

SUMA QAMAÑA = O BEM CONVIVER¹²**Xavier Albó³**

RESUMO: O trabalho busca expor o “bem viver” que foi recentemente posto na Constituição da Bolívia de 2009. Partindo, primeiramente, de uma abordagem linguística, o autor explica a expressão *Suma Qamaña*, contextualizando com a vida cotidiana da comunidade Aymara e expandindo para um raciocínio mais amplo em relação ao povo boliviano.

Palavras-Chave: Constitucionalismo latino-americano; Bolívia; bem viver; suma qamaña.

RESÚMEN: El trabajo busca exponer el “vivir bien” que fue puesto en la Constitución Política Boliviana. Partiendo, en primero, de un enfoque lingüístico, el autor explica la expresión *Suma Qamaña*, ponendo en contexto la vida cotidiana de la comunidad Aymara y expandiendo para un raciocinio más amplio en relación a el pueblo boliviano.

Palabras clave: Constitucionalismo latino-americano; Bolivia; vivir bien; suma qamaña.

1. Introdução

Uma das principais expressões com a qual se busca sintetizar o novo estilo do país que desejamos construir é o “bem viver”, contraposto ao “viver melhor”. Foi introduzido recentemente, inclusive no solene Preâmbulo da Constituição promulgada em fevereiro de 2009, onde são enumeradas os princípios que devem ter a nova Bolívia – respeito, igualdade entre todos, solidariedade, harmonia, igualdade etc. – e conclui: “onde predomine a busca do *viver bem*”. No referido texto legal, é reiterado em Aymara, *Suma Qamaña*, como um dos grandes “princípios ético-morais” da sociedade plural”, junto com outros relativamente equivalentes em Guarani e Quéchua (art. 8), podendo ser encontrado novamente no tema de educação (art. 80) e sobre a economia (art. 306, 313).

¹ Artigo recebido e aceito para publicação em maio de 2017.

² Tradução por Bianca Rodrigues Toledo: Mestranda em Direito pelo Programa de Pós-graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense (PPGDC-UFF). Editora-assistente da Revista Culturas Jurídicas (www.culturasjuridicas.uff.br). Revisão por Enzo Bello: Doutor em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Estágio de Pós-Doutorado em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor Adjunto IV da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador do Núcleo de Estudos e Projetos Habitacionais e Urbanos (NEPHU) - UFF. Editor-chefe da Revista Culturas Jurídicas (www.culturasjuridicas.uff.br). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Estácio de Sá (UNESA). Consultor da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (CAPES).

³ Licenciado em Teologia pela Facultad Borja, de Barcelona e pela Loyola University, de Chicago. Doutor em Filosofia pela Universidad Católica del Ecuador, de Quito. Membro do Conselho Acadêmico do Mestrado em Antropologia da Universidad La Cordillera e do doutorado em Desarrollo del CIDES (Universidad Mayor de San Andrés). Coordenador latino-americano de jesuítas em áreas indígenas e membro da Academia Boliviana de História Eclesiástica. Docente e Membro do Comitê Diretivo do Programa de Investigação Estratégica na Bolívia (PIEB).

O que está por trás desse conceito? Explorarei o tema de forma gradual e cada vez mais expansiva, primeiro em termos puramente linguísticos, depois trabalhando com a vida cotidiana das comunidades Aymaras e finalmente ampliando para níveis mais amplos em outros âmbitos: a lógica comum de muitos povos indígenas originários contraposta com a de sociedades e poderes dominantes; e sua formação como parte da utopia de um país, presente na nova Constituição Política Boliviana.

2. A base linguística Aymara

Às vezes as traduções são traiçoeiras: *traduttore traditore*, dizem os italianos. Algo parecido ocorre com a expressão “viver bem”, se não contextualizada na língua e cultura em que foi cunhada a fórmula original o *Suma Qamaña*. Repassemos, então, primeiro seu sentido originário na língua e na cultura Aymara⁴. Será importante entendê-lo em sua plenitude, para aplicá-lo depois corretamente. Vamos analisar antes de tudo essas palavras:

2.1. *Qamaña*

Qamaña é “habitar, viver [em determinado lugar ou meio], morar, radicar” (*to dwell*, em inglês) e *Qamasiña* é “viver com alguém”. *Qamaña* é também o nome que se dá ao lugar abrigado e protegido dos ventos, construído com um semicírculo de pedras para que, desde ali, os pastores, enquanto descansam, possam cuidar de seus rebanhos. Ou seja, *Qamaña*, em todas as perspectivas, é viver, morar, descansar, abrigar-se e cuidar dos outros. Em um segundo uso, essa expressão insinua também a convivência com a natureza, com a mãe terra *Pacha Mama*, ainda que sem explicitá-lo.

Como nos ensinam os linguistas, a raiz conceitual é *Qama-*, à qual se acrescentam diversos sufixos para adicionar novas nuances, como por exemplo *-ña*, que o transforma em verbo. Portanto, nos ajudará ver outros termos diretamente associados:

Qama-wi (com o localizador *-wi*) é “morada”. Contudo, *Qamäwi* (transformador em substantivo da ação verbal) é, de uma forma muito significativa, a “reunião de pessoas que costumam se reunir para conversar ou passar agradavelmente o tempo”.

