

Around the Thought of Intellectual Aymara Simon Yampara

Sumario

Introducción. Intervenciones metodológicas. En torno a la visión cíclica de la historia. Contribuciones sociológicas. Aportes al proceso de la epistemología andina. Aportaciones filosóficas. A modo de conclusiones: para seguir reflexionando. Referencias Bibliográficas.

Resumen

Simón Yampara es, sin duda, uno (junto a otros) de los más importantes pensadores aymaras contemporáneos y el propósito de este ensayo es referir y poner de relieve sus más significativas contribuciones teóricas y políticas al desarrollo de los procesos de descolonización del conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos.

Palabras claves: intelectuales aymaras, políticas de complementariedad, movimiento katarista y reconstitución político territorial.

Abstract

Yampara Simon is certainly one (with others) the most important thinkers of contemporary Aymara and purpose of this essay is to refer and to highlight its most significant theoretical and political contributions to the development of the processes of decolonization of the whole Bolivian society and the state.

Key words: *Aymara intellectuals, policy of complementarity, movement Katarista and territorial political reconstitution*

Artículo: Recibido Julio 26 de 2010; Aprobado Octubre 5 de 2010.

José Luis Saavedra: *Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador. Maestría en Ciencias Políticas Centro de Estudios Superiores Universitarios, UMSS, Cochabamba. Coordinador académico del Diplomado en “Estudios (Inter)Culturales, Teorías postcoloniales y políticas de descolonización” de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede La Paz.*

Correo Electrónico: *awqa05@yahoo.es*

En Torno al Pensamiento del Intelectual Aymara Simón Yampara

José Luis Saavedra

Introducción

Simón Yampara es uno de los intelectuales que más y mejor expresa el desarrollo del pensamiento aymara como parte del proceso de descolonización y es, por ello mismo, profundamente esperanzador. Como él mismo lo dice “poco a poco vamos abriendo espacios y creo que eso nos va a permitir (desarrollar) una escuela de pensamiento político propio. En ese sentido estamos trabajando” (Yampara, 2007^a, p. 16). Más aún, “en los últimos eventos, en que hemos estado con usted, veo que la cuestión es otra, otra escuela, otra orientación, otra manera de pensar, que es distinta al marxismo y es distinta al liberalismo” (Yampara, 2007^a).

Simón Yampara, al igual que los demás intelectuales aymaras contemporáneos, plantea que necesariamente hay que superar el conjunto de las estructuras del poder colonial, hoy fortalecidas por los discursos de la izquierda neoliberal y amplificadas por los medios de comunicación. “Entonces, yo creo que ahí hay toda una estrategia de trabajo que habría que realizar para realmente lograr [...] administrarnos nosotros, eso que hemos dicho 'nosotros, con nuestro pensamiento'" (Yampara, 2007^a).

Intervenciones Metodológicas

Un primer aporte a las ciencias sociales que produce el intelectual Aymara Simón Yampara, cuyo pensamiento teórico y político emerge desde la acción de los *ayllus* y *markas* (comunidades originarias de los Andes), tiene relación con la metodología de investigación. El diseña y desarrolla lo que hoy se llama el método UTA, donde la U significa *urin*: la mitad masculina del *ayllu*; la T significa *taypi*: el espacio de encuentro de las polaridades opuestas y la A significa *aran*: la mitad femenina del *ayllu*. La espacialidad territorial andina corresponde así a la denominación de las dos parcialidades básicas: *urin* y *aran* (la parcialidad de abajo y la de arriba), cuyo tercer elemento está implícito en el *taypi*, que funge como una especie de articulador de ambos espacios territoriales.

Uta es así la teoría de las parcialidades complementarias y por ello nos ayuda a entender el rol del *taypi* (centro y núcleo articulador), que cumple la función de interaccionar y armonizar las fuerzas y energías provenientes de *alaxpacha* (mundo de arriba) y *manqhapacha* (mundo de abajo) en el espacio de la vida: *akaxpacha* en el presente. El *taypi* también busca armonizar, convivencialmente, dichas fuerzas y energías (de ambos espacios) para poder propiciar la armonía y el bienestar comunitarios. La teoría del *uta* funciona entonces en el desarrollo de una serie de interacciones: sociales, políticas y territoriales.

