

Qamir qamaña *Un paradigma de vida en el presente¹*

Qamir qamaña *A paradigm of life in the present*

PABLO MAMANI RAMIREZ²
Universidad Pública de El Alto, Bolivia
pwillkaa@gmail.com

Recibido: 01/05/2022
Publicado: 30/06/2022

RESUMEN

Qamir qamaña es otra manera de entender el sistema de vida y el pensamiento social del mundo del ayllu o urbana en los Andes. De modo general es hacer referencia al equilibrio y conflicto a la vez. Qamir qamaña sería no sólo equilibrio como algunos lo catalogan sino también éste implica conflicto. La realidad social e histórica nos obliga a pensar en el conflicto porque la sociedad siempre es un espacio de conflicto y a la vez de una búsqueda permanente del equilibrio. En este sentido, qamir qamaña, puede ser una manera de entender la vida social o económico como “la riqueza de saber vivir la vida” en relación con la posibilidad de una vida en conflicto que siempre merodea en cualquier sociedad y a la vez de estar atentos a los desacuerdos o los conflictos. En eso es importante tener presente la riqueza material como un estado de vida de bienestar vivencial y emocional y a la vez de una riqueza social de la intersubjetividad amplia dada en el mundo social material.

En otras palabras, es relación entre la materialidad de vida social y la subjetividad humana. Qamiri es =riqueza y qamaña =vivir. O podemos traducir en el “vivir ricamente”

¹ Este trabajo ha sido publicado en la Revista Qhanañchawi No. 4, 2014, de la carrera de sociología de la Universidad Pública de El Alto-Bolivia entre paginas 83-96. Aquí se hizo algún breve ajuste.

² Aymara, sociólogo y magister por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador) y doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM-México. Actualmente es docente de la Carrera de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA). Es analista político en Bolivia y miembro fundador de la Revista Willka. Sus áreas de investigación son: movimientos indígenas de Bolivia y América del Sur, los sistemas de dominación colonial y moderna y el poder, el mundo del qamiri. Es autor de varios libros y artículos de prensa, de entre los que destacan: Dominación terratenientes y administración comunal de los recursos, Diagnóstico socioeconómico de Apolo; El Rugir de las Multitudes, La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu; Geopolíticas indígenas; Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003) y Wiphalas y fusiles, levantamiento de Omasuyus (2000-2001); Estado neocolonial (2017).

en lo social y material dada entre la vida cotidiana y la vida extraordinaria. El análisis dado sólo en lo cotidiano como lo hace Spedding (Alison Spedding, 2010) y los que lo hacen desde el tipo ideal tipo Weber (Simón Yampara, 2007), no lo toman a ambos como realidades y posibilidades. El mundo social o natural están dados en realidades y a la vez en posibilidades. Esto es lo material y lo subjetivo. Dos momentos sustanciales de la vida humana y social. Por lo que qamir qamaña, es un vivir de diferente modo al burgués occidental, aunque con dinero, y a la vez con lo social que marca lo individual y lo social. Se requiere excedente económico y a la vez se requiere redistribución social de ese excedente.

PALABRAS CLAVE: qamiri qamaña, equilibrio y conflicto, ayllu, materialidad y subjetividad.

ABSTRACT

Qamir qamaña is another way of understanding the life system and the social thought of the ayllu or urban world in the Andes. In general, it is referring to balance and conflict at the same time. Qamir qamaña would not only be balance as some catalog it, but it also implies conflict. Social and historical reality forces us to think about conflict because society is always a space of conflict and at the same time of a permanent search for balance. In this sense, qamir qamaña, can be a way of understanding social or economic life as "the wealth of knowing how to live life" in relation to the possibility of a life in conflict that always lurks in any society and at the same time be attentive to disagreements or conflicts. In this, it is important to keep in mind material wealth as a state of life of experiential and emotional well-being and at the same time as a social wealth of the broad intersubjectivity given in the material social world.

In other words, it is the relationship between the materiality of social life and human subjectivity. Qamiri is =wealth and qamaña =to live. Or we can translate into "living richly" in the social and material given between everyday life and extraordinary life. The analysis given only in everyday life as Spedding does (Alison Spedding, 2010) and those who do it from the Weber-type ideal type (Simón Yampara, 2007), do not take both as realities and possibilities. The social or natural world is given in realities and at the same time in possibilities. This is the material and the subjective. Two substantial moments of human and social life. Therefore, qamir qamaña is living in a different way from the western bourgeois, although with money, and at the same time with the social that marks the individual and the social. An economic surplus is required and at the same time a social redistribution of that surplus is required.

KEYWORDS: qamiri qamaña, balance and conflict, ayllu, materiality and subjectivity.

