

## Suma Qamaña: identidad, impugnación cultural y paradigma político-social andino desde materialismo histórico

Suma Qamaña: identity, cultural contestation, and Andean political-social paradigm from historical materialism

Suma Qamaña: identidade, contestação cultural e paradigma político-social andino a partir do materialismo histórico

Patricio Hermosilla Vives, <https://orcid.org/0009-0004-4953-9901>

Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba

\*Autor para correspondencia: vk358071@gmail.com

### RESUMEN

El artículo examina el Suma Qamaña como proyecto de revalidación etnicitaria con vocación política y profundas implicancias éticas y existenciales. Se plantea en el marco del sur andino la posibilidad de posicionar el “buen vivir” como alternativa a la lógica instrumental del capitalismo, destacando su potencial transformador en la configuración de nuevas formas de vida comunitaria. En este contexto, se relevan el pensamiento antropocósmico y la identidad cultural del pueblo aymara, entendidos como instrumentos de descolonización conceptual, acción contracultural y reconfiguración social. El estudio enfatiza cómo estas dimensiones contribuyen a la construcción de un paradigma político-social que desafía las estructuras hegemónicas y promueve la recuperación de saberes ancestrales. La metodología empleada responde a un enfoque cualitativo, articulado con el materialismo histórico, lo que permite analizar el Suma Qamaña no solo como práctica cultural, sino también como horizonte político y ético capaz de cuestionar y resignificar la modernidad capitalista.

**Palabras clave:** Suma Qamaña, identidad, sujeto, capitalismo, contracultura, globalización.

### ABSTRACT

The article examines Suma Qamaña as a project of ethnic revalidation with political vocation and profound ethical and existential implications. Within the South Andean framework, it considers the possibility of positioning “Buen Vivir” (Good Living) as an alternative to the instrumental logic of capitalism, highlighting its transformative potential in shaping new forms of community life. In this context, anthropocosmic thought and the cultural identity of the Aymara people are emphasized, understood as instruments of conceptual decolonization, countercultural action, and social reconfiguration. The study underscores how these dimensions contribute to the construction of a political-social paradigm that challenges hegemonic structures and promotes the recovery of ancestral knowledge. The methodology employed follows a qualitative approach, articulated with historical materialism, which allows for the analysis of Suma Qamaña not only as a cultural practice but also as a political and ethical horizon capable of questioning and re-signifying capitalist modernity.

**Keywords:** Suma Qamaña, identity, subject, capitalism, counterculture, globalization.

### RESUMO

O artigo examina Suma Qamaña como um projeto de revalidação étnica com vocação política e profundas implicações éticas e existenciais. No âmbito da região sul andina, propõe-se a possibilidade de posicionar o “bem viver” como alternativa à lógica instrumental do capitalismo, destacando o seu potencial transformador na configuração de novas formas de vida comunitária. Neste contexto, destacam-se o pensamento antropocósmico e a identidade cultural do povo aimará, entendidos como instrumentos de descolonização conceitual, ação contracultural e reconfiguração social. O estudo enfatiza como essas dimensões contribuem para a construção de um paradigma político-social que desafia as estruturas hegemônicas e promove a

recuperação de conhecimentos ancestrais. A metodologia utilizada responde a uma abordagem qualitativa, articulada com o materialismo histórico, que permite a análise da Suma Qamaña não apenas como uma prática cultural, mas também como um horizonte político e ético capaz de questionar e ressignificar a modernidade capitalista.

**Palavras-chave:** Suma Qamaña, identidade, sujeito, capitalismo, contracultura, globalização.

Recibido: 9/1/2025    Aprobado: 1/2/2026

## Introducción

En el marco del proceso de refundación económico-social que impulsa el Estado Plurinacional de Bolivia al interior de un espacio geopolítico aún signado por las lógicas del capitalismo global, la cuestión de la identidad cultural de los pueblos originarios constituye un cometido de primer orden, toda vez que hace a uno de sus más importantes fundamentos (Yampara, 2001). La modulación que aquélla ha venido experimentando durante los últimos cincuenta años como respuesta al reposicionamiento del capitalismo en los órdenes de la producción simbólica y el control de la cultura, la aleja cada vez más de una concepción antropológica centrada en usos y costumbres para ir convirtiéndola en una instancia de acción política al servicio de la emancipación de dichos pueblos; de hecho, es en tal acepción que cursa como acicate de uno de los proyectos de revalidación étnica más emblemáticos en el contexto sur-andino: el Suma Qamaña, expresión orgánica de la conversión de la nación aymara en sujeto activo de cambio social. En consecuencia, dicho reposicionamiento obra a la base de la emergencia y configuración de una otredad cultural que, dada la extracción social de quienes la constituyen, apareja un importante sentido de clase y una clara vocación impugnativa, en tanto que la “andinidad” se consolida como una categoría reapropiada en la perspectiva de un nuevo estatus político, económico y social; esto es, como una categoría que traduce y proyecta las más sentidas aspiraciones materiales y espirituales de una comunidad devaluada y estigmatizada por la lógica de la dominación (Le Quang, 2015; Van Kessel, & Condori, 1992).