Qamasa, além de ser o gerúndio “vivendo, convivendo”, é “o caráter, o modo de ser” e também “o valor, a audácia, o animo, a coragem”. Alega-se também que tal ou qual lugar,

⁴ Baseio-se, sobretudo, em Félix Layme (2004), com quem tive a oportunidade de realizar várias consultas pessoais.

incluído o sol, uma *wak'a* ou uma colina sagrada têm muito *Qamasa*. Nesse sentido, o mais genérico, seria de muita “energia” e, portanto, são feitos gestos e rituais para encher-se dessa energia. *Qamasa* é, portanto, a energia, a força vital para viver e compartilhar com os outros. Esta é talvez a relação mais explícita entre a raiz *Qama-*, como algo que está de maneira muito forte e viva na *Pacha Mama*, e nós que a habitamos e fazemos dela nossa morada.

A maneira mais comum de dizer em Aymara que alguém é “rico” é *Qamiri*. O mesmo para falar em Aymara de gente rica, burguesa, prepotente etc. Muitos, Aymaras ou não, recorrem a este termo no plural: *Qamirinaka*. Contudo, não está tão claro que este seja o sentido original, ainda que já apareça assim nos primeiros dicionários. A conotação mais profunda não seria a de um “ricaço” que vive de maneira luxuosa e prepotente a custa dos outros.

Isso fica mais claro ao contrastarmos com a maneira regularmente utilizada para falar que alguém é “pobre”, o contrário de “rico”. A palavra que tanto Quechuas como Aymaras comumente preferem utilizar para “pobre, mendigo” é *Waxcha* (ou *Waacha*, em Quechua), que a rigor significa “órfão, abandonado”. Ou seja, o que se ressalta antes de tudo é a falta de segurança e calor da convivência na sua vida, mais que a carência de bens materiais em si⁵.

Todo esse leque de sentidos de *Qamaña*, com uma maior referência à convivência social e ecológica, são mais ricos que os de *Jakaña*, que também significa viver e vida, mas só no sentido de estar vivo, contraposto a estar morto e a morte (*to live*, em inglês). Por isso, quando no mundo andino, e em outros povos indígenas originários, se afirma que suas culturas são culturas para a vida, não se referem somente a esse feito físico de viver, mas também a todo o conjunto de relações sociais com um ambiente de acolhida. É por esse motivo que também se fala de “cuidar” e “criar” a vida, como algo que fazemos juntos, em família.

No mais antigo e clássico dicionário Aymara de Bertonio (1612), utiliza-se *Jakaña* para os sentidos mais simples de “viver”. Contudo, para designar “viver em paz” e “viver com prazer” utiliza-se *Qamaña: Muxsaki Qamaña* “viver não mais docilmente”.

2.2. *Suma Qamaña*

Dois dicionários recentes (DE LUCCA, 1987; LAYME, 1994) descrevem *Suma* como

⁵ Na casa paroquial de Qurpa um conhecido velhinho comparecia com frequência pedindo algo e, apesar de seus muitos anos, dizia em castelhano: “é que sou um órfão”. Surpreendia ao padre espanhol o seu apelo baseado no fato de seus pais estarem mortos há muito tempo. Mas, nesse contexto Aymara, fica ainda mais claro o que faz alguém rico ou pobre: a capacidade de viver acolhido e compartilhando com os demais.

“bonito, formoso, agradável, bom, amável”, mas também como “precioso, excelente, concluído, perfeito”. Dessa forma, tem também um sentido de plenitude que não lhe é conferido em castelhano. Além disso, *Suma Jaqi* significa “gente boa, bondoso, generoso, que tem boa vontade com o outro”.

Por que não querem falar tanto de viver *melhor*? Na sua concepção, os povos originários (ao menos os andinos) não o veem como necessário precisamente porque *Suma* (ou *Sumaq* em Quechua) já incluiria em si mesmo “o maior grau possível”. Por outro lado, os Aymaras, que refletiram mais sobre este assunto, resistem em dizer “melhor” porque entendem que quando um indivíduo ou grupo vive e está melhor, está que os outros e a custa dos outros. *Suma Qamasiña* é [con]viver bem, e não um melhor que os outros e a custa dos outros.

Este último é o que faz *Q'ara* a alguém, mais que a cor da pele⁶, pois, na realidade, *Q'ara* significa nu, pelado, quer dizer aquele que carece de algo fundamental. Equivale a “incivilizado” por não cumprir com a regra e com o objetivo fundamental da convivência. O contrário de *Suma Qamasiña* “conviver com bondade e generosidade” seria *Q'araru Tukuña*, tornar-se pelado, incivilizado, por não ter algo fundamental. Obviamente, se existem formas de conviver que são boas e generosas, também podem existir outras que não são, e o ideal é reforçar as primeiras.

Portanto, ao dizer somente “bem”, neste sentido de *Suma(q)* e no contexto de *Qamaña*, já se entende que todo o conjunto social é efetivamente bom. Algo muito melhor que ver simplesmente que alguns estão melhores que os outros. Se melhorarmos tem que ser, na medida do possível, todos de uma vez para estreitar esses laços de convivência.

Em um recente encontro do Vice-Ministério de Planejamento sobre o objetivo central do desenvolvimento, um Aymara comentou: “É que *Suma Qamaña* na verdade não é 'viver bem', mas sim 'o saber conviver e apoiarmos uns aos outros’”. O *Suma Qamiri* passa a ser o que vive e convive bem, porque é acolhido por todos e sabe acolher e colaborar com todos com o pouco ou muito que tem. De certa maneira, não pode atribuir-se individualmente, mas somente em e com um grupo social maior.