Uta, además de ser la casa para vivir bien, también se articula en función del movimiento del Sol que, en los Andes es conocido como *tata willka*: padre proveedor de la energía, de la luz y el calor. Por ello mismo comprende: *urinsaya*, que es la parcialidad territorial con orientación hacia el espacio del nascente del sol; *aransaya*, que es la parcialidad territorial con orientación hacia el espacio del poniente del Sol; *taypi*, que es el espacio articulador y el que posibilita la complementación de las dos parcialidades.

Podemos percibir así que la propuesta de complementariedad de opuestos es emergente de la cosmovisión andina y es por ello que los intelectuales aymaras, como Simón Yampara, proponen operar con la lógica del *uta*. Más específicamente, él es quien propone desarrollar la teoría del *uta* hacia el campo de las parcialidades complementarias, que comprende la articulación e interacción de las fuerzas y energías (materiales y espirituales) del territorio, orientadas hacia la convivialidad (convivencia con el medio ambiente) y el bienestar integral: *suma qamaña* (vivir bien).

Lo propio y característico del método *uta* es que no supone una lógica no contradictoria, basada en los principios de identidad y tercero excluido, sino que más bien confronta la polaridad antagónica (la contrariedad), por ejemplo, intercambio y reciprocidad, y el efecto de ese encuentro: el tercero incluido. La ciencia social moderna, al basarse en el principio de identidad: $A = A$, nunca encuentra la polaridad opuesta, por ejemplo, del intercambio (la reciprocidad), y se queda sólo en la polaridad del intercambio, como si ésta fuese toda la economía.

De manera que es muy importante afirmar que, a pesar de los graves problemas teóricos y políticos generados por la ceguera cognitiva y la colonialidad del saber/poder, que históricamente tiende a subalternizar las prácticas y las experiencias de los pueblos indígenas, Simón Yampara se empeña en pensar desde y a partir de la lógica del *jaqi* (persona en la lengua Aymara), es decir de la paridad, de la dualidad, de la diarquía, en fin de la interacción y armonía de las energías materiales y espirituales. Y ello es así porque Yampara construye la teoría del *uta* desde y a partir de la práctica (con)vivencial de los *ayllus* y *markas*.

En Torno a la Visión Cíclica de la Historia

Un segundo aporte a la ciencia social se genera en el campo de las maneras de ver y percibir, además de concienciar, el desarrollo de los procesos históricos, especialmente la visión de la

historia cíclica. Como bien dicen los intelectuales aymaras, la memoria histórica andina, se mantiene (“guardado”) en el “disco duro” de la conciencia: *chuyma* (corazón) de los comunarios andinos, a partir de cuyo núcleo es continuamente (re)creado en y por la sabiduría de los *amawt'as* y *yatiris* (sabios andinos).

La memoria histórica de los pueblos y comunidades andinas, los códigos políticos y culturales propios de la cosmovisión y de la vida misma de los *ayllus* andinos, las múltiples gradientes de la variedad ecológica andina, así como el conjunto de la territorialidad inter-ecológica, se complementan e interactúan tanto en la dimensión material como en la espiritual (expresada en el mundo de las deidades andinas), cuyas estructuras organizativas se corresponden con cada ecosistema de producción. Además de que así se fortalece el conjunto de los procesos de afirmación de la propia identidad nacional cultural de los pueblos andinos: Aymara y Quechua.

Aquí emerge la importante contribución de Simón Yampara, quien, a mediados de los años ochenta, ya planteaba si se debe seguir o caminar por la vía capitalista o, más bien, por la vía comunitaria andina (Yampara, 1985, p. 13-16), pregunta e interpelación que abre y extiende una indagación fundada y apoyada en la experiencia (práctica) personal (original). Estas reflexiones terminan alentando e impulsando, de manera decisiva, el movimiento de reconstitución no sólo del *ayllu* y la *marka*, sino también de sus autoridades originarias, de los correspondientes sistemas jurídicos, en fin, del restablecimiento de una visión sistémica y holoárquica del territorio, con una serie muy interesante de consecuencias en el campo de la planificación y gestión del mismo.

