

SUMA QAMAÑA, SUMA JAKAÑA, QAMIR QAMAÑA: DEBATES AYMARA SOBRE O BEM-VIVER NA BOLÍVIA

PABLO QUINTERO¹
UFRGS

RESUMO: *Inseridas dentro dos debates pós-desenvolvimentistas da última década, as propostas sobre o Bem-Viver na Bolívia e no Equador têm se destacado pelo seu sucesso e pela sua rápida expansão nos debates latino-americanos. Porém, longe de representar uma noção única e homogênea, o chamado Bem-Viver é parte de uma importante discussão interna dentro do mundo aymara na Bolívia, propugnada por vários intelectuais aymara com concepções, conceitualizações e posições políticas muito distintas sobre o Bem-Viver. O objetivo deste artigo é apresentar um panorama destes debates aymara na Bolívia através da revisão das três propostas mais importantes: Suma Qamaña, Suma Jakaña e Qamir Qamaña. A partir da sua apresentação, o artigo contrasta as diferentes propostas e os pontos centrais de discordância entre elas.*

PALAVRAS-CHAVE: *Bem-Viver; aymara; Bolívia; pós-desenvolvimento.*

Suma Qamaña, Suma Jakaña, Qamir Qamaña: Yamara debates on Good Living in Bolivia

ABSTRACT: *Inserted in the postdevelopment debates of the last decade, the propositions about Good Living in Bolivia and in Ecuador have stood out because of their success and fast expansion in Latin-American debates. However, far from representing a single, homogeneous notion, so called Good Living is part of an important discussion inside the Aymara world in Bolivia, advocated by many Aymara intellectuals with different conceptions, conceptualizations and political positions about Good Living. The objective of this article is to present an overview of the Aymara debates in Bolivia through a review of the three most important propositions: Suma Qamaña, Suma Jakaña and Qamir Qamaña. The article contrasts the different propositions and the main points of disagreement between them.*

KEYWORDS: *good living; Aymara; Bolivia; postdevelopment.*

¹ Doutor em Antropologia (Universidad de Buenos Aires), mestre em Ciências Sociais (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) e graduado em Antropologia (Universidad Central de Venezuela). Professor adjunto na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: pablo.quintero@ufrgs.br.

Introdução²

Na última década, a noção do *Bem-Viver* ou de *Viver Bem* tem ocupado um lugar central nos debates políticos, culturais e econômicos na América Latina, especialmente na Bolívia e no Equador. Desde a aprovação da nova Constituição da República do Equador em 2008 e da nova Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia em 2009, onde figura o Bem-Viver como parte dos objetivos estatais e das políticas públicas de ambos os países, a ideia do Bem-Viver tem sofrido uma grande expansão na América Latina. Movimentos indígenas, grupos de intelectuais e, inclusive, outros governos nacionais e locais, têm usado a ideia do Bem-Viver para seus próprios projetos políticos e como uma fonte de inspiração de imaginários alternativos às ordens dominantes.

Porém, ao mesmo tempo que a expansão do Bem-Viver trouxe consigo a difusão desta ideia alternativa, também teve como consequência a dissolução dos sentidos e conteúdos originais do Bem-Viver, às vezes transformando-o em um “significante vazio”, como o entende Ernesto Laclau (2005): uma noção/relato sem um referente real que acaba sendo tão grande e abrangente que cada pessoa ou grupo entende-a segundo seus próprios interesses. Desta forma, a noção/relato fica sem critérios de demarcação que possam expressar e delimitar o que é e o que não é o Bem-Viver. As múltiplas posições sobre o Bem-Viver, na verdade, demonstram a história de um grande debate epistemológico e político pelo próprio estatuto ontológico do Bem-Viver, construindo uma complexa trama de lutas de sentidos com a participação de comunidades locais, intelectuais indígenas e não indígenas, instituições governamentais e ONGs. Como toda trama em disputa, esta rede de relações se caracteriza pelas desigualdades e assimetrias que configuram as rela-

² Este artigo está baseado em parte do material coletado nos trabalhos exploratórios feitos pelo autor na Bolívia durante diferentes períodos entre os anos de 2013 e 2014, e da revisão da bibliografia atual sobre a temática do Bem-Viver na Bolívia. Quero agradecer a Pablo Mamani Ramírez e Danilo Quijano Silva por introduzir-me aos principais debates bolivianos. Agradeço também à Universidad Pública de El Alto por fazer possível meu trabalho na Bolívia.

ções de poder entre os diferentes agentes e sujeitos que nela atuam. Porém, os debates sobre o Bem-Viver não somente falam sobre esses tecidos sociais, senão também sobre a realidade sociocultural onde se movimentam esses debates.