Estes esclarecimentos nos permitem entender um pouco essas percepções dos povos originários, que não costumam ser tão considerados em planejamentos e propostas de desenvolvimento. E é positivo que também na Constituição tenham aberto caminho para essa

⁶ Atualmente, muitos interpretam este termo em um sentido racial, porém tal sentido seria somente figurado e se aplica também a Aymaras que já não se comportam conforme essas normas básicas de convivência. Às vezes, ao perguntar por que chamam uma pessoa muito rica de *Q'ara*, quando na verdade não lhe falta nada, me responderam: “não tem nada seu, fruto de seu trabalho”. Muitos pensam que este termo é mais racial.

busca do *Suma Qamaña*, o “bem viver”.

2.3. As práticas cotidianas Aymara

Até que ponto isso é realidade na vida cotidiana Aymara? É evidente que o que foi mencionado anteriormente tem algo de utópico; e ainda mais utópico é o seu lugar preferencial no conjunto da nova Constituição. O duplo nível interpretativo que o termo *Qamiri* tem, como “aquele que comparte generosamente com todos”, como “rico” em nosso sentido ocidental, já nos mostra certa batalha entre o ideal e a realidade cotidiana. Contudo, esta tem também uma série de elementos que nos mostram esta outra lógica mais “convivente”.

Vou demonstrar isso primeiro nas relações humanas cotidianas expressadas na raiz *Tumpasiña* e depois, com maior detalhe, no nível mais comunal do caminho (*Thakhi*) que todos vamos percorrendo socialmente ao longo da vida, de maneira relativamente cadenciada e compartilhada dentro do tecido social comunal.

2.4 *Tumpasiña*

Em 2005, em uma apresentação a um grupo de visitantes de outros países, o posteriormente chanceler Davis Choquehuanca usou como palavras-conceitos chaves *Tumpa-*, definido como “o controle mútuo entre todos”. Contudo, temos que esclarecer de que tipo de “controle” se trata. As formas mais usadas são em realidade as relacionadas com o verbo *Tumpasiña* que, ao traduzi-lo para o castelhano, as pessoas costumam traduzir como “*echarse de menos*” [em português, sentir saudade]. Vejamos como o descreveu o meu amigo e companheiro, “Pepe H”, que passou trinta anos convivendo com as comunidades Aymara Altiplánicas Jesus e San Andrés de Machaga⁷:

A língua Aymara é uma “língua dos anjos”. Tem um verbo *Tumpasiniña* que expressa maravilhosamente este sentimento de totalidade que o Altiplano exerce sobre seus moradores. Poderíamos traduzir como “Ir visitar, ir ver, tomar conhecimento ocular ou pessoalmente de alguém ou de algo próprio ou considerando como próprio e, portanto, muito querido, muito amado, muito apreciado por alguém. Um “sentir saudade”. Sentimento que não se satisfaz de uma vez só, mas que reiteradamente surge no coração como algo iniludível. A imensidão do Altiplano nos faz sentir minúsculos no meio dele, por isso quando de imediato em nossa vida submergida nessa imensidão se aproxima um camponês e nos diz: “vim aqui sentir saudade”, se experimenta um “desvelamento”, para não dizer uma

⁷ Esta citação e as seguintes provêm de Albó (2008, 181 e 174-3). O texto completo deste e muitos outros escritos de José Fernandez de Henestrosa está disponível no CD anexo ao livro do autor.

“revelação” da profundidade do Altiplano. Uma pessoa pensava que se sentia pequena, desconhecida e estrangeira... e, de imediato, lhes fazem notar que alguém em seu coração se apropriou daquela pessoa!

Ir a sentir saudade não é ir controlar, ir vigiar, cobrar, ir examinar, a julgar... pois todas essas coisas podem ser feitas por terceiros ou com outros meios impessoais. Não se vai sentir saudade por utilidade ou em busca de seguranças pessoais, diria que se vai porque sim, se vai porque se ama.

Aqui temos outros exemplos cotidianos reunidos pelo mesmo Pepe H.:

Uma reunião de mulheres... Se são jovens e estão grávidas, se sentirão protegidas, privilegiadas, aconselhadas e acompanhadas pelas suas companheiras que sabem o que lhes espera. Se estão com suas *Wawas* de meses, criarão em seu em torno um círculo protetor que vai desde "carregá-las" em suas costas enquanto dormem, até dar-lhes de mamar nas vezes que convém se a *Wawa* se sente insegura...

O trato que as pessoas têm com os bêbados quando interrompem uma reunião ou na mesma capela. Um incomum respeito e condescendência, longe de qualquer juízo moral ou repulsa condenatória, por mais que entorpeçam o bom andamento da reunião. Sempre haverá alguém que sabe tomar conta dele, tratando-o com delicadeza.

Como acolhem ao filho ou à filha que foram trabalhar na cidade e, depois de um longo período, vêm a sentir saudade deles. Ao se despedirem, enchem-lhe de tudo, pois o pouco que têm dão.

Os dirigentes das comunidades, durante seu ano de autoridade, dedicam todo o seu tempo ao serviço de sua comunidade, perambulando de um lugar a outro para conseguir que melhorem suas escolas ou colégios, tenham bom atendimento na saúde, arrumem os caminhos, que os indivíduos da comunidade se reconciliem quando existe uma briga, os visitantes se sintam bem recebidos..."