De manera previa a la consideración de las propuestas de reconstitución (político territorial) conviene tener en cuenta que la matriz colonizadora y la colonialidad del poder / saber, propia de las reducciones toledanas, es la base del ordenamiento (político administrativo) republicano e incluso de los actuales municipios de Bolivia. Esta matriz colonial desconoce y deslegitima las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales propias de los pueblos andinos. Bolivia es, pues, producto de la reducción toledana con sus departamentos, provincias y municipios; por tanto, es una parcialidad contrapuesta a la del Qullasuyu.

La histórica lucha de los pueblos andinos es entonces por la retoma del control territorial, además de entender el territorio como *uraq*



pacha, que significa la articulación de la doble dimensión de lo material y lo espiritual. También es la lucha por la reconstitución de los *ayllus* y del nuevo Estado del *Qullasuyu*. Esto implica que hay que transformar radicalmente el conjunto de las estructuras y organizaciones del poder colonial. La lucha de los pueblos y comunidades indígenas no es, entonces, sólo por la autonomía indígena, sino también por la reconstitución y el ejercicio pleno de los derechos sociales, económicos y culturales como pueblos y naciones originarias.

En el contexto del par conceptual tierra - territorio la propuesta de la intelectualidad Aymara es clara: hay una urgente necesidad de re-territorializar el país, o sea que los departamentos, las provincias y los cantones deben desaparecer y rearticularse en regiones (cuencas) de manera complementaria. Como bien dice Simón Yampara, “la primera cosa que hay que empezar es re-territorializar el país. La estructura republicana está planteada bajo los mandatos toledanos, o sea de las reducciones toledanas” (Yampara, 2007b, p. 32).

La propuesta aymara de re-territorializar el país está basada, precisamente, en la histórica práctica de la complementariedad y la correspondencia en el uso de los espacios territoriales y de una diversidad de ecosistemas, incluyendo la redefinición de los espacios urbanos. De aquí emerge el interés político en y por el desarrollo del proceso de reconstitución territorial, cuyo horizonte político es la reconstitución del *Qullasuyu*. En definitiva, la propuesta Aymara es que hay que reterritorializar el país, redistribuir la riqueza y transformar el poder y saber coloniales.

Aportes al Proceso de la Epistemología Andina

Un tercer e importante aporte de la intelectualidad Aymara es el relativo al campo propiamente epistemológico. Aquí Simón Yampara es el que hace una lectura de la experiencia indígena desde el principio y fundamento de la paridad, no sólo entendida como equivalencia, sino también como el proceso de desplegarse en y como una tetraléctica. Este conjunto de construcciones teóricas y epistemológicas proviene de o, más propiamente, se origina en la cosmovisión andina/aymara.

El desarrollo de estos puntos de vista de carácter holístico sitúa a la intelectualidad Aymara contemporánea en el contexto del nuevo

paradigma de la ciencia en el Occidente post-industrial, basado en la dualidad onda / partícula (Einstein), actualización y potencialización (Lupasco), la teoría de los *quanta* (Planck), etc., es decir que deja atrás las epistemologías basadas en la lógica (razonamiento y método) aristotélica y hegeliana, que tienden y/o propenden a hacer inteligible sólo la polaridad de la homogeneidad: la síntesis hegeliana que postula, en realidad pretende la desaparición de la tesis y la antítesis.

También conviene afirmar que el común de las prácticas académicas en el país están ancladas en el principio que uno es igual a uno y todavía están orientadas por y hacia la colonialidad del poder / saber, es decir por la estructura y el pensamiento coloniales. De manera que hay una especie de ceguera cognitiva tanto de izquierda, como de derecha, que, más allá de una aparente dicotomía, (pro)vienen de la misma matriz civilizatoria: euro-occidental.

