propuesta intelectual hecha

por pensadores aymara basándose en la vida del *Ayllu* andino y en sus características particulares [Mamani, 2015]. Esta condición de “propuesta intelectual” no invalida para Mamani al *Suma Qamaña*, ni lo convierte en una “tradicción inventada” sin aplicaciones en la praxis cotidiana. Por el contrario, para el autor es preciso encontrar categorías conceptuales que puedan describir y caracterizar el modo de vida de los *Ayllus* andinos con mayor profundidad que las categorías antropológicas clásicas de “reciprocidad” y “don”, puestas en juego en el análisis de las comunidades bolivianas por investigadores como Dominique Temple [2003] y por el propio Simón Yampara [Temple y Yampa, 2008].

De esta forma, Mamani resitúa la importancia de proponer una noción que permita pensar realidades aymara. Para el autor, esa categoría debería necesariamente ser el reflejo de las realidades sociológicas complejas de los *Ayllus* y de ninguna manera una simplificación armónica que, lejos de conseguir reflexionar sobre esas realidades sociales, se convierta en un impedimento tanto para el análisis crítico como para los imaginarios y horizontes alternativos.

A partir de estas consideraciones, la sugerencia de *Qamir Qamaña* de Mamani procura, al mismo tiempo, sintetizar la vida comunal aymara y proponer una categoría de pensamiento alternativo. En este punto, la propuesta del sociólogo boliviano se diferencia radicalmente de las precedentes ideas revisadas en las secciones anteriores por no estar asentada en la idea de recrear o describir objetivamente un corpus de prácticas y discursos cotidianos y concretos, que supuestamente ya estarían establecidos y reproduciéndose a partir de la propia configuración histórica originaria del mundo aymara [Mamani, 2011]. Por el contrario, *Qamir Qamaña* se expone como una propuesta intelectual, y en este sentido como una abstracción categorial con fuerte valor heurístico para pensar los discursos y las prácticas históricamente producidos en contextos heterogéneos y discontinuos [Mamani, 2005],

pero que no por ello dejan de fundamentarse como bases para caracterizar modos del llamado Buen vivir. En este sentido, la categoría de *Qamir Qamaña* puede también servir como una idea y/o una fuerza para proyectar horizontes alternativos.

El lexema *Qamir* podría ser traducido como “riqueza”, pero no en su forma adjetival antónima de la idea de pobreza o miseria, sino en el sentido “plenitud”, “felicidad” incluso “encanto”: el mejor estado o condición para el desenvolvimiento cotidiano de la vida. No obstante, esta plenitud, a la manera de estado o condición, se refiere también en el sentido relacional tanto a la materialidad de la vida social, como a las relaciones intersubjetivas [Mamani, 2015]. De esta forma, la transliteración formada por *Qamir Qamaña* podría ser traducida, según Pablo Mamani [2015] como “la riqueza de saber convivir” o simplemente como “vivir en plenitud”. Una vez más, la idea de *Qamaña* (vivir o convivir) representa dentro de la lengua aymara una condición intrínsecamente colectiva que implica, de ese modo la convivencialidad entre seres humanos, pero también entre humanos y no humanos.

Para Mamani, *Suma Qamaña* y *Suma Jakaña* no consiguen transmitir los fundamentos centrales de las alternativas de vida aymara; la profundidad, la complejidad y la diversidad del mundo aymara y sus potencialidades políticas. Existe además otra dimensión importante en la crítica del sociólogo aymara a las nociones anteriores, y que al mismo tiempo representa uno de los puntos fuertes de la propuesta de *Suma Qamaña*. Según Mamani, uno de los problemas fundamentales de las ideas de Buen vivir es que ellas están localizadas en el futuro, en este sentido, fijadas a una temporalidad que recuerda las dimensiones temporales modernas al establecer como punto de la realización utópica el futuro: un tiempo posterior e incierto que se erige como el lugar de las expectativas del presente, pero que nunca es alcanzado. En

la perspectiva de Mamani, esa no realización de las utopías es uno de los principales problemas de los sistemas económico-políticos de la modernidad [Mamani, 2012].

En el sentido contrario, Mamani propone el *Qamir Qamaña* como horizonte de futuro alternativo y como idea o fuerza que puede articular formas de vida aymara que están reproduciéndose en la actualidad dentro de las comunidades. Así, *Qamir Qamaña* lejos de representar una utopía simplemente proyectiva, es pensada como una realidad contemporánea. Siendo una realidad que convive heterogéneamente con otras realidades en el contexto de la modernidad aymara, el *Qamir Qamaña* se recrea como una noción distanciada de las visiones dicotómicas de tradición y modernidad, o de mundo occidental y mundo aymara que están presentes en las propuestas de *Suma Qamaña* de Choquehuanca, Huanacuni y Yampara, y a su vez del *Suma Jakaña* de Rivera Cusicanqui y Calestani.

#### CONTROVERSIAS SOBRE EL BUEN VIVIR EN BOLIVIA

Los debates sobre el Buen vivir en Bolivia se presentan a partir de tres formas o significaciones principales: *Suma Qamaña*, *Suma Jakaña* y *Qamir Qamaña*. Las tres formas se refieren al mismo tema referencial, que propone la existencia de un conjunto de imaginarios y prácticas entre las comunidades aymara el cual se diferenciaría de las lógicas generales de la modernidad y del capitalismo.