Com o objetivo de contribuir com os debates sobre o Bem-Viver na América Latina, este artigo pretende caracterizar as diversas posições e correntes que existem sobre o Bem-Viver na Bolívia, explorando e analisando as posturas mais importantes dos intelectuais aymara no país andino. Desta forma, o texto aborda as três posições mais representativas destes debates no universo *aymar aru* (língua aymara); ou seja, as formas de conceber e interpretar o Bem-Viver a partir da linguagem e da cultura aymara.

I. Bem-Viver

Nos últimos anos, cresceram quantitativa e qualitativamente os estudos e debates sobre os discursos e práticas associados à ideia do Bem-Viver. Como se sabe, a noção do Bem-Viver é a forma mais comum de traduzir dois termos do complexo universo subjetivo dos povos indígenas Aymara e Quechua. Para o primeiro, a noção se enuncia com a expressão *Suma Gamaña*, na qual o lexema “*suma*” pode ser traduzido literalmente como o adjetivo “bom”, enquanto a palavra “*qamaña*” compreende significados mais complexos, pois, embora sua tradução literal seja “habitar”, em diferentes contextos o lexema se refere a viver de determinada maneira e em relação com os demais seres vivos. Por isso, a melhor tradução pareceria ser “Conviver Bem” (ALBÓ, 2011). Algo parecido ocorre com a noção quechua de *Sumak Kawsay*, que se pode traduzir com a partícula “*sumak*” como o adjetivo “bem” ou “bom/boa”, e o lexema “*kawsay*” como o substantivo “vida”, fazendo assim referência a um modelo específico de existência e de convivialidade. Neste caso, a tradução mais aproximada poderia ser “Boa Vida” ou “Vida Boa”.

Apesar de suas diferenças, ambas as expressões, *Suma Qamaña* e *Sumak Kawsay*, denotam um princípio fundamental, o qual se costuma associar aos povos ameríndios e que, baseado em um forte componente ético (ESTERMANN, 1998) e em uma percepção ontológica relacional, denota uma racionalidade no desenrolar da vida. Esta racionalidade estaria constituída no alcance e na continuidade do equilíbrio e da simetria harmônica entre os seres vivos e a comunidade cósmica (YAMPARA, 2014), ou seja, tanto entre os humanos como entre os demais entes vivos, incluindo a “natureza” enquanto território vivente (HUANACUNI, 2010). Foi desse modo que o termo Bem-Viver se difundiu como uma expressão utópica que representaria um modo de vida desejável e alternativo ao atual padrão civilizatório moderno, um caminho para concretizar a promessa do estabelecimento de padrões de vida autônomos, baseados no alcance da “felicidade” e no equilíbrio dos diferentes âmbitos da existência social, em um marco de relações orientadas em direção à harmonia e à reciprocidade.

Foi esta expansão do Bem-Viver como princípio utópico que o instaurou como um dos eixos fundamentais nas constituições da Bolívia e do Equador e em diversas políticas públicas destes Estados. Talvez graças a isso, a expressão Bem-Viver vem sendo utilizada também como uma abstração que permite representar e caracterizar, com uma categoria só, diversas concepções próprias dos povos indígenas de América Latina sobre suas formas de existência e, em geral, sobre os sistemas de vida plenos e desejáveis.

No entanto, os estudos e debates sobre o Bem-Viver não têm sido devidamente abordados a partir de uma perspectiva investigativa sistemática e minuciosa, de modo que possa dar conta não apenas dos sentidos originais das diversas concepções locais do que tem sido traduzido como Bem-Viver, mas também de como essas concepções se relacionam com sistemas culturais complexos e com totalidades sociais nas quais essas noções permeiam, de diferente forma e alcance, o desenrolar da vida dessas comunidades (QUINTERO, 2014). Desta

maneira, a difusão e o uso comum do Bem-Viver parecem também esvaziar os conteúdos profundos que são subjacentes à concepção de cada povo sobre a *Boa Vida*. Isto contribui para o estabelecimento de um marco de práticas representacionais, orientadas à essencialização dos sistemas de pensamento e dos modos de operar dos povos indígenas da América Latina, (re)produzindo o que alguns pesquisadores denominaram como o *índio hiper-real* (RAMOS, 1995), ou o *selvagem ecológico* (ULLOA, 2004), para questionar diversas representações estereotipadas sobre os povos indígenas em diversos âmbitos.

Neste contexto, os itens que seguem tentam revelar as diferentes posições sobre o Bem-Viver na Bolívia, destacando as consequências que cada uma das diferentes posições tem nos âmbitos políticos, econômicos e culturais.