INTRODUCCIÓN

Los Andes y otros mundos no hegemónicos tienen formas muy propias de ver y vivir la vida humana y la naturaleza. En los Andes una de esas formas se expresa, y así lo planteamos, en aymara: *qamir qamaña*, qamiri=riqueza, qamaña= vivir. Se traduce a la lengua castellana en: “riqueza de saber vivir” lo social y lo económico, aunque otros mediante el uso de la palabra suma qamaña la han traducido en “vivir bien” (PND, 2007). Mismo que ha despertado una gran inquietud y para muchos se ha convertido en una verdadera esperanza como un nuevo “paradigma de vida” frente al sistema capitalista o socialista occidental. En nuestro caso por eso se dice: “qamarthawiñani, jaqkasinja” (compartamos mientras vivamos).

Sin duda se debe reconocer que la palabra suma qamaña y qamir qamaña es una relectura y reconstrucción realizada por la intelectualidad aymara¹, que es propio de este mundo, fundada en la vida social de los ayllu-marka donde la vida social es comunitaria y hay una relación ampliamente aceptada aun con el mundo de la naturaleza. Aunque aquí hay que desmitificar la idea de que el mundo del ayllu es un mundo armonioso, equilibrado, perfecto, etc. porque éste -como todo mundo social- tiene problemas y contradicciones; por lo que no siempre es armonioso ni equilibrado. Pero tampoco con ello se debe dar por sentado que éste es el espacio del conflicto como regla general de la vida. Más bien es un espacio de equilibrio a la vez de conflictos. La intermediación de los dos hechos es lo fundamental.

Dado que existen lecturas antinómicas del ayllu. Un grupo lee el ayllu como una sociedad casi perfecta sin igual y otros como una sociedad en crisis incluso en franca decadencia. Desde nuestro punto de vista no es ni uno ni el otro. Es decir, ni está en decadencia ni es perfecta sino es una sociedad que tiene valores sociales y culturales “propios” frente a los valores del capitalismo y la explotación. En otras palabras, tiene conflictos sociales y políticos, pero a la vez tiene grados de equilibrio interesante dentro de sí. Es un sistema de vida y de pensamiento que *mide* o *limita* los diferentes extremos: entre una ecología natural intocable y la destrucción de los ecosistemas humana y natural. Aquí el hecho de limitar o medir dichos extremos de pronto lo hace diferente y novedoso expresada hoy en *suma qamaña* que según nosotros su mejor expresión es *qamir qamaña* (sobre esto volveremos más adelante).

Éste es un sistema de pensamiento y práctica interconectados entre sí. Ahí la riqueza es la de pensar y entender el mundo, la vida social, humana y animal, de modo “propio”. Dado que todo existe en interconexión, como qamir qamaña o suma qamaña. Una montaña, por ejemplo, se llama *kuntur umaña* (bebedor del cóndor) porque existen humanos que lo llaman así. Y a su vez existen hombres-mujeres porque existen montañas que provén agua.

¹ Aquí no utilizaremos en aymara el pluralizador “s” dado que por ejemplo decir aymara-s es dejar de lado el pluralizador de la lengua aymara, naka, kullakana, hermanas.

Así infinitamente. Así éste es un pensamiento y práctica social muy propia y emparentada con otros sistemas de vida indígena observables en el mundo mesoamericano, el hindú, la vida de los pueblos de África, y de la Amazonía sudamericana.

Metodológico. Aquí reflexionaremos el tema desde una perspectiva analítica y a la vez vivencial dado que somos parte del mundo académico, pero a la vez pertenecemos a la vida social del mundo del ayllu. Lo cual no quiere decir que éste es un pensamiento mestizo o mezcla sino es parte del sistema de pensamientos aymara muy propia como el que nos han enseñado nuestros mayores (sabios aymara) o *yatichirinaka* del ayllu-marka. Los datos aquí expuestos vienen de una larga observación y reflexión frente a un discurso apabullante en el medio de la modernidad y del desarrollo. En ese sentido éste es un trabajo sustentado en la experiencia de investigación del campo en el mundo del ayllu y comunidades campesinas a la vez de lecturas sistemáticas de varios autores que han abordado el pensamiento del ayllu según diferentes perspectivas.

CRÍTICA AL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

El pensamiento occidental tiene su fundamento en el Uno. Éste ha sido el principio de su gloria, pero también es el límite de su final. Pues el Uno no le permite ver más allá o más aquí y la complejidad social pese a la teoría de la complejidad de hoy existente. Menos se entiende por su puesto el pensamiento aymara y andino en general, particularmente desde el pensamiento hegemónico. Entonces aquí vamos a hacer notar estas diferencias y sus fundamentos. De manera breve se puede decir que el pensamiento occidental y por tanto la modernidad tiene su gran problema fundacional en el UNO (Lajo, 2003). Javier Lajo sostiene que la filosofía europea se fundamenta en el pensamiento del Uno como un hecho central porque éste es el origen y el fin. En otras palabras, es el TODO, y por tanto también es la Nada.