Sin embargo, esta referencia común a la existencia de tales matrices culturales y a las modalidades de comprender y relacionarse con ellas se distingue fuertemente. Las tres posiciones parecen diferenciarse de acuerdo con cuatro puntos fundamentales: 1) los orígenes del Buen vivir, sea este pensado como una ancestralidad aymara, una práctica cotidiana

local o una necesaria reconstrucción de discursos y prácticas; 2) Los actores del Buen vivir, sean estos las instituciones modernas estatales, las comunidades locales, o bien nuevas formas de articulación política que necesitan ser reinventadas; 3) El lugar del Estado y del mercado, y su relación con el Buen vivir, sea esta relación entendida como articulación entre instituciones públicas y comunidades, como prácticas distanciadas de la acción estatal o como procesos de transformación que deben ser radicalmente autónomos; 4) Los horizontes de futuros alternativos, sean estos imaginados como formas de gestión alternativa y de “humanización” del sistema capitalista, como herramientas aisladas de subsistencia comunal o como arquitecturas poscapitalistas.

En cada una de estas posiciones no es solo el Buen vivir lo que parece estar en cuestión, sino también la propia armazón del capitalismo y del sistema cultural de la modernidad, que son repensadas a partir de las propuestas de Buen vivir. Los debates sobre el Buen vivir en Bolivia continúan representando una dimensión extremadamente importante de la proyección de alternativas a la actual crisis civilizatoria. Evidentemente, las propuestas de superación de la matriz civilizatoria contemporánea no se agotan en el Buen vivir, pero tienen en él una presentación importante y una destacada fuente de imaginación política.

En la medida en que puedan ser retomadas estas ideas y colocadas en relación con las propuestas plurales de los Buenos vivires [Quintero, 2017], como espacio diverso y heterogéneo de articulación de discursos y prácticas orientados a la superación de la economía capitalista, las propias propuestas del Buen vivir en Bolivia podrían potencializarse y ayudar a potencializar otros discursos y prácticas alternativas generadas en otras regiones. No obstante, eso solamente puede realizarse si los propios debates intelectuales y políticos sobre la cuestión del Buen vivir en Bolivia, que a veces

parecen tan alejados de las comunidades locales, se reintegran mediante un diálogo abierto, favoreciendo la participación activa y protagónica de las comunidades locales que son, al final de cuentas, los actores centrales de la transformación social.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier [2011], “*Suma Qamaña/Convivir bien*”, en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, UMSA.
- Borón, Atilio [2013], *América Latina en la geopolítica del imperialismo*, Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Calestani, Melania [2013], *An anthropological journey into Well-Being. Insight from Bolivia*, Nueva York, Springer.
- Choquehuanca, David [2010], “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”, en *América Latina en Movimiento*, Quito, núm. 452.
- Estermann, Josef [1998], *Filosofía andina*, Quito, Abya-Yala.
- Huanacuni, Fernando [2010], *Vivir bien/Bien vivir*, La Paz, CAOI.
- \_\_\_\_ [2015], “Paradigma occidental y paradigma indígena originario”, en Pablo Quintero (ed.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- Laclau, Ernesto [2005], *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Mamani, Pablo [2005], *Microgobiernos barriales*, La Paz, Willka.
- \_\_\_\_ [2011], “*Qamir Qamaña: dureza de estar estando y dulzura de estar siendo*”, en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, UMSA.



- \_\_\_\_\_ [2012], “Economía otra: ni capitalista, ni socialista”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- \_\_\_\_\_ [2015], “*Qamir Qamaña*. Un paradigma de vida en el presente”, en Pablo Quintero (ed.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- Medina, Javier [2014], “*Suma Qamaña*, Vivir Bien y *de Vita Beata*”, en Atawallpa Oviedo Freire (comp.), *Bifurcación del Buen vivir y el Sumak Kawsay*, Quito, Sumak.
- Quijano, Aníbal [2014], “Bien Vivir: entre el desarrollo y la descolonialidad del poder”, en Aníbal Quijano (ed.), *Des/colonialidad y Bien Vivir*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- Quintero, Pablo [2014], “Introducción”, en Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- \_\_\_\_\_ [2017], “Buenos Vivires: matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya-Yala”, en Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales II: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Quito, UASB/Abya-Yala.
- Rivera CUSICANQUI, Silvia [2010], *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón.
- Schavelzon, Salvador [2015], *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Quito, Abya-Yala.
- Spedding, Alison [2010], “*Suma Qamaña ¿Kamsañmuni?* (¿Qué quiere decir vivir bien?)”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, núm. 17.
- Stefanoni, Pablo [2012], “¿Y quién no querrá vivir bien? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano”, en *Crítica y Emancipación*, Buenos Aires, núm. 7.

- Temple, Dominique [2003], *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, La Paz, Plural.
- Temple, Dominique y Simón Yampara [2008], *Matrices de civilización: sobre la teoría económica de los pueblos andinos*, La Paz, Qamaña Pacha.
- Yampara, Simón [2014], “El viaje del *Jaquia la Qamaña*”, en Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.