El Suma Qamaña, cuya área de dispersión geográfica cubre buena parte del altiplano boliviano y la región de Puno, en Perú, no sólo remite al trabajo mancomunado y a una solidaria y armoniosa convivencia entre individuos, sino que extiende su cometido a animales, plantas y ecosistemas en general, es decir, a la Pachamama en su totalidad cósmica. Así, no concibe la naturaleza como una externalidad potencialmente rentable, sino como un continuum vital que es preciso cultivar bajo el expediente de la restitución o principio andino de reciprocidad; determinación que reivindica el antropocosmicismo que caracteriza la vida aymara y releva su dimensión ética.

Con todo, el Suma Qamaña es una propuesta en desarrollo. Su total cristalización dependerá del nivel de empoderamiento político que el pueblo aymara logre alcanzar en lo sucesivo, sólo así será posible revertir el status quo impuesto a fin de desmontar los anclajes epistémicos que aún impiden su revalidación étnica en toda la línea; por cierto, el proceso de refundación en el que se inscribe, entre cuyos logros obra la implementación de un cuerpo legal que reconoce la existencia y el derecho a la autodeterminación de las naciones originarias, constituye un importante aliado estratégico (Simbaña, 2011).

El presente estudio tuvo como objetivo: analizar el Suma Qamaña como proyecto de revalidación étnica y horizonte político-ético, destacando su potencial transformador frente a la lógica capitalista, mediante la resignificación de la identidad cultural aymara y el pensamiento antropocósmico como instrumentos de descolonización conceptual, acción contracultural y reconfiguración social.

## Metodología

La investigación se sustentó en un enfoque cualitativo, articulado con los principios del materialismo histórico, lo que permitió analizar la identidad cultural andina como un proceso dinámico y conflictivo, vinculado a estructuras socioeconómicas y a la historicidad de las luchas colectivas. El trabajo de campo se desarrolló durante los meses de febrero y marzo de 2023 en las comunidades aymaras de Guaqui (Departamento de La Paz, Bolivia) y Desaguadero (Departamento de Puno, Perú), donde se recogió información mediante observación participante y entrevistas semiestructuradas con actores locales.

El corpus teórico se construyó a partir de la revisión crítica de textos fundamentales sobre identidad cultural y pensamiento andino, entre ellos obras de Mariátegui (2007), Quijano (2014), Arnold et al (1992), Bautista (2012), Bautista (2011), Kusch (1991) y Cerruti (1998). La estrategia metodológica consistió en un cotejo teórico-empírico, que confrontó la concepción materialista de la identidad cultural —entendida como producto histórico-social con vocación política— frente a perspectivas funcionales al establishment, que la reducen a

un conjunto de rasgos compartidos en un espacio geográfico. Este contraste permitió identificar tensiones, resignificaciones y potencialidades de la identidad aymara como horizonte político-estratégico.

## Resultados y discusión

La globalización, redespiegue del capitalismo a escala planetaria, aparece un relato de legitimación ideológica que la presenta como paradigma de democracia, libertad y equidad, sosteniendo que el mercado lo regula todo y que al interior de éste el individuo/consumidor constituye una entidad soberana; sin embargo, nada de esto se compadece con lo que sucede en la práctica: destrucción, subsunción y/o coopción de perfiles identitarios no funcionales al modelo, solapamiento de los mecanismos de coerción social inherentes al capitalismo y cosificación de las relaciones entre individuos, en rigor, un relato que encubre la más aguda asimetría social y propicia el avasallamiento de toda alteridad cultural.

La generalidad de los estudios relacionados con este tema tiende a privilegiar las formas objetivadas de la cultura globalizada (léase productos, imágenes, artefactos, informaciones, etc.) sin hacer la más mínima referencia al significado que sus usuarios les confieren en un determinado contexto de recepción. Dichos estudios obvian los significados que revisten estos productos para los sujetos que se los apropian o consumen, y soslayan el hecho de que el mero consumo de bienes desterritorializados de circulación mundial no convierte a nadie en partícipe de una supuesta cultura global de masas (Giménez, 2005). Mas, el avance de la globalización hacia una homogeneización de la cultura en caso alguno ha sido igual a cero, fundamentalmente porque ha logrado difuminar el vínculo entre cultura y territorio para dar paso a un “nirvana cultural” sin adscripción geográfica, cuestión en la que los mass-media han tenido un rol determinante si se considera que la difusión de la cultura del capital, progresivamente impulsada por ellos, ha logrado desplazar las formas personales y locales de comunicación para generar un quiebre entre productores y receptores de formas simbólicas; sin embargo, en el caso específico de la comunidad aymara tal ruptura no aplica en los términos expuestos, pues el sentimiento de pertenencia recíproca que obra entre aquéllos y su cultura de adscripción, así como la acción de los filtros etnicitarios que preservan la identidad de dicha comunidad neutralizando todo advenimiento exógeno, no lo permiten.