II. *Suma Qamaña*

Cronologicamente, a primeira aparição do Bem-Viver nos debates públicos na Bolívia ocorreu em torno do ano de 2010 como uma proposta do Ministério de Relações Exteriores boliviano, especialmente por parte de David Choquehuanca, então chanceler. Segundo Choquehuanca, o Bem-Viver, na verdade, é a tradução do termo aymara *Suma Qamaña*, forma de descrever e explicitar o modo de vida tradicional das comunidades aymara na Bolívia, e também dos povos indígenas da América Latina. Na sua proposta como chanceler, Choquehuanca retoma as elaborações textuais de vários intelectuais aymara, particularmente as feitas por Simón Yampara e posteriormente por Fernando Huanacuni. É preciso lembrar que o discurso do *Suma Qamaña* como Bem-Viver, ao ser usado por alguns dos governos da região andina, particularmente Bolívia, Equador e Venezuela, está criticando as políticas neoliberais norte-americanas e inclusive a ideia hegemônica de desenvolvimento, fazendo ressurgir um conjunto de

concepções *alternativas* ao desenvolvimento e produzindo fortes críticas contra o próprio capitalismo (SCHAVELZON, 2015). Neste contexto de procura por uma nova forma de imaginação política e econômica é que se encontram as propostas popularizadas por Choquehuanca e o Yampara³.

Para David Choquehuanca, o *Suma Qamaña* é uma proposta de generalizar para toda a Bolívia a forma de vida das comunidades aymara: respeitosa para com a natureza (*pachamama*), igualitária entre os seres humanos, equilibrada entre estes e a natureza, e complementar entre as forças naturais (CHOQUEHUANCA, 2010). O *Suma Qamaña* é a solução comunitária para a crise civilizatória contemporânea configurada pelas desigualdades sociais e pela exploração da natureza construída pelo capitalismo. Para Choquehuanca, a própria proposta do *Suma Qamaña* implica a volta para o modo de vida tradicional e antigo que foi abandonado pelo ingresso da forma de vida ocidental na Bolívia (CHOQUEHUANCA, 2010). No seu trabalho como chanceler da Bolívia, Choquehuanca não fez muitas manifestações que esclarecessem a profundidade do *Suma Qamaña* no mundo aymara. Neste sentido, o pesquisador aymara Fernando Huanacuni se encarregou de desenvolver várias pesquisas para realizar um levantamento a respeito da proposta do Bem-Viver aymara⁴.

Segundo Huanacuni (2010), o *Suma Qamaña* representa não somente uma ideia ou proposta, senão todo um paradigma “indígena originário de ação e essência comunitária”⁵ (HUANACUNI, 2015, p. 56) baseado no termo aymara “*ayni*”, que significa “complementaridade”. A cosmologia aymara está construída com base na existência de duas forças telúricas complementares: a *pachamama* e a *pachakama*. A primeira delas representa a totalidade do visível, e a segunda representa

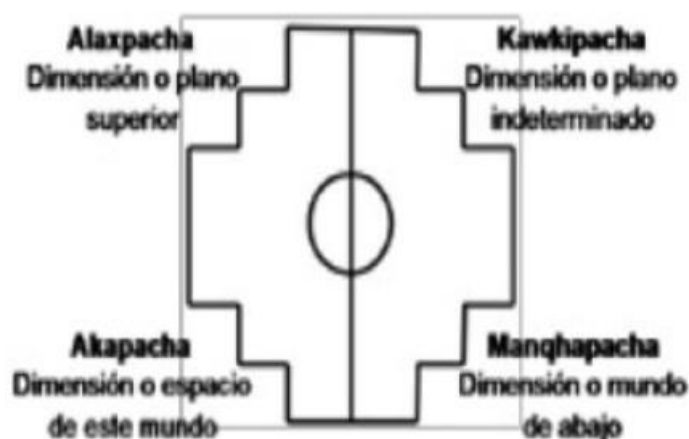
³ Para uma contextualização maior deste cenário político pode-se consultar o excelente livro de Salvador Schavelzon (2015).

⁴ Em janeiro de 2017, Fernando Huanacuni substituiu David Choquehuanca como chanceler da Bolívia.

⁵ A partir de agora, todas as traduções são feitas pelo autor deste artigo.

a totalidade do invisível. Além dessa divisória, ambas as forças são pensadas em uma relação direta de complementaridade, pois as duas partem da *pacha*, a convergência cósmica entre as forças do universo, o tempo/espaço onde habita a vida de todos os seres. O ordenamento cósmico, seguindo a concepção aymara, estaria sustentado na organização geoespacial das quatro principais forças cósmicas: *akapacha*, *manqhapacha*, *alaxpacha* e *kawkipacha*.

Figura 1 – Topologia tetraédrica da Pacha



Fonte: Huanacuni (2015).

Tais forças atuam como separações/articulações entre os topos da existência cósmica, mas não na forma de oposições binárias, senão como áreas de fluxos e conexões vitais. Do mesmo modo, a *pacha* se refere a um ordenamento temporal, que organiza de modo circular o movimento constante da vida.