Para diferenciar ello es necesario acudir a la metáfora de Simón Yampara quien sostiene que hay un *ship occidental* con la que muchas veces pensamos y actuamos en diferencia al *ship andina tiwanakuta* (Yampara, 2010). Según Yampara unos piensan lo andino con el ship occidental y no propiamente con el ship “propio”. La idea del ship es una metáfora para entender la introyección instrumental de valores y sentidos del pensamiento hegemónico del occidente. Se introyectan las subjetividades europeas sobre los valores del

mundo del ayllu-marka y formas de ver y vivir. En otras palabras, es un sistema de razonamientos y sentidos de realidad que se inter-subjetivizan. Y finalmente esto puede convertirse parte de un pensamiento y ser colonial. Tal es el hecho de negar lo “propio” incluso como si esto no tuviera valor ni sentido.

Aunque hoy la paradoja de ese Uno se llama variedad o diversidad que finalmente no es más que ese Uno mismo. Dijimos que el Uno es el principio y el fin. En efecto, esto es el Todo. ¿Cómo explicar este hecho? Hay que decir que del Uno se produce la emanación y ello se convierte en variedad, pero en el fondo es ese mismo Uno. En esa relación no existe el Otro y sí existe es como el enemigo de este Uno. Y entonces a ese otro hay que eliminarlo para seguir siendo el Uno. Esto se expresa perfectamente en el yo universal que se asocia con la misma idea del Dios “todo poderoso”, el absoluto, el inalienable, lo justo, el único, soberano, no histórico, trascendente que finalmente está definida en el pueblo elegido como es el Israel. Aquí el mundo se funda en la idea de ese Uno porque es éste el único pueblo elegido por Dios en tanto absoluto único que tiene una verdad única sobre cualquier otra verdad. Esto es lo que deja notar Lajo con gran claridad desde el pensamiento de la paridad.

Así según este autor, F. Hegel es el mejor exponente de este pensamiento para la era de la modernidad. Hegel nos habla de la dialéctica. Si bien la dialéctica puede ser un instrumento de reflexión y consecuencia, pero la dialéctica simplemente es un recurso estilístico para fundamentar la aparente complejidad del pensamiento occidental. Esto se resume en la idea de Tesis, Antítesis y la Síntesis. Aunque no sólo es eso. La lógica de esto es que Dios en tanto Idea absoluta (la razón absoluta) para existir como tal se ha enajenado o mejor se auto-enajenado para volver a ser la misma idea acabada de esa Idea. Por eso es simplemente la misma idea, el mismo Uno. Según Lajo, C. Marx no escapó a este Uno. Porque en el pensamiento de Marx el Uno predomina como lo *absoluto inverso* de Hegel, porque lo convierte a éste en la idea central, pero al revés. En esa relación esta la clase elegida, el proletariado, para salvar del capitalismo al mundo.

O podríamos decir que éste es sumo de la idea-real de la clase elegida. Fuera de la clase obrera no hay otra clase o pueblo que sea la vanguardia de la lucha. Los campesinos, los negros, los indígenas o indios, no pueden ofrecer la verdad de la salvación a la sociedad del capitalismo. Porque no son nada. Pueden ser el apoyo, aliado de ese Uno. Pero no el líder. Por eso es la clase elegida. De su parte, el liberalismo es la cara más abierta de esta

forma de pensar, pese al multiculturalismo, porque fuera de la sociedad de mercado no existe el éxito ni ninguna realidad posible. El orden del mercado y del capitalismo es lo absoluto. Es la historia misma del mundo, aunque tiene un origen particular de la Europa pre-moderna. Esto es una teleología. No hay punto de regreso ni punto de retención del tiempo-espacio. Es la línea ascendiente de la verdad absoluta del mundo.

Si éste es la realidad de un sistema de pensamiento ¿es posible pensar otra sociedad no como simple tautología del Uno? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué opciones tenemos? En realidad ¿qué ofrece el pensamiento andino del ayllu y marka ante la unidimensionalidad del pensamiento hegemónico?

Javier Lajo, nos habla de la paridad, de Dos. Aunque él se obsesiona con el Dos porque en el mundo andino y en otros mundos no sólo hay el Dos como fundamento de la vida y del pensamiento. Si no hay una multiplicidad de realidades y de posibilidades. Por ahora vamos en la crítica desde la paridad. Sin duda tiene sentido éste como Idea y como Hecho porque en el pensamiento y en la vida material se pare y se engendra. El engendrar y el parir son dos actos o movimientos venidas de Dos. Del hombre y de la mujer, de un animal hembra y un animal macho. De una montaña masculino y una montaña femenina. Del caliente y del frío. La semilla y la tierra. En términos concretos, el ayllu o jatha (semilla) está dado por Dos: aransaya y urinsaya. Ayllu de arriba y ayllu de abajo. Su espacio de articulación es el Taypi o el centro que no es el lugar de la anulación del Otro sino la realidad de una gran complejidad de estos muchos. Debemos enfatizar que en el mundo andino el centro no es para aniquilar a los otros y la sobreposición del Uno. Sino la reproducción de estos muchos. De hecho, sin esa relación no habría sociedad humana, ni el ayllu, dado que ahí no cabe la idea de Uno. En la vida real ya sea humana o animal del Uno no sale nada. En aymara se expresa en la palabra *ch'ulla*, el impar improductivo; del uno sale Nada. De sí mismo y por sí mismo no puede reproducirse. Aunque los hermafroditas lo harían. Se necesita de la Otra. Y la mujer del Otro.