Con relación a ello, Simón Yampara comprende la disyuntiva (que desune o separa) sujeto / objeto no como dicotomía, sino más bien como interacción e influencia recíproca (sinalagmática). Veamos, con un poco más de detenimiento, este interesante planteamiento emergente de la intelectualidad aymara: el *ayllu* comprende la dimensión privada, familiar y comunitaria; así como la dimensión material y espiritual. Esto se puede visualizar en una especie de envolturas territoriales, cuyo núcleo fundamental es la *jatha* (semilla, que no comunidad), luego el *ayllu*, después la *marka* y, finalmente, el *suyu*, más los respectivos niveles de autoridad.

En general, el pensamiento Aymara, más propiamente el “enfoque cosmogónico andino”, es más amplio y global, cuya expresión más interesante es el concepto de *pacha*, que quiere decir *pä*, que es dos; *ch'a* es fuerza y energía; igualmente, *jaqi* es la interacción de género (varón y mujer); *uraqi* (sacralización de la tierra) también tiene que ver con la dimensión de la materialidad y la espiritualidad, no separados, sino más bien inter-accionados. Todo ello operando de manera interactiva, tanto en la paridad como en la tetralidad de elementos, tales como las dimensiones propias del ámbito de lo familiar / comunitario, así como lo material / espiritual, que (en sí mismos) conllevan un paradigma de vida integral (de bienestar y armonía), más propiamente de buena vida: *suma qamaña*.

En consecuencia, la lógica convivial no sólo tiene relación con la doble fuerza y energía: *pä*

ch'a, sino también con la interacción (reciprocidad) entre los diversos mundos de la naturaleza, es decir, que trasunta (irradia) lo humano o el mundo de la gente hacia los otros mundos, como el de las deidades, precisamente para cultivar la armonía y el bienestar en el contexto amplio de la comunidad eco-biótica natural. Así se logra (o, al menos, se aspira a) circular las fuerzas y energías de la materialidad y la espiritualidad: dos dimensiones (complementarias) muy importantes para la vida de los pueblos y comunidades andinas.

En las reflexiones yamparianas relativas a una serie de articulaciones, como la materialidad y la espiritualidad, también se alude al desarrollo de las perspectivas de la paridad y no tanto a la dualidad, ni siquiera sólo a la unidad. Es así que estas construcciones teóricas, emergentes de la paridad andina, fortalecen la propuesta *qullana* y permiten diferenciar claramente el pensamiento (teórico y político) de los intelectuales aymaras de la ideología de los izquierdistas blanco mestizos.

Aquí importa reflexionar en torno a las complejas articulaciones de la paridad en el contexto de las correspondencias recíprocas en el campo de las acciones sociales, es decir, en el ámbito de la vida humana. En general, la gente andina (con)vive en un contexto de complementariedad y reciprocidad, expresadas en una serie de instituciones (propiamente andinas) como el *ayni* y la *mink'a*, al igual que la cuestión del *ayllu* y la *marka*, que no sólo es de carácter sociocultural, sino también económico: *qulqa* y *qalqu qamaña*.

Asimismo emerge el campo político andino con la diarquía y la interacción (más o menos) simultánea: diferenciación y complementariedad: *mallkus* y *jilaqatas*. En el campo cultural está la convivencia y no sólo en y con el mundo de la gente, sino también en y con el mundo cosmogónico: el de las deidades. De manera que, a diferencia de la matriz occidental donde se da prioridad a lo privado y lo material, en el contexto de la cosmovisión andina se articula la tetralidad, es decir que lo privado se complementa con lo comunitario y lo material genera una serie de interacciones con lo espiritual. Esta es, pues, ésta la potencialidad teórica y política del *ayllu* y la *marka*.