Assim, segundo Huanacuni (2010), a *pacha* como cronologia e topologia da cosmologia aymara define o modo correto de viver ou o jeito de viver plenamente (*Sinti Pacha*), seguindo a ordem cósmica do mundo. O paradigma do *Suma Qamaña* refere esse modo de vida indígena originário que estaria assegurando a continuidade e a complementaridade das forças telúricas que se compõem na *pacha*. O

Suma Qamaña é a práxis cotidiana de reprodução da vida humana de acordo com os preceitos da cosmologia aymara.

Figura 2 – Temporalidades da Pacha



Fonte: Huanacuni (2015).

Ao contrário de Huanacuni, o já mencionado intelectual aymara Simon Yampara tem desenvolvido as suas pesquisas sobre o *Suma Qamaña* com ênfase na dimensão cotidiana e comunitária desse paradigma aymara. Segundo Yampara (2014), a *pacha* não somente representa, no mundo aymara, a articulação entre as forças telúricas, senão também entre qualquer das partes ou seções de uma totalidade, inclusive no plano social e comunal. Para exemplificar esta ideia, Yampara recupera a noção de pessoa no mundo aymara, composta pelo termo “*jaqi*”, que é a união entre o morfema *já-* (alma, espírito) e o morfema *-qi* (ser, ente). Dessa forma, *jaqi* se refere às pessoas humanas, mas não em uma relação individual como indivíduos isolados, e sim na relação com outros seres humanos e seres não humanos, num contexto de movimento temporal. O *jaqi*, na cosmologia aymara, somente poderia ser *jaqi* fazendo parte de uma unidade doméstica ou

de um casal (*jaqicha*), uma pessoa afastada da sociedade ou sem relações com a sua comunidade não poderia ser descrita plenamente como *jaqi*.

Neste ponto encontramos mais uma vez a *pacha* como dupla força ou energia que junta e articula as relações da unidade doméstica. A própria ideia de gênero, a partir dessa perspectiva, forma-se não como oposição binária, senão como complementaridade entre o casal. A agrupação de várias famílias (*jaqichanaka*) constituem a *jatha*, ou seja, a raiz da organização social aymara, onde encontramos de novo o morfema *já-*, desta vez junto ao morfema *-tha* (semente) formando a *jatha*, ou “semente com espírito”: sementeira da sociedade aymara. Segundo Yampara (2015), a *jatha* é a unidade básica da sociedade aymara, que se compõe também como organizadora da espacialidade cósmica quádrupla aymara e que atravessa a totalidade da ordem da *pacha*.

Figura 3 – Estruturas socioterritoriais aymara



Fonte: Yampara (2014).

Como aparece na imagem, a partir da *jatha*, a unidade básica do mundo aymara, se constrói um conjunto complementar de estruturas sociais maiores que continua no *ayllu*, a forma do tecido social aymara

que transcende as unidades domésticas e organiza as relações socioterritoriais, econômicas e políticas. Os *ayllu* vão compor as *marka*, unidades de espaços e populações maiores diferenciadas territorialmente entre si e que agrupam vários *ayllu*. Constituindo, finalmente, o *Suyu*, o território todo do povo Aymara, o território da nação Aymara que se organiza tetraléticamente seguindo eixos transversais: *qullasuyu*, *antisuyu*, *chinchasuyu* e *kuntisuyu*. Eixos que novamente representam a ordem complementar da *pacha* como totalidade cósmica.

O paradigma de *Suma Qamaña*, que, para Yampara, não poderia ser entendido sem conhecer a cosmologia do mundo aymara, significa desenvolver a vida dentro do equilíbrio e da complementaridade da vida: “viver em harmonia com os outros membros da natureza, da sociedade e com nós mesmos” (YAMPARA, 2014, p. 199). O *Suma Qamaña* traduz, também para o intelectual aymara, a procura pelo bem-estar, pela reciprocidade, pela redistribuição, com alegria, onde o trabalho não é somente desgaste físico, senão realização/diversão comunitária.

III. *Suma Jakaña*

Desde a sua aparição, a noção de *Suma Qamaña* (e, por extensão, a de Bem-Viver) tem recebido muitas críticas a partir de diversos posicionamentos teóricos e políticos na Bolívia. É possível separar essas críticas em dois conjuntos diferenciados. Em primeiro lugar, as críticas que duvidam da existência real do *Suma Qamaña* nas comunidades aymara e inclusive da própria existência desta ideia na cosmologia aymara. Para um grupo diverso de pesquisadores radicados na Bolívia, o *Suma Qamaña* é, na verdade, uma proposta criada originalmente pelas organizações não governamentais internacionais (MEDINA, 2014), especificamente pela agência de cooperação internacional alemã GTZ (Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit), instituição muito conhecida na América Latina pelos trabalhos de “ajuda ao

desenvolvimento” para povos indígenas da região⁶. De acordo com esses investigadores, os antropólogos da GTZ teriam tomado a ideia de *Suma Qamaña* a partir de elementos da cultura aymara, mas superdimensionando sua existência e sua efetividade na vida cotidiana das comunidades.