Nessa mesma linha entram outros muitos elementos chave da vida cotidiana Aymara que têm, todos eles, numerosas práticas de reciprocidade (*Ayni, Waqi, Umaraqa...*) a partir do intercâmbio de dons e serviços, que compõem o trabalho agrícola, todas as festas e celebrações com seus visitantes, o serviço de “passar” também por um cargo comunitário etc. Por essa via, as redes entre famílias, dentro e além da comunidade, vão ficando mais densas graças a esses intercâmbios e novas alianças entre parentes, padrinhos, compadres e afilhados...

De tudo isso, o exemplo que melhor nos introduz no segundo nível, mais estruturado e organizado em torno de toda comunidade, inclusive mais distante dela, é os dos cargos comunais em que me atentarei a seguir.

2.5 O *Thakhi* ou caminho comunitário⁸

Tanto entre os Aymaras como em outros povos andinos, toda a vida de cada indivíduo é concebida como um caminhar, em uma crescente maturidade expressada sobretudo no maior serviço prestado à comunidade. Este processo que, de uma maneira ou de outra e em

⁸ Ver Albó (1993) e Ticona y Albó (1997; cap. 3).

ritmos distintos, todos passam, em Aymara se chama *Thakhi* (“caminho”).

Trata-se dos serviços gerais, crescentemente onerosos, até chegar à categoria de “passado”, ou seja, o caminho percorrido até ter cumprido o cargo de máxima responsabilidade. Com o cumprimento sucessivo de determinados serviços, a pessoa ou casal que passa por eles vai crescendo em termos de responsabilidade e ganhando reconhecimento por parte da comunidade pela maneira que se preocupa e sente saudade da gente a que está servindo. Ao acabar o período do cargo em questão (atualmente costuma ser de um ano), quem o cumpriu satisfatoriamente recebe o reconhecimento agradecido da comunidade, em especial por seus afilhados, e outros serão também abençoados por todos os seres protetores da comunidade.

De um lugar a outro e de uma época a outra, podem existir muitas variantes na forma que esse esquema se realiza. Mas o esquema global é o que acabo de descrever, ao que, sem poder entrar em muitos detalhes, adiciono a seguir alguns outros pontos comuns e significativos para o nosso tema de *Suma Qamaña*.

Desde a infância e a juventude já existem algumas responsabilidades. Mas o primeiro grande marco dentro desse caminho é o momento em que se forma o casal e os dois cônjuges passam, portanto, a ser realmente “pessoa” (*Jaaqi*)⁹. Esse mesmo processo matrimonial, que tem as suas próprias etapas de crescente vinculação e compromisso do casal com a comunidade, se chama *Jaqichasiña* (“tornar-se pessoa”). Através de seus pais, é a comunidade que então lhes concede a terra, seja qual for o status jurídico dessas parcelas, segundo o lugar. Então, por reciprocidade, o casal começa também a ocupar diversos cargos de serviço prestados à comunidade, alternando tarefas mais civis (como ser apoio para a escola ou secretário de atas) e outras mais festivas e até sacras, como o desempenho de determinadas funções em festas religiosas (chefe de um conjunto de baile, por exemplo). Essas responsabilidades recaem sempre sobre o casal, ainda que existam diversas funções para o homem ou para a mulher, ela, acompanhada de outras mulheres, sempre acaba mais ocupada por preparar as comidas e com os convites a participantes.

Na medida em que se vai nomeando as pessoas para esses cargos, outro elemento é considerado: O *Muyu* (rotação) ou *Mit'a* (turno). Esses turnos seguem, mais ou menos, a ordem das diversas *Aayañas*, ou seja, dos terrenos mais próximos ao lugar onde está localizada a fazenda principal da família. Existe uma clara relação entre o acesso à vida

⁹ O dicionário colonial de Bertonio (1612) adiciona outro interessante lado do sentido de *Jaqi*: “um par de coisas companheiras”, por exemplo, “três, quatro *Jaqi* de sapatos”. Tudo isso nos leva a outro tema, o da unidade e complementaridade equilibrada do *Chachawarmi* “marido-mulher” e, a partir daí, a concepção dual, quase sexuada, de toda a sociedade e do cosmos.

social, a responsabilidade como autoridade e o acesso ao território sobre o qual se vive (*Qamaña*) e cada grupo familiar estabelece sua morada e terreno. Além disso, existe um *Ayni* implícito de reciprocidade entre cumprir os encargos (além de outras obrigações como trabalhos e cotas para determinados gastos) e o respeito do direito de se manter seus terrenos pela comunidade que, no fundo, são parte do território comunal, mesmo quando em alguns lugares já existam títulos individuais emitidos pelo escritório de Reforma Agrária. Se cumprirem essas obrigações, qualificam-se também para que a comunidade os proteja e garanta justiça quando tiverem algum pleito interno.

Contudo, não se trata de turnos mecânicos, como os ponteiros dos velhos relógios, mas de certa rotatividade que vai classificando as pessoas que já alcançaram certo nível e depois, dentro desse sistema, alguns vão se oferecendo como voluntários e a assembleia pode escolher e eleger alguns para certos cargos e outros para outros, conforme a sua capacidade.