Contribuciones Sociológicas

Un cuarto aporte de la intelectualidad Aymara es el que se sitúa en el campo específicamente sociológico. En general, los intelectuales aymaras adelantan, al menos, un paso más sobre las

teorías de las clases y movimientos sociales al postular lo civilizatorio cultural como una matriz más compleja para comprender e interpretar la formación social, económica y política boliviana. Aquí se origina la teoría de las matrices civilizatorio culturales planteada por Simón Yampara: una, la matriz *qullana* con fundamento en el Tawantinsuyu; otra, la matriz occidental, basada en el monoteísmo abrahámico. Matrices antagónicas sí, pero que las debemos comprender como complementarias.

La ciencia social boliviana (pasada y presente) se rige por conceptos (ideas) eurocéntricos fraticidas: lucha de clases, dominio y supremacía, empate catastrófico, bifurcación (Cfr. García Linera, 2008, p. 23-33), etc., que llevan a la victoria y al "aplastamiento" de unos sobre otros, no a una coexistencia complementaria de civilizaciones (más o menos) opuestas, que tienen derecho a ser y a existir como tales y a retroalimentarse en un diálogo de civilizaciones. Es indudable que este asunto tiene un gran valor, interés y actualidad incluso global.

En cambio, Yampara comprende la práctica teórica, política y cultural desde y a partir de la lectura matricial. Es desde esta perspectiva epistemológica que procura entender el histórico encubrimiento de la matriz ancestral por el eurocentrismo y, al mismo tiempo, la necesidad de leer no sólo la cosmovisión sino también la cosmo-convivencia andina. Más aún, la lectura en el contexto occidental de la matriz occidental (pre)supone la lógica de la identidad, es decir que uno es igual a uno. En cambio, en la matriz ancestral la unidad es entendida como paridad (desdoblamiento).

Aquí importa entonces pensar y reflexionar desde y a partir de las matrices civilizatorio culturales: la ancestral milenaria y la occidental centenaria, las que a su vez implican el paradigma de vida y la organización territorial, económica y cultural. La matriz occidental, de acuerdo a Yampara, implica comprender e interpretar la experiencia social y cultural de manera unilateral, unilineal y, básicamente, eurocéntrica, aunque obviamente con pretensiones (ideológicas) de universalidad. En cambio, y de una manera prácticamente antagónica, la matriz ancestral implica una serie de valores de complementariedad, de reciprocidad, de solidaridad. Hay entonces una urgente necesidad de dar visibilidad a la diferencialidad teórica, política y epistemológica entre la lógica andina (aproximaciones axiomáticas) y la lógica occidental (tabla de verdades).



Si bien la matriz ancestral y también la occidental tienden a generar sus propias construcciones teóricas, es evidente que unos quieren cultivar la intra/interculturalidad, la plurinacionalidad (hoy convertidos en eslóganes político electorales); otros, en cambio, quieren o pretenden desarrollar procesos (contra) hegemónicos. En el criterio (más o menos) compartido de los intelectuales aymaras es justo y necesario tender hacia el (re)encuentro y el t'inkhu de matrices civilizatorio culturales.

Para visualizar el desarrollo de la matriz ancestral, Yampara asume, como paradigma fundante, la relación que los pueblos y las comunidades indígenas establecen con la tierra y el territorio. Veamos, brevemente, estas formas básicas de relacionamiento entre la sociedad y la naturaleza en el contexto de los Andes. En el contexto de la matriz ancestral el hombre convive con la naturaleza y por ello mismo le atribuye el carácter de madre naturaleza: *pachamama*, pues ella provee las energías (materiales y espirituales) para desarrollar (“encaminar”) la vida en toda su plenitud. En términos lingüísticos *pachamama* podría desagregarse como *pä ch'a mama*, es decir la doble fuerza y energía de la madre naturaleza.

No obstante, las acciones, los sentimientos y los pensamientos de los pueblos *qullanas* están encubiertos por el espejismo del desarrollo, gestado desde la invasión colonial, y el consiguiente economicidio. Dicho de otra manera, la economía de la reciprocidad está encubierta por la economía de mercado y la lógica del intercambio, incluido el (mal) llamado “capitalismo andino”. Más aún, el mundo occidental considera al territorio como un simple recurso natural, por tanto una mera mercancía, cuyo aprovechamiento es de carácter privado (negocio).