Puesto que la globalización busca supeditar la sabiduría ancestral de los pueblos del llamado sur global, conminándolos a aceptar los “adelantos” de Occidente como condición de renovación, el recurso de estos pueblos a sus grandes anclajes identitarios se convierte en un imperativo insoslayable. En buena parte del altiplano aymara, así como en contextos suburbanos de población aymara, es común observar ceremonias destinadas a reforzar dichos anclajes mediante la apropiación simbólica de ciertas formas objetivadas de la cultura global. Tal es el caso de la Cha'lla, rito de libación aplicado a vehículos, herramientas, instrumentos musicales y otros objetos, aunque su alcance puede extenderse también a dimensiones menos tangibles, como la resignificación de determinados íconos religiosos.

Ahora bien, la cuestión de la identidad en el contexto surandino, como en el resto de América Latina, surge ligada a la aparición de los llamados Estados Nacionales una vez desplazadas las grandes estructuras coloniales de poder (Hermosilla, 2021). En tal escenario, la necesidad de construir un ser propio y representativo obligó a las nacientes repúblicas a buscar en sus respectivas tradiciones una cierta denominación de origen, lo que supuso una integración de éstas a la dinámica nacional. No obstante, tal recurso no constituyó sino una instrumentalización de las mismas por parte de una aristocracia criolla que, a poco andar y en la medida en que se consolidaba como clase, volvía su mirada hacia Europa y las re-circunscribía a sus fuentes naturales de adscripción; las luchas de resistencia cultural y revalidación etnicitaria que ha venido dando el pueblo aymara desde aquel entonces hasta nuestros días, han permitido consolidar una voluntad de autoafirmación identitaria que hace imposible cualquier intento de re-instrumentalización en la dirección expuesta.

Concebida como un decurso permanente que transita y re-transita desde la consciencia al autoconocimiento en distintos y ascendentes niveles de desarrollo, la lógica procesual de la identidad cultural permite constatar su carácter dialéctico y su provisionalidad, cuestión que ratifican los profesores Vila y Plá (2024) en las conclusiones de su artículo “La dialéctica de lo ideal y la ideología. Aspectos metodológicos sobre lo simbólico en el estudio de la identidad cultural”:

La identidad cultural es un proceso y no algo hecho de una vez. Avanza, como todo proceso espiritual, desde la conciencia (el momento en sí), pasando a la autoconciencia (momento en que se diferencia de lo otro) y de ahí a la razón (momento en que se conoce a sí misma). Es un proceso de maduración en que se toma conciencia de lo que se es, a diferencia de otros (p.8).

Se trata, así, de una lógica en la que la “mismidad”, entendida para el caso como un encuentro provisional entre las partes que tensionan la identidad en un determinado momento de su desarrollo, promueve un

estado de latencia que deviene condición de posibilidad de la modulación cualitativa que aquélla deberá experimentar en el marco de su evolución. En tal perspectiva, el arribo de la identidad cultural a una fase caracterizada por la subsunción de toda adherencia impropia y la emergencia de un perfil específico bajo el expediente del deslinde y la diferenciación (autoconsciencia), representa no sólo la superación de su “en sí” inicial, sino una indefectible exigencia del pensamiento dialéctico.

Cabe precisar, sin embargo, que en el caso del pueblo aymara el proceso de construcción identitaria tiene un carácter colectivo, y sólo cumple su cometido una vez que el sujeto cobra consciencia de sí como un nosotros. A propósito de la constitución de un sujeto andino concebido en tales términos, Rafael Bautista advierte que, si el sujeto en situación no es consciente de lo que es, presentará una subjetividad devaluada y no podrá, ni tan siquiera, intentar la transformación de lo dado en tanto realidad constituida. Así, las posibilidades y alcances de una subjetividad con vocación de cambio dependerán del grado de desarrollo que la consciencia de aquél experimente en tanto autoconsciencia de la racionalidad que lo presupone; racionalidad propia del mundo que habita y lo sostiene como sujeto (Bautista, 2011). En otras palabras, la constitución de un sujeto andino supone la emergencia de un movimiento de articulación compleja que muestra el sentido de aquello que usualmente se denomina “complementariedad en la reciprocidad”, cuya dimensión ética no tiene que ver con un supuesto mundo de valores universales, sino con un modo comunitario de existir. Dicho movimiento cursa como horizonte de inserción del modo cualificado de existencia de aquél: la condición de sujeto se alcanza en la relación con otro sujeto, mediante el reconocimiento pleno de su dignidad, lo que implica asumir responsabilidad y actuar en consecuencia. (Bautista, 2011) y anticipa una respuesta posible a la cuestión de por qué vivir y cómo hacerlo adversando el *modus vivendi* impuesto por la modernidad capitalista.

¿Debería, entonces, la comunidad aymara volver al pasado? Sí, pero no en términos de un retorno al paraíso perdido de las raíces, sino con el propósito de reivindicar la eticidad conculcada y proyectarse hacia el porvenir. Se trata, en efecto, de abrirse a un nuevo sentido existencial que exige la conversión consciente del hombre en sujeto. Más que un retorno, se propone la recuperación de la racionalidad propia de una comunidad de vida y la potenciación de sus posibilidades frente a una crisis civilizatoria cada vez más profunda.