Turno, vontade e capacidade se combinam, apesar de nem sempre terem o mesmo peso. Ainda que, teoricamente, todos devam recorrer todo o caminho e somente uma vez, nem sempre é assim, dependendo do tamanho de cada comunidade, das habilidades reais de cada um e também de como os outros ajudem em recursos e apoio práticos para desempenhar esse papel que lhes cabe cumprir.

Ainda que já não tanto como no passado, os próprios interessados vão se inscrevendo em uma lista ou “fila” para cumprirem determinados encargos (ou categoria de encargos), sobretudo para os principais. Em alguns lugares de Jesús de Machaqa, existe uma cerimônia chamada *Thakhi Chhipiña*, que quer dizer “arar o caminho”, o qual costuma coincidir com a época anual em que se realiza o *Yapu Laki* ou distribuição (em realidade, o reconhecimento) dos novos terrenos que correspondem a cada família em sua área de propriedade coletiva, denominada *Aynuqq*, e que voltaram a ser arados depois de dez ou mais anos de descanso. O preparo da terra para os novos cultivos de batatas coincide com a prática de arar o caminho dos novos casais recentemente formados. Em certo momento chave, as pessoas – homens de um lado, mulheres de outro – vão se colocando em diversos níveis segundo o seu avanço feito dentro do “caminho pequeno” (*Jisk’a Thakhi*), com os primeiros encargos (mais pesados, mas ainda pouco prestigiados); o caminho intermediário (*Taypi Thakhi*); ou o caminho grande (*Jach’a Thakhi*) onde estão os encargos de maior responsabilidade cujo cumprimento traz também maior reconhecimento e prestígio. Quem quiser assumir determinado cargo se aproxima dos *Mallkus* ou autoridades notáveis do caminho grande e lhes oferece o “carinho” de umas garrafinhas de bebida dizendo: “Eu quero ocupar esse cargo, pode me ajudar?”. Então, averiguam quanto tempo levará e, com isso, entram na “fila”, onde vão avançando ano

a ano até que ocupem o cargo de *Mallku*. Este é outro grande marco.

Quando se alcança este nível máximo, um dos primeiros atos do novo casal *Mallku* se chama *Uywara* ou *Uywthapi* (“unir o rebanho”), que consiste em um grande banquete para o qual se convida toda a comunidade. Momentos similares, mas não tão concorridos, nem onerosos, acontecem ao longo deste ano, por exemplo, em determinadas celebrações e rituais ou para convidar seu “rebanho” quando concorre a determinados trabalhos comunitários.

Segue depois um ano comumente ativo em que, como ressaltou Pepe H., o *Mallku* e sua esposa *Mallku Tayka* (“mãe *Mallku*”) perambulam de um lugar a outro “sentindo saudade” de todo seu “rebanho” da comunidade para servir-lhes. Ter um cargo é realmente ter uma carga pesada que não traz enriquecimento, mas um bolso vazio e cheio de dívidas de *Ayni* que, no futuro, deverão devolver a quem os ajudou nesse ano chave do caminho. Por isso, um elemento essencial na indumentária do *Mallku* e sua *Mallku Tayka* é o volume (*q'ipi*) pesado que carregam nas costas. As pessoas criticam se esse volume não for pesado, pois deve significar que os dois carregam a responsabilidade por toda a comunidade. Um cargo é um peso, não um lucro. Em algumas zonas de Oruro, vi inclusive que esse volume tem sempre plantas e até algumas flores como lã embranquecida que representam as nuvens carregadas de chuva que, graças a esse esforço, cairá sobre toda a comunidade para abençoar seu esforço.

Transcorrido o ano de serviços, vem a grande cerimônia de alternância de autoridade. Juntam-se os antigos e os iniciantes, cada um com suas acompanhantes e, no entorno, outros indivíduos da comunidade, com seus *Pututus* (cornos – cornetas) que vão tocando com extrema alegria. Estão alegres os que estão terminando o ano. Os iniciantes estão sérios ou até tristes. Em um dado momento, os primeiros retiram a roupa de autoridade e os novos a vestem. Estes passam, então, por diversas cerimônias rituais, enquanto os que estão encerrando este ciclo entram em uma categoria máxima de “passados” e começam a grande festa. Seus afilhados e amigos chegam com bandas de música e cheio de *Pillus* ou grandes colares e sombreros de pães e frutas e vão colocando por todo o corpo até que quase não se possa vê-los. E assim começam a dançar com suas acompanhantes dando voltas pela praça. De vez em quando, descansam, lhes recolhem essa ronda de *Pillus* e outros vão colocando mais e mais.

Algo semelhante ocorre em nível intercomunal e no de toda a *Marka*, formada por dezenas de comunidades e atualmente, em muitos casos, reconhecida como um município.

Estas e outras muitas práticas mostram uma lógica distinta, persistente sobretudo nas comunidades rurais. Nelas, como se pode observar, essa maneira de conviver bem vai

passando da esfera familiar à comunal e ainda mais distante, não sendo somente uma questão social, como também política, ritual-sacra e até cósmica.