Assim, para autores como a antropóloga britânica radicada na Bolívia Alison Spedding (2010) a proposta original de GTZ foi difundida nas organizações de base aymara, as quais tomaram a noção de Bem-Viver como ferramenta de luta política. Neste marco, o governo boliviano, através de David Choquehuanca, teria colocado a proposta de *Suma Qamaña* como projeto nacional. Para Spedding, o *Suma Qamaña* não é mais que uma invenção política do populismo indigenista, sem nenhum referente nas realidades das comunidades aymara (SPEDDING, 2010). O apoio das comunidades aymara à ideia de *Suma Qamaña* e os correlatos da cosmovisão aymara é irrelevante na visão de Spedding. Embora a antropóloga britânica seja amplamente conhecida por suas posições radicalmente críticas com respeito a qualquer tentativa de mudança social e também quanto a qualquer olhar crítico sobre o mundo contemporâneo, seu questionamento teve muita difusão no debate político interno na Bolívia.

No entanto, outras críticas mais consistentes sobre o *Suma Qamaña*, como a do economista e jornalista argentino Pablo Stefanoni (2012), apontam também para o argumento de Spedding, colocando o Bem-Viver não exatamente como uma invenção, mas sim como uma proposta política problemática que, na sua crítica ao desenvolvimento, pretende que toda a sociedade boliviana viva em condições sociais similares às dos camponeses aymara (STEFANONI, 2012). Nestas críticas não é tão importante a veracidade do *Suma Qamaña* como práxis

⁶ A bibliografia crítica sobre o trabalho de GTZ é ainda insuficiente, porém existem alguns trabalhos interessantes feitos a partir da experiência desta agência na América Latina. Consultar: De la Cruz (1997) e Valente (2010).

comunitária, mas como imaginação política e como perspectiva de futuro.

O cientista político argentino Atílio Boron (2013) faz eco destas críticas, destacando a falta de coerência da proposta de *Suma Qamaña* no contexto da globalização. Para Boron, no marco capitalista, dificilmente uma sociedade poderia ter como núcleo fundamental de seu tecido social o *Suma Qamaña*, na medida em que tem que se deparar com os desafios da economia e da política global, e com as pressões que o sistema-mundo exerce sobre essa sociedade (BORON, 2013). O argumento de Boron é geopolítico e não se interessa pelas especificidades da cultura aymara ou pela sua veracidade, mas, segundo seu texto, o *Suma Qamaña* seria irrealizável e, portanto, deveria ser desconsiderado como uma alternativa ao modo de vida capitalista e moderno. Seguindo essa ideia, qualquer proposta de superação da crise civilizatória que retome os conhecimentos e as perspectivas culturais locais deve ser rejeitada porque o cenário geopolítico global não permitiria a realização de qualquer uma dessas alternativas.

O segundo conjunto de críticas está relacionado à atual interpretação da expressão *Suma Qamaña*, por ela não identificar, segundo os críticos, a verdadeira noção aymara ou, em alguns casos, não representar a riqueza e a complexidade total da expressão aymara. Alguns pesquisadores, como a boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) e a italiana Melania Calestani (2013), propõem como necessária a distinção entre *Suma Qamaña*, como expressão do Bem-Viver no nível social geral, e *Suma Jakaña*, como uma expressão somente referida às comunidades locais (CALESTANI, 2013). Para Calestani (2013), a noção correta do ponto de vista das práticas sociais seria *Suma Jakaña*, onde “*jakaña*” poderia se traduzir como o “lugar de vida mínimo”, “micrológico” e até “individual” (CALESTANI, 2013). A palavra *jakaña* também remete a espaços fechados orgânicos, como seções de plantas e partes do corpo de animais e humanos, neste sentido ressalta que a palavra para nominar a placenta na língua aymara seja *jakaña*.

No caso de Silvia Rivera Cusicanqui, suas críticas estão longe dos questionamentos de Spedding. Rivera Cusicanqui reconhece a existência e a importância, no mundo aymara, das noções de *Suma Qamaña* e *Suma Jakaña*, mas critica a utilização do termo para orientar as políticas públicas (RIVERA CUSICANQUI, 2010). Para a socióloga boliviana, as políticas públicas do Estado boliviano não se articulam com as verdadeiras expectativas e necessidades do povo Aymara, mas, pelo contrário, representam uma continuidade às políticas clássicas de desenvolvimento levadas a cabo no passado recente da Bolívia por governos neoliberais. Para a autora, o *Suma Qamaña* ou o Bem-Viver governamental tem sido uma modalidade de encobrir novas formas de dominação social sobre os povos indígenas e camponeses da Bolívia.