En suma, el proceso de construcción de una subjetividad consciente remite a una estructura ética que describe el modo aymara de existir: un modo que no surge de una libertad metafísica, sino de una anterioridad que el sujeto reconoce como propia y que lo define en toda su extensión (Bautista, 2011). Carente de una cabal consciencia del sentido de sí mismo, el aymara se desdibuja y su existencia se vacía de significación, pues ésta adquiere sentido únicamente en la medida en que despliega lo que contiene en potencia.

A fin de contextualizar brevemente lo anterior, recurriré acá a uno de los eventos más emblemáticos de este pueblo: la minga; actividad pan-andina de carácter colectivo y recíprocitario.

Las faenas, principalmente agrícolas, que cursan bajo su formato, constituyen espacios de convergencia particularmente valorados por la comunidad, tanto por sus alcances productivos como por las implicancias simbólicas que aparejan; de hecho, es en el marco de su desarrollo que emergen objetivados los distintos componentes del Tawpichacha, uno de los tres niveles cosmológicos que reconoce la cosmovisión aymara, y los principios que articulan la racionalidad de este pueblo (relacionalidad del todo, complementariedad de los opuestos y tercero incluido), en virtud de los cuales la actividad se estructura y cursa.

En tal escenario la comunidad se autoafirma y cobra consciencia de sí, en tanto que la subjetividad se reconoce y reproduce como tal, como lo que es, lo que ha sido y lo que desea ser; exigido por la propia lógica de la minga, el sujeto arriba a un estado de consciencia común que reafirma su identidad en tanto sentimiento de pertenencia recíproca hombre/cultura, e incrementa una fuerte convicción de “nostridad”. Por cierto, esto lleva a preguntarse por tal estado de consciencia una vez concluido el evento, cuestión que a su vez remite al destino del sujeto colectivo construido bajo su expediente. Obviamente, ambos se diluyen con la experiencia; mas, el proceso de sedimentación de un sujeto aymara entendido como proyecto histórico, habrá experimentado un significativo avance cualitativo.

Ahora bien, uno de los grandes mitos de occidente tiene que ver con la supuesta ascendencia cultural que Europa tendría respecto de la cultura de los pueblos de la “periferia”, fundamentalmente los del llamado sur global. Por cierto, la conquista de América hacia las postrimerías del siglo XV, así como el reparto y colonización de África y el sudeste asiático por parte de las potencias marítimas del siglo XVII, hacen datos de realidad cuyas implicancias culturales en caso alguno son iguales a cero, lo que no significa que los procesos de a y transculturación experimentados por dichos pueblos hayan difuminado del todo sus grandes anclajes étnicos; de hecho, el alambicado sincretismo religioso que es posible observar entre las comunidades afro e indoamericanas, emergió como una solución de continuidad con arreglo a sus respectivas cosmovisiones; aunque en rigor no constituyera sino una estrategia de resistencia cultural, toda vez que el

proceso de asimilación de la doctrina e iconografía cristianas por parte de las mismas, solapaba un proceso de re-significación que hizo posible su reposicionamiento espi-ritual en el marco de un nuevo orden social.

El desplazamiento y subsunción de las culturas originarias impulsado por el capitalismo a fin de crear las condiciones subjetivas para su reproducción y afianzamiento en América Latina, ha cursado históricamente y sin excepción como un axioma consubstancial a tal cometido, más allá de las especificidades propias de sus distintas etapas de desarrollo. Bajo tal expediente, por ejemplo, controló la encomienda colonial, reprodujo con éxito las relaciones de producción que sostuvieron el latifundio republicano hasta muy entrado el siglo XX, y hoy, globalizado a escala planetaria, fagocita la cultura de nuestros pueblos.

Sí, como alguna vez ironizara Galeano (2018), Europa tiene arte y religiones; nosotros, sólo artesanía y sistemas de creencias, no se debe a que la plástica o la ritualidad indoamericanas no cumplan con los estándares estéticos y religiosos exigidos por sus respectivas culturas de adscripción, sino a que éstas cursan signadas por una subalternidad cuyas causas radican en las asimétricas relaciones de poder que obran en la región. La narrativa de una ascendencia cultural por parte del capitalismo, no busca sino legitimar un statu quo ideológico funcional a su redespliegue, lo que supone, como contraparte, la naturalización de una subjetividad trastocada en sus valores; la acción contracultural del Suma Qamaña impugna tal pretensión, desnuda sus reales alcances y da respuesta a la necesidad histórica de visibilización de una subjetividad reprimida bajo el expediente de la normatividad burguesa.

Desde la gran rebelión aymara, liderada por Julián Apaza Nina (Tupak Katari) hacia la segunda mitad del siglo XVIII en el Alto Perú, hasta las actuales luchas de resistencia impulsadas por este pueblo en el actual Estado Plurinacional de Bolivia, la contracultura, expresada en el primer caso como una refracción al establishment virreinal en su conjunto, y concebida e implementada en el segundo como estrategia de acción política, ha hecho parte del proceso de emancipación del mismo. En consecuencia, la dimensión contracultural del Suma Qamaña recoge y sintetiza un largo proceso de aprendizaje, que la comunidad aymara comportamentaliza hoy en día en términos de un relevamiento etnicitario con proyección estratégica.