A análise de outras importantes celebrações anuais nos mostraria a força dessa visão e enfoque holístico. Dentre elas, resalto a celebração de Todos os Santos, que, na realidade, é um grande encontro anual com os defuntos, que já estão na outra forma de vida mais distante do “limite da morte” (*Jiwa Qurpa*), o qual após transpassado se avança ao seguinte grande marco dentro do *Thakhi*. Celebra-se quando começa a época das chuvas, que nos trazem os mortos e que permanecem convivendo conosco até a Páscoa, quando acabam as chuvas. Por isso, além dos ritos de “boas-vindas” que se dá na casa de recém-finados, também no princípio desse período há uma grande celebração familiar/comunal nos cemitérios, novamente com grande abundância de pães, frutas e bebidas. Todos reúnem-se de novo para se despedir da quinta-feira santa. Pela raiz *Jiwa*, além da “morte” entra também o termo *Jiwaki* “lindo, bonito” e até o *Jiwasa* “nós inclusive”: você e eu, vocês e nós, juntos.

Mas não devemos esquecer que estas comunidades Aymaras não são a utopia transformada em realidade. São distintos, conflituosos e dialéticos como todos os humanos. Todo esse sonho de uma plena convivência segue sempre em constante conflito com outras realidades cotidianas mais prosaicas, cheias de intrigas e inveja e, às vezes, até violenta. Em 1975 escrevi um texto que intitulei “*La paradoja Aymara, solidaridad e faccionalismo*”, que revisei e reescrevi de novo em 1986 com o título “*Los desafios de la solidaridad Aymara*”, e de novo em 2002, em meio a novos conflitos como os de *Ayullus Laymi* e *Qaqachaka*, que deixaram 80 mortos e novas esperanças como as que levaram o Aymara Evo ao governo e, com ele, a promulgação da nova Constituição, dentro da qual se expressa também o ideal e a esperança de que se pode generalizar para todos o *Suma Qamaña*. Vejamos, então, como isso poderia avançar para além das comunidades rurais Aymaras.

3. Além do mundo Aymara e rural

Certos elementos, como os aqui destacados, podem ser reencontrados também nas cidades, dentro de determinadas ocupações, celebrações de fraternidade ou em determinados bairros, ainda que nesse contexto urbano não participem mais todos, mas somente os que têm mais recursos e poder, sendo enfatizado mais o lucro, o poder real e o prestígio individual, em detrimento do serviço e da possibilidade de que todos avancem dentro de uma lógica de *Suma Qamaña*.

Não existem diferenças muito notáveis entre comunidade de língua Aymara ou

Quéchuas, quando se encontram em circunstâncias socioeconômicas semelhantes, pois na realidade a língua não é o que muda a cultura andina basicamente comum. A expressão Aymara *Suma Qamaña* permite maiores conotações semânticas que sua versão Quíchua/Quéchuas *Sumak/Sumaq Kawsay*, introduzida também na nova Constituição equatoriana, pois desde uma perspectiva puramente linguística *Kawsay* se assemelha mais a *Jakaña* Aymara¹⁰.

Também em outros povos indígenas originários existem concepções semelhantes, apesar de serem manifestadas através de outros conceitos. Ainda que os exemplos possam se multiplicar em quase todos os povos, tanto na Bolívia como em outros países, me limitarei a trabalhar o caso das comunidades guaraní do Chaco, nas antípodas ecológicas e culturais do mundo andino, por ser o outro caso mais citado no art. 8º da nova Constituição boliviana.

3.1 O sonho guaraní

Os guarani falam sobretudo do *Ñande Reko* (“nosso modo de proceder”), no qual também têm papel fundamental tanto as relações de reciprocidade e o compartilhamento da caça, pesca, comida e bebida quando se tem em abundância, como também a relação de tudo com o território, visto já não como “Mãe terra”, mas, sim, como “o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guaraní”¹¹. Ao contrário do que foi visto anteriormente, não há nada parecido com o elaborado sistema de autoridade, nem ao caminho de cargos próprio do mundo andino.

A principal expressão do conviver bem guarani é certamente o *Arete*, sua festa central, que agora se denomina também, em castelhano, de Carnaval, e que se celebra somente nos anos com boa produção. Festeja-se principalmente a colheita do milho. Com ele preparam seus bons potes de “chicha” que todos compartilham com alegria até que acabe, enquanto dançam em rodas e celebram também o reencontro com os *Aña*, os mortos (representados por jovens fantasiados com máscaras) que saem do bosque para unir-se à alegria de todos.

¹⁰ O art. 8º da Constituição boliviana assinala também o *Qhapaq Ñan*, que literalmente significa o “caminho senhorial”, mas foi interpretado pelos constituintes como “vida nobre”. Note-se que o termo *Qhapaq* era o título que tinham as autoridades Pukina e passou inicialmente ao Quéchuas com os sentidos de “real, nobre, principal, sagrado”. Contudo, na linguagem cotidiana atual, significa sobretudo “rico, endinheirado, abastado”, como o Aymara *Qamiri* ainda que, diferente deste, o termo Quéchuas não tem nenhuma relação com “viver, morar”. Ver Lira (1941/1982). Ao contrário o conhecido *Ama Qhilla*, *Ama Llulla*, *Ama Suwa*, incluído já na Constituição equatoriana de 1988 e agora na boliviana de 2009, provêm dos *Comentarios reales* do Inca Garcilaso de la Veja. Mas os alcances de seu uso por parte do poderoso estado inca ou em escala local e cotidianas segue sendo objeto de debate.

¹¹ Medina (2001b:63), interpretando Meliá.

