

Bien Vivir, trazas de sentido entre Guaman Poma y Evo Morales

Buen vivir, traces of sense between Guaman Poma and Evo Morales.

Jofré, José Luis (*) (joseluisjofreyubel@gmail.com)
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de San Luis
Argentina

Resumen

El Buen Vivir/Vivir bien es una categoría política que se remonta a *El Primer Nueva Crónica y buen Gobierno*. Esta Crónica fue escrita por Guaman Poma en 1615. En esta obra, el buen gobierno y el bien vivir operan como sinónimos. Para que el bien vivir sea posible, el autor requiere que el Rey repare las injusticias cometidas por los españoles y restaure la justicia en la Colonia. Desde este primer registro, analizamos el Vivir bien en los discursos de Evo Morales Ayma.

Palabras Claves: Bien vivir – Buen gobierno – Guaman Poma – Evo Morales

Abstract

Buen vivir (good living) is a political category that goes back to *The First New Chronicle and Good Government: On the History of the World and the Incas up to 1615*. This chronicle was written by Guaman Poma in 1615. In this book, “good government” and “*buen vivir*” are used as synonyms. For the *buen vivir* to be possible, Guaman Poma requires the King to repair the injustices committed by the Spaniards and restore justice to the Colony. After describing this category in Guaman Poma, we proceed to analyze *Buen vivir* in the speeches of Evo Morales Ayma.

Keywords: *Buen vivir* - good government – Guaman Poma – Evo Morales

Introducción

El “Vivir bien” es una categoría fecunda en torno a la que se ha escrito de manera fecunda y profusa desde que emerge en el campo académico en el gozne entre los siglos XX y XXI. Esta noción se incorpora a la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia como *Suma qamaña*, y su correlato en otros idiomas como *Ñande reko* (vida armoniosa), *Teko kavi* (Vida buena), *Ivi maraei* (Tierra sin mal) y *Qhapaj ñan* (camino o vida noble). Así mismo se incluye también en la Constitución Política del Ecuador, aprobada en Montecristi en el año 2008, como *Sumak Kausay* (Buen Vivir). Conceptos ligados a su

vez, a la noción ancestral de Madre Tierra, Pacha Mama (escrita también como Pachamama). De todas las traducciones, la referencia más divulgada posiblemente sea la frase aymara *Suma qamaña*, en el territorio del Estado Plurinacional de Bolivia. En este trabajo partiremos de las consideraciones académicas acerca del *Suma qamaña*. Recogemos, en tal sentido, las distintas posiciones, desde las extremas que consideran que se trata de una categoría generada por intelectuales afines a un “bizarro *new age*”; hasta aquellos que entienden que se trata de una categoría emergente. Desde esta última consideración rastreamos a los primeros referentes que introducen la categoría en el campo académico a principio del nuevo siglo. Planteada esta primera aproximación, procedemos a rastrear los antecedentes de bien vivir en la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala. Al respecto, retomaremos la investigación realizada por Carolina Ortiz Fernández, quien localiza la categoría bajo la fórmula “Bien vivir”. Desde la invitación de la autora, incursionamos en la lectura de *El primer nueva corónica i buen gobierno (1615)* para recuperar una caracterización del Bien vivir, especialmente en el Capítulo de las preguntas escrito en forma de Diálogo filosófico. En este punto nos detenemos en la insistencia de la necesidad de la restitución de la Justicia que el “Autor” formula al “Monarca”, protagonistas de este relato. Desde este abordaje continuamos con dos aproximaciones del Vivir bien en los discursos de Evo Morales: por un lado, abordaremos los primeros registros del Vivir bien en Morales; y por el otro, consideraremos el Vivir bien como interpelación en los relatos sobre la vida campesina. Estas dos primeras aproximaciones se complementan con otras que esperamos compartir en próximas publicaciones, en las que abordaremos el vínculo entre vivir bien y las formas de la soberanía: el saber beber como derecho al agua y el saber alimentarse como el derecho a la soberanía alimentaria, entre otros acercamientos.