La contracultura, concepto inferido a partir de las categorías hegemonía y subalternidad acuñadas por el pensador sardo Gramsci (2023) para dar cuenta de las relaciones de poder que el modo capitalista de producción determina y viabiliza en los órdenes de la producción simbólica, expresa una extrapolación de la lucha de clases en los órdenes de la cultura y la vida social, con lo cual aquélla deja de tener un carácter meramente testimonial para convertirse en instrumento de acción política al servicio del proletariado:

Hay que perder la costumbre y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico en el cual el hombre no se contempla más que bajo la forma de un recipiente que hay que rellenar y apuntalar con datos empíricos... Esta forma de cultura es especialmente dañina para el proletariado (p.15).

Por cierto, tal conversión debía arrancar del propio acervo cultural de las clases subalternas, cuestión que este autor enfatiza a propósito del paso del sentido común a la filosofía de la praxis.

Gramsci tenía muy claro que la ascendencia de la burguesía se sustentaba en el control ideológico y la naturalización de los valores de ésta; en otras palabras, en una estrategia de promoción y difusión de su imaginario cultural entre dichas clases. En efecto, la hegemonía de la élite dominante pasa por una intervención de la consciencia popular y una colonización de sus espacios de expresión espiritual, lo que en definitiva significa que el sentido común de las masas no expresa sino una naturalización de la realidad creada por aquélla; la contracultura aymara encarna per se un “sentido común” crítico y políticamente viable, toda vez que cursa con arreglo a un corpus de conocimientos empíricos construido tras siglos de interacción antropocósmica y a la acción consciente de un sujeto social que lo proyecta y direcciona.

Ahora bien, respecto del carácter refractario del pensamiento aymara cabe destacar su capacidad para neutralizar en los hechos los supuestos ideológicos de todo advenimiento con pretensiones de dominio, lo que se explica, fundamentalmente, por la relación de interdeterminación dialéctica hombre/cosmos que, obrando en su génesis, neutraliza y reconvierte cualquier intento en tal sentido.

El pensamiento de este pueblo remite a un conjunto de concepciones y categorías elaboradas a partir de la experiencia concreta y colectiva de sus usuarios; se trata, por tanto, de desarrollos derivados de una reflexión sistemática en el marco de un devenir que hace del hombre y su cosmos de adscripción un “gerundio fenoménico”, cuya capacidad de refracción cultural tiene su epítome en la preservación del ethos y el equilibrio cósmico-social aymara.

En opinión del filósofo argentino Rodolfo Kusch, tal función es consubstancial al pensamiento geocultural, es decir, a un pensamiento que condicionado por el lugar hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección entre geografía y cultura, desde donde se explicaría la resistencia de la comunidad en situación a toda interferencia del mundo exterior: una iniciativa económica choca con las barreras culturales



del grupo, aunque es esa misma cultura la que ofrece recursos y condiciones para posibilitar cualquier transformación (Kusch, 1991).

Para el uruguayo Yamandú Acosta, en tanto, las limitaciones de este tipo de pensamiento estriban en que no posee la capacidad de explicación crítica o autocrítica propias del discurso filosófico. La sabiduría popular, señala, cumple una función aglutinante y suele expresar una determinada realidad humana, pero carece de rigor científico y es incapaz de mirarse reflexivamente a sí misma; por cierto, se refiere a que la filosofía no puede desarrollarse fuera del entramado crítico de su propia tradición; sin embargo, basar el conocimiento únicamente en la geocultura supondría eliminar el espacio para la crítica y la autocrítica.

(Acosta, 2012).

Si bien se trata de una observación lícita, el sesgo conceptual de este autor es manifiesto, toda vez que obviando que el pensamiento geocultural en caso alguno aspira a convertirse en filosofía, no al menos en la acepción clásica de ésta, lo sanciona a partir de sus categorías estructurales coincidiendo con Márquez (2014). Por otra parte, reduce la geocultura a un mero determinismo geográfico y concibe la sabiduría popular como expresión irreflexiva del discurrir de toda comunidad de “gesto antiguo”, valoración que sólo es posible si se la hace con arreglo a las categorías que articulan el pensamiento eurooccidental y se excluye toda otra lógica discursiva. La concepción de un pensamiento sujeto a la gravitación del “suelo” (supuesto ontológico cuyo peso gravitacional, en opinión de Kusch, determinaría el carácter del pensamiento geocultural), remite a una relación de interdeterminación dialéctica entre el hombre y su cosmos de adscripción existencial y da cuenta de un modo de pensar cuya validación epistémica no depende de autocrítica alguna; en tal condición, adversa la idea de un pensamiento autorreferido y sin locus de enunciación, esto es, de un pensamiento cuyo cometido se agota en sí mismo al margen de toda determinación histórica, social y geográfica.

En cuanto al perfil político y proyección regional del Suma Qamaña, es preciso detenerse en el carácter de los cambios que ha impulsado en los ámbitos de la economía y vida social aymara y en su incidencia en el desarrollo de algunas experiencias análogas, como el Sumak Kawsay (buen vivir) que impulsa la comunidad quíchwa en Ecuador (Simbaña, 2011).