Frente a esa realidad de pensar y realidad histórica, pues, qamir qamaña posiblemente es el hecho que mejor expresa esta complejidad por la forma de entender el mundo como una relacionalidad. Esto tiene dos fundamentos. Es la materialidad de la vida social y la

intersubjetividad. No es la exclusión del uno del otro. Diríamos que es la reciprocidad entre la razón y la emoción. Entre el pensamiento racional y la emoción de vivir que es lo propiamente humano. La objetividad y subjetividad. Qamir qamaña entonces traduce con claridad la idea y el hecho de la plenitud, del bienestar material y subjetivo, aunque dejar traslucir el hecho de *ch'ama qamaña*, este último quiere decir lo difícil que es vivir la vida. Es a esto que nosotros adjuntamos la idea de qamiri. Misma que expresa “la riqueza de saber vivir”. Es ser qapha y no mich'a. Es el acto y sentido de compartir lo que se tiene incluso lo poco frente a aquel que no comparte o lo poco que tiene.

Qamir qamaña es la relacionalidad de la vida y del mundo. Es lo interno de sí y es al mismo tiempo la externalidad. Y eso es la relacionalidad porque todo está interconectado con todo y cada una de sus partes constitutivas. Y al revés. Las partes constitutivas están interconectadas entre sí y con el todo. Y esto finalmente se convierte en la gran complejidad de la vida y del mundo. Lo cual nos lleva a la idea y el hecho del conflicto, pero a la vez al equilibrio. Éste es una relacionalidad intensa porque es una producción permanente y reproducción de esa relacionalidad. De lo contrario no existe qamir qamaña.

En esto surge nuestra crítica al planteamiento de Simón Yampara (2000). Este autor lee la realidad del ayllu-marka como un todo en *equilibrio* y en *armonía* y casi perfecta en sí mismo. Este puede ser entendido entre el hombre-mujer y naturaleza, entre los mismos hombres-mujeres o consigo mismo. Si así fuera no habría sentido de vivir y ni que existan las cosas porque todo estaría perfecto. Viviríamos un paraíso andino-amazónico. Pero la vida y el pensamiento aymara no son así. Dado que la armonía también tiene su conflicto. Porque en el ayllu o la comunidad aymara o quechua y otras comunidades viene dado y dándose en el conflicto dentro de sí y con los otros. Y es ante esto que hay la búsqueda permanente del equilibrio. Pues de hecho entre el estado de armonía y el conflicto nos reproducimos como sociedad, como lo humano de carne y hueso y lo hace también la naturaleza. ¿Es otra dialéctica? No. Es una complejidad relacional. Es decir, es complejo e interrelacionado, como lo es la vida social y la naturaleza.

En este sentido es fundamental la relacionalidad y las cosas. Las cosas existen por las relaciones sociales y las relaciones sociales existen porque existen las cosas. Lo que

llamamos relaciones sociales existe porque existimos hombres y mujeres que producimos y reproducimos esas relaciones sociales. Y nuestros cuerpos cuentan como mundos en esas relaciones sociales. Y a la vez necesitamos de las Cosas para el trabajo, para vivir (como la casa, la comida, instrumentos de trabajo como las computadoras y para el agro el hacha, machete o cualquier herramienta y sus técnicas). En esto la relacionalidad hace que esto no sea enajenante de la relacionalidad. Por ello la relacionalidad está en todas las cosas y en nuestro sistema de vida, en el propio pensamiento interconectada entre diversos mundos y realidades. A esto algunos lo llaman la ontología ecológica (Blaser, 2009). O podríamos llamar ecología de la vida y del mundo. Si hablamos de la ecología hablamos de sistemas y los sistemas son interconectados entre sí y con otros sistemas. El ayllu es un sistema de vida-muerte, por ejemplo. Es una relacionalidad compleja dentro de sí y afuera de sí. Es la multidimensionalidad de inter-sistemas.