En la matriz occidental (pre)domina el proceso colonial, la tradicional estructura piramidal, además de la competitividad (que anula al prójimo). En cambio, en la matriz ancestral la lógica es convivial, es decir que se cultiva un profundo sentido de complementariedad y de reciprocidad. Así se funda la lógica del *ayni*, que es altamente movilizador, “una especie de motor de las acciones humanas”. El *ayni* cosmogónico, en el mundo andino, se expresa a través de una serie de ceremonias rituales, como la *waxt'a*, la *luqt'a*, la *p'uqhacha*.

Así, pues, es evidente la existencia de una serie de diferenciaciones en torno a la comprensión del territorio, de la política y de la

cultura, tanto en la visión occidental como en la andina. Por un lado, es evidente que en Occidente, hoy como ayer, opera la lógica del capital, la globalización, la mundialización. Pero, y a pesar de toda su potencia económica, política y militar, no abarca la integridad de la vida, sólo se privilegia lo privado y lo material. En cambio, desde la lógica y la cosmovisión andina existe la dimensión privada y también la dimensión comunitaria, la dimensión material y también la espiritual, ambas en un interesante proceso de interacción. Por tanto, podemos convenir en que no solo hay distintas (cosmo)visiones sobre la vida y el territorio, sino también una serie de lógicas de convivencialidad.

“En todo caso, debemos estar conscientes de que hay una diferenciación entre la cultura de Occidente y la cultura de los pueblos andinos -principalmente aymara qhichwa- en considerar el territorio como meramente físico material y como un bien mercantil comercializable y en considerarlo (tanto) en su expresión material como espiritual y parte del sistema configurado de la comunidad biótica natural” (Yampara, 2005, p. 17).

En relación con la vigencia de las matrices civilizatorio culturales, es evidente, y sobre todo por el largo proceso colonial, que la occidental es la hegemónica, que es y ha sido producida, básicamente, por la propia fuerza (“peso”) de la colonialidad del poder / saber. Occidente pretende universalizar e imponer valores privados (individuales) y, de esta manera, encubrir (“penalizar”) la matriz ancestral. No obstante, en todo este largo proceso colonial, los pueblos y comunidades, junto con los intelectuales aymaras, así sea clandestinamente, logran persistir y enfrentar la ceguera cognitiva de los burócratas que definen las políticas públicas o promulgan leyes y administran “justicia”.

No solo se trata entonces de pensar en el problema de la tierra, sino y fundamentalmente el desarrollo decolonial de las matrices civilizatorio culturales: la ancestral y la occidental, que tienen sus propios paradigmas (diferenciados) expresados en los sistemas de propiedad, en los códigos jurídicos, etc. Aquí Simón Yampara propone un modelo (ideal) de relacionamiento no fundado, ni asentado en la exclusión (la negación o el rechazo) o en la inclusión del otro en el sistema dominante, sino más bien en el respeto, la reciprocidad y la

complementariedad. Lo cual, obviamente, es de candente actualidad en la Bolivia de hoy.

Más aún, los conocimientos, la sabiduría y la experiencia de los pueblos andinos: aymara y qhichwa no sólo requieren ser movilizados sino también dignificados porque, tradicionalmente, han sido desconocidos y subalternizados por una serie de políticas de inquisición (colonial y republicana) y extirpación de idolatrías y lo que ahora corresponde es, precisamente, la dignificación y la descolonización.

Las actuales condiciones de posibilidad para el cambio y la transformación están siendo generadas en y a través de los procesos de *t'inkhu* (encuentro), en y con base en las matrices civilizatorio culturales de los pueblos andinos. El *t'inkhu* es competencia ritual de carácter complementario, al igual que en el campo del trabajo, y es aquí donde operan (“circulan”) las energías de la materialidad / espiritualidad de manera simultánea con una serie de acciones tendentes al desarrollo del paradigma andino de vida: *suma qamaña*.