El retorno a la propiedad común de la tierra, el usufructo equitativo de sus frutos y el reforzamiento de la reciprocidad en tanto soporte de las relaciones comunitarias de convivencia, dan cuenta de un cometido político consistente, al menos en principio, con el llamado Socialismo del Siglo XXI; propuesta de acción política, económica y social que cursa en los hechos como una alternativa real y viable a la lógica instrumental del capital, desmercantilizando la naturaleza, descolonizando el poder y dignificando la existencia de los pueblos latinoamericanos (Rengifo, 2011). En su exacto contrario procede el accionar del capitalismo contemporáneo, cuyas consecuencias en lo que hace al deterioro del equilibrio ecológico no es posible calibrar aún en toda su magnitud, si bien su expansión a expensas del cada vez mayor consumo de recursos naturales sólo puede augurar una debacle a escala planetaria (Wilde & Schamber, 2006). La advertencia que en tal sentido hiciera Marx (2022 [1867]) en el Capítulo I del Capital, y que en el caso de los pueblos de la periferia global cobra pleno sentido, se anticipó con mucho a los alcances que sobre el particular ha venido haciendo buena parte de los intelectuales abocados al tema; la vigencia de sus conclusiones reivindica en toda la línea la validez de su análisis.

En una arista conexa, el economista ecuatoriano Acosta (2012) expone que el “bien vivir”, más que una declaración constitucional en Bolivia y Ecuador, deviene en una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo y una nueva forma de vida; Boaventura de Souza, por su parte, enfatiza la originalidad y proyección regional del proyecto cuando afirma que será necesario “des-aprender” y ver cómo se puede crear un futuro capaz de recoger la ancestralidad de nuestros pueblos: “Nosotros estamos rescatando el pasado como forma de futuro, más respetuoso de la diversidad de este continente. Y ésta es la riqueza del Socialismo del Buen Vivir” (Souza, 2010).

Con todo, el Suma Qamaña precisa del desarrollo de una solidaridad capaz de trascender el voluntarismo consuetudinario que caracteriza la reciprocidad andina; es decir, de una solidaridad entendida como logro político, máxime cuando ésta no emerge espontánea y automáticamente aun dadas las condiciones económico-sociales para ello.

Apoyado en las observaciones de Torrez (2001), Medina (2011) sostiene que en el marco de este proyecto surgirían de modo natural los valores humanos que caracterizan la vida social andina: solidaridad, alianzas y mutua cooperación para la recreación cotidiana de la naturaleza. Independientemente del discutible margen de arraigo de tal aseveración, se asiste a una tesis que no recoge ni da cuenta del más importante articulador del Suma Qamaña: el político, sin cuyo concurso tales valores sólo podrían ser explicados como partes de un sistema tradicional de actitudes desprovisto de toda capacidad impugnativa; “los amerindios no pretenden

ni quieren transformar el mundo (como los revolucionarios), sino amarlo tal como es (como los místicos)” (Medina, 2011). Sobre el particular, cabe precisar con mucha fuerza que la solidaridad no emerge por sí misma, y quien nunca ha hecho parte de las políticas públicas de los gobiernos capitalistas. Las donaciones de todo tipo que el capital promueve a escala local o planetaria, podrán pasar como acciones humanitarias, pero en caso alguno constituyen una disposición desinteresada; la solidaridad no es resultado de la asistencia o de la mera evolución natural, sino del desarrollo de una consciencia sociopolítica basada en la convicción de que los problemas sociales pueden ser resueltos por la fuerza de la unidad y por la lucha en torno a una causa común (Pagliccia, 2011).

En “Vivir bien; ¿paradigma no capitalista?, y siempre a propósito del perfil político del Suma Qamaña, Hendel (2011) sostiene que si bien para el socialismo clásico las transformaciones en el ámbito rural debían esperar la consumación de la revolución, aquél muestra que no siempre es así, ya que en su caso dichas transformaciones son en sí mismas revolucionarias.

Claramente, el concepto de revolución, concebida en el marco del socialismo científico como ruptura y superación del orden burgués y el modo de producción que lo sustenta, no es recogido en toda su tesitura por dicha autora, aunque en su favor cursen algunas revoluciones, como la cubana y la nicaragüense, que al momento de arrancar no exhibían el antagonismo que la teoría marxista exige entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la obsolescencia de las relaciones sociales de producción. Por cierto, se trata de una cuestión compleja que precisa de un examen acucioso y contextualizado, toda vez que conecta con uno de los lugares comunes más recurridos por los detractores del marxismo: su determinismo; mas, una isometría inversamente proporcional entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la caducidad de las relaciones sociales de producción como condición de posibilidad de todo proceso de cambio con vocación revolucionaria, es algo que el propio marxismo pone en su lugar, como bien lo interpreta y señala Mariátegui (2020) en “Defensa del marxismo”: “El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario, vale decir donde ha sido marxismo, no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido” (p. 32).