El Vivir bien, una categoría emergente

Entre los académicos existen distintas apreciaciones sobre el vivir bien. Pablo Stefanoni (2012) sugiere que es una categoría en construcción y que no tiene un abordaje serio ni sistemático. Puntualiza el periodista afirmando que “la ambigüedad intrínseca a un ‘concepto en construcción’ es rellenada con ideas diversas y a menudo excesivas dosis de wishful thinking” (Stefanoni, 2012: 3). Visto de la perspectiva de la retórica, esto significa que sus enunciadores al usar esa categoría confunden los deseos con la realidad o, si se prefiere, lo que es meramente posible con lo que es probable o seguro García Damborenea (García Damborenea, 2000).

Otras posiciones son aún más extremas en sus juicios. Así, la antropóloga británica Alison Louise Spedding, niega la existencia de la expresión aymara *suma qamaña* en el uso cotidiano de las comunidades del ‘*Tiwanaku*’ (Spedding-Pallet, 2010). De manera tajante, la autora afirma que sólo se trata de “inventos” de intelectuales impregnados por el “bizarro *new age*” (Uzeda, 2009: 34). En una entrevista realizada por Carlos Crespo (2013) la autora sostiene que “el Suma Qamaña no existe en la realidad etnográfica ni popular. No existe, fuera de las cabezas de algunos intelectuales ilusos”.

En una mirada alternativa a la de Spedding, Andrés Uzeda propone abrir un horizonte para considerar esta noción como una acción creadora. Resalta el autor que, al tratarse de una categoría en construcción, con el “Vivir bien” los intelectuales hunden sus raíces en el pasado para pensar en un futuro distinto al propuesto por el desarrollismo (Uzeda, 2009). En continuidad con Uzeda, Eduardo Gudynas es contundente al afirmar que “Precisamente ésta es una de las particularidades positivas de la idea de Buen Vivir, ya que vertientes como el *suma qamaña* no serían un regreso al pasado sino la construcción de un futuro que es distinto al que determina el desarrollismo convencional. Sus distintas expresiones, sean antiguas o recientes, originales o producto de distintas hibridaciones [sic], abren las puertas a transitar otro camino” (Gudynas, 2010. 5).

Si consideramos que se trata de una construcción conceptual contemporánea que recurre al lenguaje ancestral, surgen otros interrogantes. Por un lado, emerge la

cuestión del contexto en que germina esta categoría; por otro lado, surge la pregunta por los autores que proponen este concepto. Desde esta perspectiva resulta relevante señalar que, en la búsqueda de pistas del surgimiento de esta categoría, la primera localización la proponen Xavier Albó y Franz Barrios Suvelza (2006: 166). Ellos señalan a Simón Yampara como su promotor, y localizan las primeras referencias en 1999.

Desde nuestro rastreo bibliográfico consideramos que, aunque es difícil precisarlo, una posibilidad es que la categoría emergiera bajo la Influencia de la *Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* (GTZ), la Agencia de Cooperación Técnica Alemana en Bolivia. De hecho, la categoría encontró el apoyo de la Agencia para su difusión. Tal como lo afirma Javier Medina, en el año 2000 la Agencia de Cooperación Técnica Alemana en Bolivia (GTZ) elabora un proyecto propio denominado “Componente Qamaña” (Medina, 2011). Al año siguiente se publica *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*, bajo la coordinación de Javier Medina (2002). Ese mismo año, el número 6 de la Revista *Pacha*, se destina a esta problemática bajo el título “*Aymar Ayillunakasan qamawipa*, Los Aymaras: Búsqueda del Qamaña del Ayllu Andino”. En esta ocasión los escritores son Simón Yampara Huarachi, Roberto Choque y Mario Torres (2001).

Uzeda señala que, en esta instancia gestacional, la Agencia de Cooperación Técnica Alemana (GTZ) organiza un seminario en Panamá. Con ocasión de este evento el *Suma Qamaña* se traduce al *kichwa* (de Perú) como *Sumak kausay*, al mismo tiempo, se busca su correlato en el guaraní bajo la fórmula *Ñande Reco*. Con un título homónimo, y con el subtítulo *La comprensión guaraní de la Vida Buena*, la Agencia publicará en 2002 la primera edición, bajo la responsabilidad de Javier Medina. Es dable recordar que en esta obra se recoge el trabajo de Bartomeu Melià que permite poner en relación el Vivir bien con la expresión guaraní que da nombre tanto al capítulo como a la obra compilada por Medina. Entonces ese contexto, junto al nombre de Yampara, encontramos a Javier Medina, Roberto Choque, Mario Torres y Bartomeu Melià como impulsores de la

emergencia en el ámbito académico y político de estas categorías (Medina, 2002; Melià, 2002; Uzeda, 2009).