Neste ponto, é fundamental marcar que, em geral, as críticas feitas ao *Suma Qamaña* provêm de pesquisadores e intelectuais não aymara, e também, na sua maioria, externos à Bolívia, com exceção de Silvia Rivera Cusicanqui e talvez de Pablo Stefanoni, que mora faz muitos anos no país andino. Esta consideração não torna essas críticas necessariamente irrelevantes, mas sim demonstra as hierarquias e as diferenças do poder de gestão nos debates sobre o Bem-Viver na Bolívia.

IV. *Qamir Qamaña*

Diferente da noção de *Suma Jakaña*, a ideia de *Qamir Qamaña* está fundamentada numa crítica política ao *Suma Qamaña*/Bem-Viver, proposta pelo Estado Plurinacional da Bolívia. A ideia de *Qamir Qamaña* tenta, além de criticar o Bem-Viver estadocêntrico, recuperar as práticas sociais específicas da vida social aymara em um novo marco de interpretação e também em um novo projeto político assentado nas comunidades aymara. O propositor principal da ideia de *Qamir Qamaña* é o sociólogo aymara Pablo Mamani, um dos intelectuais contemporâneos mais destacados da cena boliviana.

Segundo Mamani, um dos problemas principais da noção de *Suma Qamaña* (e consequentemente de *Suma Jakaña*) é o de pensar-se como modalidades de existência social em “equilíbrio” ou “simetria”, enquanto as sociedades humanas são intrinsecamente contextos de conflito social. Para o sociólogo aymara, assim como para outros críticos não aymara que foram revisados na seção anterior, o termo *Suma Qamaña* é uma proposta intelectual feita pelos pensadores aymara baseando-se na vida do *ayllu* andino e nas suas características particulares (MAMANI, 2015). Esta condição de proposta intelectual do *Suma Qamaña* não invalida a ideia ou sua condição de “tradição inventada” sem nenhum tipo de aplicação real na práxis cotidiana. Pelo contrário: para Mamani, é preciso achar categorias conceituais que possam descrever e caracterizar o modo de vida dos *ayllu* andinos com maior profundidade que as categorias antropológicas clássicas como “reciprocidade” ou “dádiva”, postas em jogo na análise das comunidades bolivianas por pesquisadores como Dominique Temple (2003) e pelo próprio Simón Yampara (TEMPLE e YAMPARA, 2008). Desta forma, Mamani ressitua a importância de propor uma noção que permita pensar nas realidades aymara, mas, para o autor, essa categoria deveria ser o reflexo das realidades sociológicas complexas dos *ayllu* e não uma simplificação harmônica que, longe de conseguir pensar nessas realidades sociais, se converta em um impedimento, tanto da reflexão crítica como dos imaginários alternativos.

A partir destas considerações, a sugestão de *Qamir Qamaña* de Mamani procura ao mesmo tempo sintetizar a vida comunal aymara e propor uma categoria de pensamento alternativo. Neste ponto, a proposta do sociólogo boliviano se diferencia radicalmente das precedentes ideias revisadas nas seções anteriores por não estar assentada na ideia de recriar ou descrever objetivamente um conjunto de práticas e discursos cotidianos e concretos, que supostamente já estariam estabelecidos e se reproduzindo a partir da própria configuração histórica originária do mundo cultural aymara (MAMANI,

2011). Pelo contrário, *Qamir Qamaña* se reconhece como uma proposta intelectual e, neste sentido, como uma abstração categorial com forte valor heurístico para pensar práticas e discursos historicamente produzidos em contextos heterogêneos e descontínuos (MAMANI, 2005), mas que não por isso deixam de ser bases para caracterizar modos do chamado “Bem-Viver”. Nesse sentido, a categoria de *Qamir Qamaña* pode também servir como uma noção para planejar horizontes alternativos.

O termo “*qamir*” poderia ser traduzido como “riqueza”, mas não na forma adjetival antônima da ideia de “pobreza” ou “miséria”, senão no sentido de “plenitude”, “felicidade”, “encanto”: o melhor estado ou condição para o desenvolvimento cotidiano da vida. Porém, essa plenitude, o melhor estado/condição, se refere também no sentido relacional tanto à materialidade da vida social como às relações intersubjetivas (MAMANI, 2015). Desta forma, na sua conjunção com o lexema “*qamaña*”, a transliteração formada por “*Qamir Qamaña*” poderia ser traduzida, segundo Pablo Mamani, como “a riqueza de saber conviver” ou simplesmente como “viver em plenitude” (MAMANI, 2015). Mais uma vez, a ideia de “*qamaña*” (“viver”) representa, dentro da língua aymara, uma condição intrinsecamente coletiva que implica, desse modo, a convivialidade entre seres humanos, mas também entre humanos e não humanos.