Ahora esto tiene sentido y verificabilidad entre el pensar y el hacer o hacer y el pensar. Y esto es desde la frontera de la modernidad y desde afuera de él. El primero nos ubica en contra y en frontera. Y lo segundo es lo “propio” porque se hace desde afuera de la modernidad. Si somos críticos con la modernidad dominante y otras modernidades, necesitamos la frontera. La frontera es desde y en contra. Y si somos relacionantes necesitamos también de lo otro para conocer y saber nuestras diferencias. Esto implica una actitud estratégica porque no se trata de desconocer en absoluto a la modernidad como fenómeno social e incluso a los modernos que escriben desde sus escritorios cosas sobre la modernidad real o la utópica. Es el hecho de pensar y hacer. Dos acontecimientos históricos que no nos son ajenos, sino que nos constituye y somos constituyente de ello. Eso es el ayllu como sistema de pensamiento y espacio antropológico en el mundo de los Andes.

EL SISTEMA QAMIR QAMAÑA

Qamir qamaña de modo concreto es la referencia a un estado de vida diferente al que tiene el occidente capitalista y socialista. Idea que significa que es un hecho de buen vivir o bien vivir que hace referencia a un lugar y un estado de vida social e individual definida en dos grandes condiciones: las condiciones materiales y subjetivas. Qamir qamaña es un hecho que se refiere a la plenitud, elegancia, belleza, vivir en diálogo con el mundo natural y el

mundo humano. Es un *estado de estar* en plenitud en el mundo de hoy y un sentido de *ser siendo* en la historia social (Mamani, 2011). Esto sin dejar de lado el conflicto. El estado de estar estando es una forma de existir en el mundo según como se es y según como se auto-reconoce. Y el sentido de ser siendo es un recorrido por la vida social según las condiciones subjetivas y objetivas de esa vida social. Es el vivir en sociedad o en comunidad humana y natural.

Ambos, es decir, el estado de estar en el mundo y el ser siendo en la historia social, hacen referencia entonces a uno o varios tiempos-espacios de lo vivido todos los días y por vivir en el devenir. No es la referencia de un futuro lejano e incierto en la que no se sabe cómo va ser la vida social, individual y del mundo natural. Es un estar estando en el mundo de hoy. No es una esperanza de un lejano devenir incierto. Desde posiciones oficialistas del poder se ha distorsionado esto y ello hace que pierda sentido. Lo presentan como un futuro y no como el presente real de hoy.

Aunque idealmente éste se proyecta como un estado y lugar de vida en plenitud y belleza en el espacio-tiempo, pero esto sólo tiene sentido si hoy tenemos una vida material y subjetiva plena. Dado que ciertos sectores plantean que el bien vivir o qamir qamaña es un devenir, un futuro que no se sabe cuándo se hace realidad. Si así fuera qamir qamaña sería una ideología sin referencia a una realidad de la vida social de hoy. Por ello desde los espacios del poder tratan hoy de hacer creer que sumaj kawsay es un devenir igual que la idea de desarrollo de la modernidad que nunca llega. Eso es una distorsión del mismo sentido y concepto de la vida real.

Como dijimos, el sentido y lugar de un estado de vida es un hecho material y a la vez es un hecho subjetivo. Qamir qamaña en realidad es una profunda interrelación entre la plenitud de la materialidad de la vida social e individual y a la vez de la plenitud de la vida subjetiva. Si no se tiene las condiciones materiales de la vida no podríamos tener el sentido y el lugar de qamir qamaña, la riqueza de vivir la vida. Del mismo modo sino tenemos las condiciones subjetivas de plenitud tampoco podríamos tener el buen sentido de vivir la vida.

En realidad, qamir qamaña es una profunda interrelación entre la materialidad y la subjetividad de la vida social, individual y el mundo natural. Si sólo tenemos las cosas

materiales como muchos sectores sociales la tienen (lo cual no es suficiente) porque tienen problemas en lo subjetivo, existen problemas de existencialismo, la neurosis, etc. lo cual no es qamir qamaña. Del mismo modo, si sólo tenemos la plenitud en lo subjetivo y no tenemos con qué expresar materialmente este hecho, tampoco es posible vivir ricamente. Nadie puede vivir en plenitud sino no tiene una casa donde compartir esa su plenitud. Y al mismo tiempo si uno no está de buen ánimo o estado de vida no puede, aunque teniendo una casa compartir su estado de belleza humana. Lo que se pretende es compartir con naturalidad esa plenitud de la vida. No fingido, ni en apariencia. No aparentar. Sino ser real.

Todo ello al final se expresa en una visión del mundo que es convivir, aunque en conflicto (en ciertos momentos) con el mundo natural que nos rodea. El mundo natural es en realidad el lugar del buen vivir. Es el espejo del rostro humano. O del sentido de la vida del hombre-mujer. Si el mundo natural está enfermo pues el hombre-mujer no puede vivir a plenitud. La belleza del mundo natural también es la belleza del hombre y de la mujer. Al igual que la belleza humana se muestra en la belleza del mundo natural.