Em termos de utopia, importante ressaltar também o mito (e as migrações históricas) em busca da “terra sem mal” (*Ivi Maräe*), bela, resplandecente, úmida e fértil, na qual todos trabalham, as vezes juntos (*Motirö*), e que todos compartilham os frutos desse trabalho e a grande festa com “chicha” abundante (MELIÁ, 1987, 1988).

Em CIPCA tivemos uma experiência elucidativa. Nosso primeiro objetivo era apoiar a liberação econômica daquelas comunidades, tendo em vista a sua forte dependência da agroindústria da região de Santa Cruz de la Sierra a que se socorriam anualmente, durante vários meses da safra açucareira sob a coação de uma dívida permanente, além da vulnerabilidade de seus territórios subutilizados frente ao violento avanço da agroindústria em direção ao sul. Para isso, pensamos que o forte sentido comunitário presente ali poderia se focar em novas atividades agrícolas e pecuárias que complementaríamos a subsistência, abastecendo seus grupos familiares, com produção comum mais orientada ao mercado, nas que foram denominadas “comunidades de trabalho”, imediatamente expandidas em outros lugares. No entanto, chegado o momento da colheita dessa parte comunitária, muitas vezes os economistas tiveram que reformular os seus cálculos iniciais de lucro monetário, porque o primeiro interesse dos participantes não era vender o produto, como se havia previsto, mas, sim, compartilhar a maior quantidade possível com os indivíduos daquela comunidade, sobretudo quando se tratava de milho. Somente depois de todos estarem bem satisfeitos, o remanescente poderia chegar ao mercado.

3.2 Teorizando para fora

A persistência deste enfoque em tantos povos levou muitos teóricos e até filósofos a questionar as generalizações etnocêntricas que costumam ser feitas no primeiro mundo. Desenvolver tudo exigiria outras propostas e livros, por isso me limitarei a pontuar apenas algumas pistas.

Dentro da Bolívia quem realizou um maior esforço para sistematizar ideias como as aqui expostas e utilizá-las em uma reflexão teórica mais ampla foi Javier Medina, acompanhado por outros Aymaras como Simón Yampara e Mario Torrez. Explorou também a aplicação prática de sua perspectiva, sobretudo no novo contexto criado a partir da Lei de Participação Popular (1994) e sua reconstrução e fortalecimento do nível municipal, particularmente nas áreas rurais onde antes a participação era uma ficção por falta de recursos.

Dentre as numerosas publicações de Medina, que apontam para essa maior teorização

e generalização, chamarei a atenção para sua trilogia mais recente, publicada com o apoio da GTZ e seu projeto PADEP para apoiar a gestão participativa municipal. São: *La comprensión indígena de la Buena Vida* (2001a), que relaciona a experiência Aymara com um marco teórico mais amplo; o *Nande Teko* (2001b), sobre a experiência guarani; e *La via municipal hacia la vida nueva* (2002) na qual recolhe e busca insumos para incorporar esses enfoques à “Estratégia Bolívia” para a redução da pobreza. Apresenta os princípios mais inclusivos e holísticos dos povos indígenas e também de diversos teóricos de diversos lugares, contrastando-os com o enfoque muito mais economicista e dissecador dos modelos dominantes de desenvolvimento e planejamento. Ainda que esses textos por vezes utilizem uma linguagem demasiadamente esotérica, são talvez, atualmente, o sumário mais estimulante para compreender as múltiplas facetas do *Suma Qamaña* de forma geral.

Limitar-me-ei a transcrever a lista de critérios sugeridos por Medina para nos aproximarmos da Bolívia “possível e desejável”: (i) uma sociedade “convivente”; (ii) uma sociedade de frugalidade de vida e qualidade de vida; (iii) uma sociedade de alta sinergia; (iv) uma sociedade de baixa entropia; (v) uma sociedade de equilíbrio; (vi) uma sociedade eco-simbiótica com seu espaço; (vi) uma sociedade de redes e fluxos dinâmicos; (vii) uma sociedade de democracias locais diretas.

Não é nada casual que pouco depois, em 2003, Medina publicou também com o mesmo apoio da GTZ e PADEP, três grossos volumes com as principais contribuições de Dominique Temple (2003), certamente o teórico francês que mais refletiu e avançou a partir do livro pioneiro de Marcel Mauss (1925) *Ensayo sobre El Don*, e, sem dúvida, o que maiores laços criou com os pensadores Aymaras contemporâneos.

Não é algo tão único. A base da Declaração da UNESCO (2001) sobre a diversidade cultural, como fonte principal de nosso crescimento na humanidade e a necessidade de subordinar o desenvolvimento econômico ao desenvolvimento humano e cultural de cada povo, segue a mesma ótica. O mesmo ocorre com os exitosos esforços de Amartya Sen para afastar de uma vez o falacioso “renda per capita” e substituí-lo pelo índice de desenvolvimento humano e outros complementares. As novas correntes sobre desenvolvimento sustentável, o ecodesenvolvimento e a proteção do meio ambiente vão na mesma direção, de modo que quem antes depreciava a típica referência e carinho dos povos originários com a Mãe Terra, com a qual se deve realizar práticas também de reciprocidade, agora se sentem ultrapassados por esses novos enfoques, mais próximos dos povos “primitivos”.

Visto de outra perspectiva, muitas dessas novas inovações não fazem mais do que

retornar a fontes originárias. Não tem muito do *Suma Qamaña*, por exemplo, no cumprimento hebraico e bíblico *Shalom*, que significa paz, em suas diversas recepções tanto individuais como coletivas e internacionais, e também bem-estar e retorno ao equilíbrio, à justiça e à igualdade integral?