Para Mamani, os termos *Suma Qamaña* e *Suma Jakaña* não conseguem transmitir os fundamentos centrais das alternativas de vida aymara: a profundidade, a complexidade e a diversidade do mundo aymara e suas potencialidades políticas. Aliás, existe outra dimensão importante na crítica do sociólogo boliviano às noções anteriores, e que ao mesmo tempo representa um dos pontos fortes da proposta de *Suma Qamaña*. Segundo Mamani, um dos problemas fundamentais das ideias de Bem-Viver é que elas estão localizadas no futuro; neste sentido, fixadas em uma temporalidade que lembra as dimensões temporais da modernidade, ao estabelecer como ponto da realização utópica o futuro:

um tempo posterior e incerto que se erige como o ponto das expectativas do presente, mas que nunca é finalmente alcançado. Na perspectiva de Mamani, essa não realização das utopias é um dos principais correlatos problemáticos dos sistemas econômico-políticos da modernidade, tanto do hegemônico capitalismo quanto do ideal socialismo (MAMANI, 2012).

No sentido contrário, Mamani propõe o *Qamir Qamaña* não somente como horizonte de futuro alternativo senão como uma ideia que pode articular formas de vida aymara que estão se reproduzindo hoje nas comunidades. Assim, o *Qamir Qamaña*, longe de representar uma utopia simplesmente projetiva, é pensado como uma realidade contemporânea. Com certeza é um fato real que convive com outras múltiplas realidades no complexo contexto do mundo moderno, mas essa facticidade faz do *Qamir Qamaña* uma noção afastada das visões dicotômicas entre tradição e modernidade (mundo ocidental / mundo aymara), que lembram o *Suma Qamaña* proposto por Choquehuanca, Yampara e Huanacuni, mas também afastado do *Suma Jakaña* de Calestani e Rivera Cusicanqui.

Ao mesmo tempo que critica as noções anteriores, a ideia de *Qamir Qamaña* não permanece imobilizada pelas críticas radicais de Spedding, Stefanoni e Boron, mas tenta reimaginar como proposta a existência de alternativas políticas, econômicas e culturais reais e já praticadas pelas comunidades aymara na Bolívia.

V. A dinâmica dos debates aymara sobre o Bem-Viver na Bolívia

Os debates sobre o Bem-Viver na Bolívia adquirem relevância a partir de três significações centrais: *Suma Qamaña*, *Suma Jakaña* e *Qamir Qamaña*. As três formas se referem ao mesmo tópico referencial, que propõe a existência de um conjunto de imaginários e práticas socioculturais entre as comunidades aymara da Bolívia, o qual se diferenciaria das lógicas gerais da modernidade e do capitalismo.

Porém, esta referência comum à existência de tais matrizes culturais e as modalidades de compreender e se relacionar com elas se distinguem fortemente. As três noções/posições (*Suma Qamaña*, *Suma Jakaña*, *Qamir Qamaña*) parecem se diferenciar de acordo com quatro pontos fundamentais: 1) A origem do Bem-Viver, seja este pensado como uma ancestralidade aymara, uma prática cotidiana local ou uma necessária reconstrução de discursos e práticas; 2) Os atores do Bem-Viver, sejam estes as instituições modernas estatais, as comunidades locais ou novas formas de articulação política que precisam ser reinventadas; 3) O lugar do Estado e do mercado e a sua relação com o Bem-Viver, seja esta relação entendida como articulação entre instituições públicas e comunidades, como práticas afastadas da ação estatal ou como processos de transformação que devem ser radicalmente autônomos; e 4) O horizonte de futuros alternativos, sejam estes imaginados como formas de gestão alternativa e “humanização” do sistema capitalista, como ferramentas isoladas de subsistência comunal ou como arquiteturas pós-capitalistas.

Em cada uma destas posições não é apenas o Bem-Viver que parece estar em questão, senão o próprio arcabouço do capitalismo e do sistema cultural moderno, que são repensados a partir das propostas do Bem-Viver. Por conta disso, os debates sobre o Bem-Viver na Bolívia continuam representando uma dimensão extremamente importante da projeção de alternativas à atual crise civilizatória e à construção de “modernidades” alternativas (RADOMSKY, 2011). Com certeza as propostas de superação da matriz civilizatória contemporânea não se esgotam nos debates sobre o Bem-Viver, mas têm neles uma representação importante e uma destacada fonte de imaginação política.