Así qamir qamaña es la vida bella, aunque éste deja traslucir de que está acechado por el desequilibrio o el “mal vivir”, el sufrimiento. En quechua bajo la idea se *sumaj kawsay* según L. Macas es “la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual” (Macas 2010: 14). La plenitud se debe expresar desde la cosmovisión del *ayllu* como lo bello-bella de la vida en general y de la humana y animal. Así lo bello o bella aquí no se expresa solamente como rostro o persona que aparenta o es físicamente sino lo bello y bella es de su ser y su estando en la vida social. En aymara está dada en la palabra *jiwaki*, bonito. A la vez esto contiene la idea de un “buen morir”, porque tiene una raíz en la palabra *jiwaña* que literalmente es morir. Sumados todos ellos es estar y el lugar del bien vivir. Por lo que es muy difícil hacer síntesis de qamir qamaña. Y aún, es más complicado con la traducción que hicieron como “vivir bien”, porque esta no es una traducción literal del aymara, sino una interpretación desde la lógica del español. Este último, auditivamente incluso suena para el contexto aymara casi igual a “vivir mejor” criticado como un ideal del paradigma de la modernidad occidental. Ahora, la complicación viene porque tanto el aymara como el quechua son lenguas polisémicas por cuanto cada palabra se define según el contexto, la forma de expresión fijada en el tono, el gesto del cuerpo y la articulación con otras palabras similares, y sus contrastes.

Así, entre la riqueza de vivir y vivir bien existen connotaciones distintas, desde nuestro punto de vista. La riqueza de vivir es una frase que nos acerca más a la realidad de la vida social porque tiene una connotación moral, filosófica, ética, estética más amplia que el vivir bien que parece más cercano a la palabra *jakaña* que, según Mario Torrez, es el “lugar de vivir” (Torrez 2001: 50). Aquí la diferencia estriba en que, según este autor, conceptualmente *qamaña* sería “lugar de existir” y *jakaña* “espacio interno de vivencia”. Ante esto, es que *qamaña* podría ser una referencia a la totalidad de la vida del *jatha* (aymara) y *ayllu* (quechua). Mientras que *jakaña* es más específica en su referencia al espacio y el tiempo de la condición de vida del hogar o la familia, donde está el lugar del “aliento de vida”. O se puede decir, el lugar concreto de la respiración de la vida de un cuerpo y de su espíritu. Si el bien vivir se refiere a la condición del hogar-familia (no individuo) es una descontextualización de su sentido real.

En este sentido en otro trabajo sostenemos que ya es insuficiente solo pensar en suma *qamaña* sino hay que profundizar este desde la mirada de *qamir qamaña* (Mamani 2011). ¿Qué quiere decir *qamir qamaña*? Esto es muy importante. Aunque para ello hay que descolonizar la palabra *qamiri*. En el último tiempo mediante esta palabra se refiere al que tiene solamente dinero, aunque no se niega esa realidad, pero también se refiere al que sabe vivir la vida. Lo cual es diferente a las traducciones transliterales de las izquierdas que lo asocian con la burguesía aymara. Sí traducimos como aquel esto nos envía a crear nuevos explotadores. En este sentido, *qamiri* es el que tiene dinero, pero también el que sabe vivir como gente, *jaqi*. El dinero por sí mismo no es sinónimo de explotación sino su acumulación enajenada del trabajo y de la vida. Además, con ello se está negando que el aymara o quechua pueda tener dinero. El negar el dinero a alguien es para mantenerlo en su condición miserable y por tanto sujeto de explotación y dominio capitalista o socialista.

En síntesis, *qamiri* quiere decir riqueza de vida o el que sabe vivir la vida. Decir que sabe vivir la vida es un hecho no menor antes los modelos sociales donde se desperdicia la vida. La salud se convierte en enfermedad. El dinero en explotación. La vida se la convierte en el sin sentido de estar o el de estar estando. Si simplemente la vida es para vivir y no gozar no tiene sentido vivir la vida. A la palabra *qamiri* viene adjunto la palabra *q'apha* que es alguien que en “actitud” y dentro de su ser está lleno de gran sentido real de la vida para compartir lo que tiene, ya sea de él, de su familia o de su *ayllu*. *Q'apha* es contrario a la

palabra *mich'a* que es el que “no sabe” o “no quiere” compartir lo que tiene” (Mamani, 2011).

En aymara existe la frase: *q'apha warmi* o *q'apha chacha*. Incluso en el pasado, en la era inka se hablaba de *qhapaqa* que es alguien que tiene riqueza y autoridad para ser parte de un gobierno de la sociedad. *Q'apha* y *qhapaqa* son expresiones de un sistema de pensamiento que connota riqueza verbal y la realidad de vivir. *Q'apha* también quiere decir el que sabe compartir en lo material y en lo subjetivo lo que se tiene como individuo y como comunidad. Aquí la palabra tener no siempre debe ser entendido como el tener cosas materiales sino el tener la alegría de vivir la vida social y humana. *Q'apha* es la intersección de ambos hechos o sentidos.