3.3 A Constituição Política da Bolívia de 2009

Para encerrar nosso trabalho, voltemos à nossa nova Constituição para ver em que contexto desenvolve a sua utilização do *Suma Qamaña*. Em todos eles se adicionam longas anotações em conceitos mais ocidentais:

Quando o assinala, junto com outros princípios em Quéchuá e Guaraní no artigo 8, em um segundo parágrafo que poderia ser considerado como uma anotação ampliada do mesmo, acrescenta:

Art. 8-II. O Estado se sustenta nos valores de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementaridade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais para o *bem viver*.

No capítulo sobre educação o associa principalmente à relação com a natureza, curiosamente, sem uma referência específica aos valores de convivência social tão centrais no conceito original *Suma Qamaña* e a todo o processo educativo:

Art. 80-I. A educação será orientada para a formação individual e coletiva: ao desenvolvimento de competências, aptidões e habilidades físicas e intelectuais que vincule a teoria com a prática produtiva; à conservação e proteção do meio ambiente, a biodiversidade e o território para o *bem viver*.

Finalmente, e na parte IV, dedicada à estrutura econômica do Estado, trabalha melhor com as duas vertentes:

Art. 306. O modelo econômico boliviano é plural e está orientado a melhorar a qualidade de vida e o *bem viver* de todas as bolivianas e bolivianos...
III. A economia plural articula as diferentes formas de organização econômica sobre os princípios de complementaridade, reciprocidade, solidariedade, redistribuição, igualdade, segurança jurídica, sustentabilidade, equilíbrio, justiça e transparência. A economia social e comunitária complementarará o interesse individual com o *bem viver* coletivo.

E mais adiante faz inclusive um esforço para estabelecer objetivos econômicos planejáveis levando em consideração novamente as diversas dimensões:

art. 313. Para eliminar a pobreza e a exclusão social e econômica, para o êxito do *bem viver* em suas múltiplas dimensões, a organização econômica boliviana estabelece os seguintes propósitos:

1. Geração de produção social com base no respeito aos direitos individuais, assim como aos direitos dos povos e das nações.

2. A produção, distribuição e redistribuição justa da riqueza e dos excedentes econômicos.
3. A redução das desigualdade de acesso aos recursos produtivos.
4. A redução das desigualdades regionais.
5. O desenvolvimento produtivo que industrializa os recursos naturais.
6. A participação ativa das economias pública e comunitária na estrutura produtiva.

Inesperadamente, a expressão *vivir bien* (bem viver) não aparece em toda a Parte III, que, junto com a referência permanente às “nações e povos indígenas campesinos originários”¹², é a inovação mais inovadora de toda a Constituição. No entanto, está obviamente implícita em tudo que é referente às autonomias “indígenas campesinas originárias”. Vejamos, por exemplo, a definição dos sujeitos desta forma de autonomia:

Art. 289. A autonomia indígena originária campesina consiste no autogoverno como exercício da livre determinação das nações e dos povos indígenas originários campesinos, cuja população compartilhe território, cultura, história, línguas e organizações jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias.

4. Conclusão

Estamos, dessa forma, diante de uma expressão sintética que vem a ser uma maneira mais “inculturada” de expressar a nova utopia de país. No entanto, fica para o futuro toda a tarefa de extrair dela termos mais operativos para que, na prática, possamos nos aproximar de uma sociedade em que realmente convivamos bem entre todos nós e também com a Mãe Terra que a todos nos abriga.

Bibliografia

ALBÓ, Xavier. La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo. **Estudios Andinos**, n. 11, p. 67-109, 1975.

_____. **Pueblos indios en la política**. La Paz: CIPCA, 2002.

BERTONIO, Ludovico. **Vocabulario de la Lengua Aymara**. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), 2009.

DE LUCCA, Manuel. **Diccionario Práctico Aymara-Castellano y Castellano-Aymara**. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1987.

LAYME, Félix. **Diccionario bilingüe aymarará castellano**. La Paz: Consejo Educativo

¹² Em toda a Constituição boliviana, esta frase deve ser considerada não como cinco conceitos, mas, sim, como uma referência aos povos com raízes pré-coloniais (art. 2), na qual se juntam as principais palavras que eles mesmos costumam utilizar para referirem-se a si mesmos, segundo as experiências e denominações históricas que passaram. Ver Romero e Albó (imprensa).

Aymara, 2004.

LIRA, Jorge. **Diccionario Kkechuwa -Español**. 2a ed . Bogotá: Secretaría Permanente del Convenio “Andrés Bello” , Instituto Internacional de Integración , Instituto Andino de Artes Populares, 1941/1982.

MEDINA, Javier. **La comprensión indígena de la buena vida**. La Paz: PADEP- GTZ, 2001a.

_____. **La comprensión guaraní de la buena vida**. La Paz: PADEP- GTZ, 2001b.

_____. **La vía municipal hacia la buena vida**. La Paz: PADEP-GTZ. Melià, 2002.

MELIÁ, Bartomeu. **La tierra sin mal de los guaraní**. Suplemento Antropológico, Asunción, 1987.

TEMPLE, Dominique. **Teoría de la reciprocidad**. La Paz: PADEP-GTZ, 2003.