Na medida em que possam ser retomadas essas ideias centrais dos debates e postas em relação com as propostas plurais dos “Bem-Viveres” (QUINTERO, 2017) como espaço diverso e heterogêneo de articulação de discursos e práticas pós-desenvolvimentistas e orientadas à superação da economia capitalista, as próprias propostas do Bem-

Viver na Bolívia poderiam se potencializar e ajudar a potencializar outros discursos e práticas alternativas geradas em outras regiões e territórios. No entanto, isso somente pode ser feito se os próprios debates intelectuais sobre a questão do Bem-Viver na Bolívia, que às vezes parecem tão afastados das comunidades locais, se reintegrarem através de um diálogo aberto, favorecendo a participação ativa e protagonista das comunidades locais, que são, no final das contas, os atores centrais da transformação social.

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**. São Paulo: Editora Elefante, 2014.

ALBÓ, Xavier. Suma Qamaña / Convivir bien. In: FARAH, Ivonne; VASAPOLLO, Luciano (Org.). **Vivir Bien**: ¿paradigma no capitalista? La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2011. p. 133-144.

BORON, Atilio. **América Latina en la geopolítica del imperialismo**. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, 2013.

CALESTANI, Melania. **An anthropological journey into well-being**: Insight from Bolivia. New York: Springer, 2013.

CHOQUEHUANCA, David. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. **América Latina en Movimiento**, Quito, 452, p. 8-13, 2010.

DE LA CRUZ, Luis María. **Y no cumplieron**: reflexiones acerca de la relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos Wichí. La Plata: Fundación para el Desarrollo Agroforestal del Noroeste Argentino, 1997.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía andina**. Quito: Abya-Yala, 1998.

HUANACUNI, Fernando. **Vivir bien / Bien vivir**: filosofía, políticas, estrategias y experiencias. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.

_____. Paradigma occidental y paradigma indígena originario. In: QUINTERO, Pablo (Org.) **Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir**. Buenos Aires: Duke University / Ediciones del Signo, 2015. p. 55-65.

LACLAU, Ernesto. **La razón populista**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

MAMANI, Pablo. **Microgobiernos barriales**. La Paz: Willka, 2005.

_____. Qamir qamaña: dureza de *estar estando* y dulzura de *estar siendo*. In: FARAH, Ivonne; VASAPOLLO, Luciano (Org.). **Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?** La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2011. p. 163-172.

_____. Economía otra: ni capitalista, ni socialista. In: MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris (Org.). **Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2012. p. 85-101.

_____. Qamir Qamaña. un paradigma de vida en el presente. In: QUINTERO, Pablo (Org.). **Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno**. Buenos Aires: Duke University / Ediciones del Signo, 2015. p. 67-80.

MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris. Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. In: MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris (Org.). **Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2012. p. 125-154.

MEDINA, Javier. Suma Qamaña, Vivir Bien y de Vita Beata. In: OVIEDO FREIRE, Atawallpa (Org.) **Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay**. Quito: Ediciones Sumak, 2014, p. 125-135.

QUIJANO VALENCIA, Olver. **Ecosímias: visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad**. Popayán: Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad del Cauca, 2012.

QUINTERO, Pablo. Introducción. In: _____. (Org.). **Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir**. Buenos Aires: Duke University / Ediciones del Signo, 2014. p. 11-25.

_____. Buenos Vivires: matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya-Yala. In: WALSH, Catherine. (Org.). **Pedagogías decoloniales II: practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2017. p. 425-440.

RADOMSKY, Guilherme. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento: a crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 149-162, 2011.

RAMOS, Alcida. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 10, n. 28, p. 5-14, 1995.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakak Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2010.

SCHAVELZON, Salvador. **Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes**. Quito: Abya-Yala, 2015.

SPEDDING, Alison. Suma Qamaña ¿Kamsañ muni? (¿qué quiere decir vivir bien?). **Fe y Pueblo**, La Paz, 17, p. 4-39, 2010.

STEFANONI, Pablo. ¿Y quién no querrá vivir bien? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano. **Crítica y Emancipación**, Buenos Aires, 7, p. 9-25, 2012.

TEMPLE, Dominique. **Las estructuras elementales de la reciprocidad**. La Paz: Plural, 2003.

TEMPLE, Dominique; YAMPARA, Simón. **Matrices de civilización**: sobre la teoría económica de los pueblos andinos. La Paz: Qamaña Pacha, 2008.

ULLOA, Astrid. **La construcción del nativo ecológico**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.

VALENTE, Renata Curcio. **A GTZ no Brasil**: uma etnografia da cooperação alemã para o desenvolvimento. Rio de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento, 2010.

YAMPARA, Simón. El viaje del *Jaqui* a la *Qamaña*. In: QUINTERO, Pablo (Org.). **Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir**. Buenos Aires: Duke University / Ediciones del Signo, 2014. p. 193-199.

Recebido em: 05/11/2017 * Aprovado em: 17/06/2018 * Publicado em: 30/06/2018