EXPERIENCIAS VIVIDAS Y SU REALIDAD

Lo dicho arriba es fácilmente constatable en la realidad del mundo del ayllu y en varios centros urbanos como los barrios. Los ayllus de Curahuara de Carangas o los que están en el Norte de Potosí y las que existen en Chuquisaca, tienen formas de vida muy propias bajo el sentido de que la vida y la riqueza de saber vivir son un hecho ampliamente aceptado pese a los conflictos y la violencia estatal.

Esto es que un ayllu tiene una compleja articulación interna y externa con los dadores de la vida y existe una amplia base de que los que tienen poco deben recibir algo que la sociedad tenga para ser compartidas entre todos y todas. Aunque sin duda está dado la misma dentro de las deficiencias de la neocolonialidad que produce un tipo de sociedad individualizada e individualista. En el ayllu la comida y la vida familiar tienen un sentido profundo mediante los alimentos en base de *qañahua* o *quinua* entre otros. Y esto se relaciona con el rico paisaje y un conjunto de rituales de vida comunitaria como las fiestas y eventos culturales. Aunque éste debe considerarse según cada región y cada cultura en particular.

En los ayllus de Norte de Potosí existe, por ejemplo, una gran cantidad de músicas o ritmos que se practica según cada fecha y tiempo. En el tiempo de lluvia se toca un determinado tipo de instrumento musical y en otras fechas otros instrumentos. De igual modo esto es así en Curahuara de Carangas con la *tarqueada*, particularmente en los carnavales. En ellas se observa un gran ambiente festivo y un sentido de realidad que los

niños o niñas tienen la oportunidad de aprehender más saberes políticos y culturales de las que saben a la vez de tener cuidado con ciertos hechos que no deben ser parte de su mosaico de aprendizajes.

En los ayllus de Cochabamba, particularmente en provincia Bolívar y Tapacará, existe un sentido de alimentarse en familia y en comunidad, particularmente en momentos importantes o extraordinarios de la vida social, aunque en la vida cotidiana se observa ciertos hechos que se asoma a lo que el occidente ha llamado la pobreza. Sin duda en ciertos espacios del año no existen suficientes alimentos. Esta es una realidad que no se puede dejar de lado. Pese a este hecho el hacer sociedad en un sentido compartido y de responsabilidades también compartidas, es una realidad. Ahí justamente se observa el gran sentido de la corresponsabilidad de la vida en sentido de vivir ricamente porque se tiene a su gente y su familia que hace que unos o todos se sientan parte de un mismo mundo y propio a la vez.

En el caso de los espacios urbanos como la ciudad de El Alto o en las periferias de la ciudad de Oruro existe también un amplio sentido de convivir una vida definida en lo que podríamos llamar dignamente pese a los grandes contrastes que tiene vivir en un centro urbano. Esto en sentido de que puede existir clara diferencia de clase entre aymaras que tienen mejores condiciones económicas y otros que no lo tienen plenamente. Aquí ya no existe el ayudarse mutuamente como en el ayllu. Aunque es posible observar esto a nivel de las familias que son verdaderos tejidos sociales y culturales de convivencia y de ayuda mutua. Así el ideal de vivir ricamente la vida se expresa en varias otras formas. Tales como jugar en grupos de familias el fútbol, asistir a eventos culturales y sociales en familia y mostrarse con gran corazón ante los asistentes, etc. etc. Es decir, en estos espacios se teje profundo sentido de autopertenencia hacia unidades territoriales y de paisanajes propias. Y en otros casos esto se construye con otras personas que no necesariamente son familiares ni paisanos de una misma provincia. Incluso se dice que en algún sentido otra gente es mejor que la familia. Efectivamente con otras familias y personas se tejen profundos lazos de hermandad y de confianza hecho que hace que las condiciones de vidas complejas sean bien vividas.

Éstas son algunos de los ejemplos que existen tanto en los espacios urbanos y en los ayllus al que llamamos vivir ricamente la vida, pese a los problemas, en plenitud y construir

un sentido de convivir, aunque éste todavía es un reto dentro de los actuales contextos y realidades sociales. Un ideal que en algunos sentidos no es pleno.

El qamir qamaña entonces es tener lo que todos tienen como ser una casa o estudios, pero en relación a otros tienen por debajo de las condiciones de vida. El principio de vivir ricamente es el hecho de que otros no vivan en las condiciones de miseria absoluta. Un adinerado aymara por sí mismo no es un qamiri sino no comparte su vida social y su tener con el resto de la sociedad de un modo amplio, aunque esto no quiere decir que debe entregar su capital económico a alguien. Pues hemos observado que algunos que tienen capacidad económica tienen un gran sentido de compartir su tener con su gente o simplemente con su familia.