Aun cuando Mariátegui no se explaya acá acerca de cómo es posible el arribo a una situación revolucionaria en un escenario como el descrito, apela a una subjetividad revolucionaria que nunca opera en el vacío y cursa siempre con arreglo a la realidad histórica y la situación preexistente, no resignándose pasivamente a ellas; es más, reacciona contra éstas y busca acentuar las contradicciones de clase reforzando siempre la consciencia de las causas del conflicto del proletariado y el carácter de su lucha.

Dicho lo anterior, es posible dar un paso más y argumentar que el Suma Qamaña inaugura un horizonte epistemológico que articula en forma compleja el Estado con la base social indígena, ambos impulsando las transformaciones necesarias para la supervivencia y desarrollo de un modo comunal de producción.

Ahora bien, las experiencias que en la línea del Suma Qamaña cursan en el Ecuador andino, en parte del Tititaca peruano y en algunas comunidades amazónicas del oriente boliviano, revisten características propias y experimentan distintos grados de desarrollo.

En el caso específico de la comunidad kichwa del Ecuador, reconocida como nación por la Constitución de 2008 que establece el carácter plurinacional y pluricultural de este país, el Sumak Kawsay se perfila como un proyecto que no agota su cometido en la mera reivindicación territorial y sus implicancias culturales; la incorporación del concepto “buen vivir” a dicha Constitución, lo ha dotado de un marco jurídico que garantiza, al menos en el papel, su desarrollo y margen de maniobra.

En “La construcción discursiva del Sumak Kawsay ecuatoriano y su relación con la consecución de los objetivos del buen vivir”, los autores Guzmán y Polo (2017) relevan el carácter político y estratégico del proyecto, aunque relativizan su carácter histórico: “... lo importante es que estas nociones habrían operado pragmáticamente a la hora de erigir un discurso y una praxis política, más allá de su eventual preexistencia histórica y etnográfica” (p.80).

Pese a la justeza de esta cita, es preciso señalar que el “buen vivir” constituyó siempre el modo natural de existencia de los pueblos andinos, y que su reconocimiento por parte de dicha Constitución no podía cursar sino contemplando el carácter histórico del mismo. Obviamente, los autores mencionados aluden al concepto y sus alcances operativos, lo que en su opinión bastaría para levantar un discurso y una praxis política más esto, aun constituyendo una afirmación plausible, fragmenta la tesitura operativa del Sumak Kawsay circunscribiéndolo a la mera contingencia concordando el estudio con lo expuesto por Yampara (1995).

Sin duda, este proyecto ha sido determinante a la hora de levantar una nueva identidad política y forjar un nuevo sujeto social; mas, por tratarse de un proceso en desarrollo y en el marco de un escenario geo-político en disputa, los alcances y margen de maniobra de tales logros resultan siempre provisionales.

La idealización del sujeto andino por parte de algunos intelectuales latinoamericanos de izquierda no

sólo responde a un voluntarismo acrítico, sino también, y por lejos, a una subvaloración del proceso de desperfilamiento ético que aquél ha venido experimentando a lo largo de su historia. Por cierto, la necesidad de construir una solución de continuidad ante la caída del socialismo en Europa del Este los obligó a plantearse la necesidad de pensar con “cabeza propia”, imperativo que supuso una revisión crítica de los postulados prácticos de aquél y una adecuación del mismo a la realidad continental. En tal perspectiva, la ancestral causa de los pueblos andinos devino espacio y derrotero, si bien su implementación operativa solo puede ser obra aquéllos.

Con todo, los logros obtenidos a partir de la compatibilidad orgánica que obra entre los procesos de reposicionamiento de la etnicidad andina y de reconstitución situada de una opción política, enfrentan, hoy en día, una seria amenaza: el reposicionamiento de regímenes pro-capitalistas en la región; el cometido de los Estados Plurinacionales de Bolivia y Ecuador asiste, en consecuencia, a un muy probable desplazamiento. Hasta hoy, la permanencia y profundización del Suma Qamaña ha respondido al accionar mancomunado de un sujeto social empoderado y un Estado que, habiendo superado el carácter represivo y de clase con que históricamente ha cursado en el marco de las llamadas “democracias burguesas”, ha sido capaz de transitar hacia un modo de gestión abierto e inclusivo; queda por ver hasta dónde la respuesta mancomunada del pueblo aymara es capaz de neutralizar y revertir tal intento de retrotracción.

## CONCLUSIONES

El Suma Qamaña se revela como un proyecto de revalidación etnicitaria que articula dimensiones identitarias, contraculturales y políticas en el marco del Estado Plurinacional de Bolivia. Su fuerza radica en la resignificación de principios ancestrales como la solidaridad y la reciprocidad, que se convierten en instrumentos de cohesión comunitaria y en la base de una ética antropocósmica orientada hacia la armonía y el respeto mutuo. En este sentido, constituye un paradigma alternativo que cuestiona las nociones occidentales de identidad y promueve la construcción de un sujeto colectivo empoderado como actor histórico.