Cuando Yampara habla de una lectura matricial no está aludiendo al pluralismo, ni al interculturalismo, sino que más bien está planteando la necesidad y la posibilidad de articular una serie de *t'inkhus* civilizatorios desde y a partir de los Andes, es decir de la (cosmo)visión andina y cosmo-convivencia ancestral, obviamente más allá de las falacias y espejismos del desarrollo, el progreso o la modernidad. Se trata, entonces, de proyectar los valores cosmogónicos hoy encubiertos por la ceguera cognitiva del colonialismo occidental.

En este contexto, el camino del retorno y, más propiamente, el *Pachakuti* implica el retorno al proceso del vivir bien. Estos procesos de retorno también se hacen explícitos en una serie de dinámicas integrantes de un mismo proceso político radicalmente descolonizador, por el que hoy transitan los pueblos y las comunidades andinas. La lectura matricial permite entonces entender los procesos de interacción entre pueblos, así como la producción de la colonialidad y el consiguiente racismo, además de la imposición del saber / poder colonial.

Aportaciones Filosóficas

Un quinto aporte del conjunto de la intelectualidad Aymara está relacionado con el campo filosófico y aquí también conviene poner de relieve el importante trabajo de Simón

Yampara, en el sentido de haber sistematizado el concepto de *suma qamaña*: paradigma de vida de los pueblos Aymara y Qhichwa, el vivir bien, como un concepto más complejo y pertinente que el de desarrollo, para orientar y, sobre todo, dirigir las políticas públicas del Estado boliviano e incluso las de la cooperación internacional.

Con la expresión *qamaña*, básicamente, se alude a la gestión y administración de las fuerzas y energías materiales y espirituales de manera interactiva y tendente hacia el restablecimiento de la armonía; esto es así porque las principales expresiones de la vida andina buscan puntos de equilibrio orientados hacia el bienestar integral de la vida. La propia ritualidad social y cosmológica también implica el desarrollo de una serie de procesos de *ayni*, que, reiteramos, tienden hacia la armonía del conjunto de la comunidad eco-biótica: *qamaña* (bienestar integral).

Así, *suma qamaña* se orienta a buscar el bienestar integral no sólo del hombre (el mundo de la gente), sino de todos los seres de la comunidad biótica. La dinámica del *jaqi* (persona) en la *pacha* (tiempo espacio) es la base y el fundamento de la organización social y, en tal virtud, hace referencia a *qamaña pacha* (vivencia con armonía y bienestar integral). Es también lo que constituye el paradigma y la lógica de vida de los pueblos andinos. Por ello mismo y por la propia conciencia del proceso colonial los pueblos andinos aspiran a (con)vivir en armonía y bienestar integral.

En consecuencia, *qamaña* es un paradigma de vida expresado en la cosmovisión andina, que corresponde al sistema configurado autóctono andino, donde el mundo de la gente aspira a vivir bien con las fuerzas y energías de la *pacha*. El desarrollo de este proceso quiere significar la búsqueda de la armonía integral, que es la que en verdad orienta el paradigma de vida, que, en los Andes, se denomina *suma qamaña*, o sea el vivir bien en armonía integral. Una vez más, no es sólo vivir bien en el mundo de la gente sino también es cosmogónico, además de eco-biótico.

Para restablecer la armonía y el bienestar rotos por el proceso colonial, los pueblos y las comunidades andinas movilizan el proceso del *ayni* (correspondencia recíproca) en pos de la armonización de fuerzas y energías. Como bien dice Yampara, “aquí todos los seres bióticos, miembros de la comunidad eco-biótica, encaran el proceso del *ayni*, buscando el bienestar y la armonía de los integrantes del proceso de la vida de los pueblos” (*Ibidem*).