Y en el otro lado esta gente que tiene muy poco capital económico, pero tiene una gran capacidad para compartir lo poco que tiene. Esto se expresa en comidas festivas o simplemente en hacerse parte de éste con la ayuda que presta para preparar, por ejemplo, la alimentación. Así él o ella sin tener una gran capacidad económica se convierten en el qamiri de la vida. Algo que es altamente valorada en los barrios o zonas de estas ciudades. Por lo que ser qamiri no siempre es tener un capital económico sino es también el tener esa gran disponibilidad de compartir lo poco que se tiene. Un hecho que persiste en los centros y es notoriamente más clara en los ayllus y marka en el mundo de los Andes.

BREVES CONCLUSIONES

Qamir qamaña es la riqueza de saber vivir la vida y el mundo social. No es la burguesía aymara como algunos lo indilgan. Es otra forma de entender el mundo y las relaciones sociales y económicas. Qamiri viene qama=vivir y ri= es. Entonces es un estado de vida que en este caso se refiere a lo bello de vivir y saber vivir. Esto es contrario a la vida como instrumentalidad e incluso convertir la vida en enfermedad (teniendo salud se hacen drogadictos), aunque esto siempre en relación al conflicto que es inherente a toda sociedad humana. De este modo estamos ante otra forma o visión de la vida y del mundo como una realidad no sólo intelectual sino sociológica.

En ese sentido qamir qamaña es el espacio-tiempo de la vincularidad frente a la mono-relacionalidad del sistema de vida capitalista o socialista. Es una complejidad definida

en y dentro de la materialidad y en y la subjetividad. Se es gente, jaqi, teniendo las condiciones materiales e intersubjetivas en un sentido de justo y acorde con cada espacio-tiempo social e histórico. Qamir qamaña además es el estado de vida de un ser siendo y un estar estando. Es decir, es una permanente construcción y producción de la vida social e individual. En ese sentido es un auténtico producto social e histórico. Esto es en la belleza de estar estando y ser siendo.

Sin duda esto es armonía, pero tampoco puro conflicto. Aquí el conflicto es un hecho potencial y a la vez real. Dado que el conflicto es un desajuste de una idea y un hecho social. En otras palabras, es la existencia de desacuerdos y la producción de lo nuevo dentro de la cosmovisión de qamaña. Es potencial alterador de los hechos, pero a la vez es co-productor de los hechos que ocurren y dejan de ocurrir. Así qamaña, el vivir, es socialmente real, pero a la vez es un ideal que se tiene para seguir viviendo la vida como uno de los hechos máximos de toda la existencia social y natural.

Posiblemente este es un hecho para mayor debate porque lo que existe son folklorizaciones. Unos, los señores del poder, ven a estas realidades y sus ideales, como culturas de consumo para sus propios fines, y otros, lo definen como las únicas en el mundo. Su realidad es mucho más compleja que estas dicotomías. Ahí está su riqueza de reflexionar y orientar su debate en sentido propio y real.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blaser, M. (2009). “La ontología política de un programa de caza sustentable”. En: *American Anthropologist*, s/e. 81-107.
- Gaceta Oficial de Bolivia (D.S. No. 29272) (2007), Plan de Nacional de Desarrollo. “Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien”. Lineamientos estratégicos 2006-2011. La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.
- Lajo, J. (2003). *Qhapajñan. La ruta inka de sabiduría*, Lima: CENES-Amaru runa.
- Macas, Luis (2010). “Sumak Kawast: la vida en plenitud”. En *Revista América Latina en movimiento, Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida*, Quito: Alai. 14-16.
- Mamani R. Pablo (2011). “Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo””. En: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coordinadores), *Vivir bien; ¿Paradigmas anticapitalistas?* La Paz: CIDES-UMSA, Sapienza, Oxfam. 65-75.

- Medina, J. (2006). *Suma qamaña. Por una convivialidad postindustrial*, La Paz: Garza Azul.
- Spedding, A. (2010). “Suma qamaña ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien’?). En: *Fe y pueblo*, No. 17, julio 2010, La Paz-Bolivia. 6-39.
- Torrez E., M. (2001). “Estructura y proceso de desarrollo del qamaña/espacio de bienestar”. En *Revista Pacha-cada*. No. 6, El Alto: Qamañpacha. 45-67.
- Yampara, S. (2010). “Los kataristas en el proceso boliviano”. En: *Revista Pukara, Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*. La Paz. 183-197.
- Yampara, S. y otros, (2010). *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del Qhatu/feria 16 de Julio*, La Paz: PIEB.
- Yampara, S. (2000). “Uraqpacha: armonía territorial en la cosmovisión andina”. En *Revista Pacha-cada* No. 5, El Alto: Qamañpacha. 17-48.
- Uzeda V. Andrés (2009). “Suma qamaña, visiones indígenas y desarrollo”. En *Revista Traspacios de UMSS-FACSO-CISO-AGRUCO-CAPTURED-Plural*, No. 1, octubre, Cochabamba-La Paz. 33-51.