En el plano político, el Suma Qamaña se vincula con el ideario del Socialismo del Siglo XXI, ofreciendo una propuesta ética y económica que dialoga con otros proyectos regionales como el Sumak Kawsay. Sin embargo, su consolidación enfrenta riesgos derivados de la fragilidad institucional y de la presión de gobiernos pro-capitalistas que amenazan los avances constitucionales en autodeterminación indígena y derechos de la Madre Tierra. De este modo, el Suma Qamaña se configura como un horizonte en disputa, cuya vigencia depende de la capacidad de los pueblos originarios para sostener sus conquistas frente a las dinámicas del capital global.

## Referencias bibliográficas

- Acosta, Y. (2012). Reflexiones desde “Nuestra América”: Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica. Montevideo: Nordam Ediciones.
- Arnold, D., Jiménez, D., & Yapita, J. de D. (1992). Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales. La Paz: Hisbol-Ilca.
- Bautista, J. J. (2012). Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida. La Paz: Autodeterminación.
- Bautista, R. (2011). Hacia una constitución del sentido significativo del “vivir bien”. En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 96–98). La Paz: Plural Editores.
- Cerruti, H. (1998). Identidad y dependencia culturales. En D. Sobrevilla (Ed.), *Filosofía de la cultura*. Madrid: Editorial Trotta.
- Galeano, E. (2018). Los Nadies. En *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Giménez, G. (2005). Cultura, identidad y metropolitanismo global. *Revista mexicana de sociología*, 67(3). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gramsci, A. (2023). Cuadernos de la cárcel: Obra completa. Madrid: Ediciones Akal.
- Guzmán, G., & Polo, J. (2017). La construcción discursiva del Sumak Kausay ecuatoriano y su relación con la consecución de los objetivos del buen vivir. *Análisis Político*, 30(89), 80. <http://www.scielo.org.co>
- Hendel, V. (2011). De la respuesta a la creación: Re-creando el socialismo, la agricultura y la vida en América Latina. En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 258–259). La Paz: Plural Editores.
- Hermosilla Vives, P. (2021). El antropocosmicismo como soporte ontológico de la identidad cultural aymara. *Cultura Latinoamericana*, 33(1). Bogotá: Universidad Católica de Colombia.
- Kusch, R. (1977). El pensamiento indígena y popular en América. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, R. (1991). Esbozo de una antropología filosófica americana. Buenos Aires: Castañeda.
- Le Quang, M. (2015). Buen vivir y ecosocialismo: Enfoques teóricos y políticas públicas. *Revista Theomai*, 32, 5.



Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12443225002>

Mariátegui, J. C. (2007 [1929]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Mariátegui, J. C. (2020). *Defensa del marxismo*. <http://www.archivochile.com>

Márquez Estrada, J. (2014). *Gramsci y la contracultura*. Cartagena: Editorial Universitaria.

Marx, K. (2022 [1867]). *El capital* (V. Romero García, Trad.). Madrid: Ediciones Akal.

Medina, J. (2011). *Acerca del Suma Qamaña*. En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural Editores.

Pagliccia, N. (2011). *Solidaridad: El renacimiento de un viejo concepto socialista*. En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural Editores.

Quijano, A. (2014). *Raza, etnia y nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas*. En Z. Palermo & P. Quintero (Comps.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Rengifo, G. (1991). *La chacra en la cultura andina*. En *Vigorización de la chacra andina*. Lima: Pratec.

Simbaña, F. (2011). *El sumak kawsay como proyecto político*. En *Más allá del desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Sousa Santos, B. de. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores / CESU-UMSS.

Torrez, M. (2001). *Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña*. En *Pacha*. Quito: Cicschal-Religación.

Van Kessel, J., & Condori, D. (1992). *Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago: Vivarium.

Vila Bormey, M. T., & Pla León, R. D. (2024). *La dialéctica de lo ideal y la ideología. Aspectos metodológicos sobre lo simbólico en el estudio de la identidad cultural*. *Revista Científica Cultura, Comunicación Y Desarrollo*, 9 (2), 6–14. Recuperado a partir de <https://rccd.ucf.edu.cu/index.php/aes/article/view/589>

Wilde, G., & Schamber, P. (Comps.). (2006). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: Editorial SB.

Yampara, S. (1995). *Pachakuti-Kandiri en el Paytiti: Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la armonía original*. La Paz: Ediciones Cada.

Yampara, S. (2001). *El Ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. La Paz: Ediciones Cada.

#### **DECLARACIÓN DE ORIGINALIDAD DEL MANUSCRITO**

**Declaración de conflicto de intereses:** El autor declara no tener conflictos de interés.

**Declaración de contribución de los autores/as utilizando la Taxonomía CRediT:**

Patricio Hermosilla Vives: Investigación e idea inicial, recolección, interpretación y análisis de los datos, redacción del manuscrito elaboración del resumen y traducción al inglés, elaboración de las conclusiones y aprobación en su versión final.

**Declaración de aprobación por el Comité de Ética:** El autor declara que la investigación fue aprobada por el Comité de Ética de la institución responsable, en tanto la misma implicó a seres humanos

**Declaración de originalidad del manuscrito:** El autor confirma que este texto no ha sido publicado con anterioridad, ni ha sido enviado a otra revista para su publicación.