A modo de Conclusiones: Para Seguir Reflexionando

Estas breves reflexiones permiten comprender por qué luchan los pueblos y las comunidades aymaras y quechuas, hoy denominadas indígenas u originarias, por la tierra y el territorio como parte intrínseca de la propia vida: *jaqi y uraq pacha*. Ello es así porque, reiteramos, conviven con la (madre) naturaleza y es por ello que no aceptan que se la pueda privatizar (vender o hipotecar). En definitiva, la propuesta de *suma qamaña* implica vivir bien en armonía integral y por ello mismo es un paradigma de vida propio de la matriz ancestral andina y, por tanto, profundamente decolonial.

Es por ello que nos interesa resaltar y destacar la interesante y novedosa obra teórica, política e intelectual de Simón Yampara, quien, en general, piensa y escribe desde y a partir de su propia práctica y experiencia de vida en el *ayllu*, la *marka* y el *suyu*. En consecuencia, descreo, y de una manera radical, de los usos y costumbres de los estudios universitarios, cuyos *habitus* académicos continúan siendo profundamente eurocéntricos.

Uno de los primeros y más importantes aportes de Yampara consiste en pensar a partir de la territorialidad del *ayllu*, que la comprende en el complejo contexto de la matriz civilizatorio cultural andina. Las reflexiones de Yampara emergen así desde la propia densidad histórico cultural y, más aún, cósmico ritual de la madre tierra: *pachamama*. Por tanto, Yampara no sólo está interesado en estudiar las dimensiones y/o características materiales de la territorialidad andina, sino también y sobre todo las complejas relaciones simbólicas que permean, en realidad ordenan, estructuralmente, las relaciones del *ayllu* con el propio entorno eco-biótico: hombre, naturaleza, cosmos.

Otra importante contribución de Yampara es la propuesta de reconstitución político territorial no sólo del *ayllu*, ámbito (más o menos) localizado y, en gran medida, fragmentado e históricamente desestructurado por la acción del proceso de dominación moderno/colonial, sino, y más aún, del *Qullasuyu*, es decir, del conjunto de la estructura organizacional propia de los pueblos *qullanas*. Yampara nos muestra así que los pueblos originarios del *Qullasuyu* hoy luchan y se movilizan por los propios procesos de restitución y restablecimiento político

territorial, además de re-actualizar el ancestral mito del *Inkarri* y los consecuentes procesos de reintegración de los miembros dispersos del *inka*.

Un tercero y, por hoy, último aporte de Yampara es la sistematización, cada vez más explícita, del horizonte y, más propiamente, la perspectiva histórica, política y cultural propia de los pueblos y comunidades andinas, que es la política del vivir bien, es decir la estrategia de *suma qamaña*. Una proposición mucho más densa y compleja que las tradicionales y desvanecidas políticas del progreso y el desarrollo, eminentemente ecocidas, propias de la modernidad euro-occidental, hoy en un franco proceso de decadencia.

En síntesis, el resultado de la labor y, sobre todo, la obra teórico política de los intelectuales aymaras no sólo se inscribe en la perspectiva de la reconstitución de una lógica convivencial, propia de los pueblos andinos: aymaras y quechuas, sino también en la superación (histórica, política y cultural) de las tradicionales relaciones de dominación colonial. Así, pues, Simón Yampara apunta, con su trabajo y su pensamiento, a la (re)construcción de un horizonte radicalmente decolonial para el conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos.

¡Jallalla Tupaj Katari jila!!

Referencias Bibliográficas

García, L. A. (2008). "Empate catastrófico y punto de bifurcación", en: *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, 1(1), junio 2008, pp. 23-33.

Yampara, H. S. (1985). "¿Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina?", en: *Temas en la crisis*, N°. 24, enero de 1985, pp. 13-16.

Yampara H, S. (2005). *Comprensión Aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la qamaña*. Inti-Pacha, 1(7), 2005, p. 17.

Yampara, H. S. (2007^a). Entrevista por el autor, La Paz, 14 de agosto de 2007.

Yampara, H. S. (2007^b). Entrevista en el Programa "Alternativas", Canal 13 TVU, La Paz, 22 de agosto de 2007, p. 32.