En la genealogía de este principio que entrelaza la búsqueda de intelectuales con nociones ancestrales, además de las nociones en aymara, kichwa y guaraní, se encuentran otras como *Lekil kuxlejal* (*Syantesel jkuxlejaltik*), “nuestra forma de vida *tzeltal*”, en la filosofía del pueblo Tzeltal y en el Movimiento Zapatista. La noción de “*Anaa Akua’ipa*” o “buena vida junto a la naturaleza y otras naciones”, de la Nación Wayuu, en territorio del Estado de Colombia (Paoli, 2003; Schlittler Álvarez, 2012; Mesa Técnica Departamental Etnoeducación Wayuu, 2010; Sarmiento Mercado, 2015).

Cierto es que estas categorías surgen en un contexto específica y operan como una alternativa teórico-práctica a las nociones “desarrollismo” y “progreso”, tras la crisis humanitaria instalada a nivel global por las políticas neoliberales. Por lo que se trata de categorías prospectivas, organizadoras y pretenden ser proairéticas de la política y la economía para los llamados países subdesarrollados (Rodríguez-Carmona, 2010). Ahora bien, resulta pertinente señalar que la noción del “Vivir bien” tiene antecedentes que preceden por cuatro siglos a *El Componente Qamaña*. Escrito como “Bien vivir”, se encuentra en la *Corónica* de Felipe Ayala elaborada entre fines del siglo XVI y principios del XVII. La noción, en ambos espacios históricos, está vinculada por un *continuum* articulado por dos ejes: el primero, hace referencia a la necesidad de transformar las injusticias contemporáneas de las que son víctimas los pueblos originarios; el segundo eje, hace referencia a la necesidad de mediar esa transformación por medio de un “buen gobierno”.

Guaman Poma: un “buen gobierno” para el “bien vivir”

La relación entre “buen gobierno” y “bien vivir” encuentra su registro más antiguo en la obra del coronista Phelipe Gvaman Poma de Aiala. La obra fruto de treinta años de investigación según emerge de la misma, lleva por título *Primer nueva corónica i buen gobierno deste rreyno* [sic]. Escribe el Autor a su Majestad: “Agradéscame este servicio

de treynta años y de andar tan pobre, dejando mi casa y hijos y haziendas para seruir a vuestra Magestad" [sic] (Poma de Aiala, 1615: 960 [974]).

Carolina Ortiz Fernández (Ortiz Fernández, 2009) es la autora que localiza la categoría "bien vivir" en la obra de este locutor indio. Esta información es publicada en artículo académico intitulado. Ortiz Fernández afirma que el "Autor", como el mismo Ayala se nombra, es quien escribe, en la zona de Los Andes (1), la primera de las críticas sistemática y documentada de los abusos cometidos en la colonia, desde un enunciador configurado como un "indio ladino". Esta referencia permite sostener que, más allá de las posiciones sostenidas en la academia, el registro final fechado en 1615 da cuenta de un profundo y profuso interés por el "bien vivir" desde entonces. En el caso de Felipe Ayala la preocupación por esta noción surge como consecuencia de las injusticias a las que eran sometidos, en el territorio ocupado por el Virreinato del Perú, los indios, indias, junto a las personas secuestradas en África y reducidas a esclavitud.

A los estudios existentes sobre el bien vivir en la obra de Ayala, consideramos oportuno aportar algunas referencias que delimitan la especificidad temática del Bien vivir como proyecto de restitución de la justicia e igualdad. Entre esos aportes se encuentra la noción *sapci* que será crucial en la mirada prospectiva del Autor. La primera vez que aparece esta referencia es en la carta atribuida a don Martín Guaman Mallque de Ayala, padre de Guamán Poma y que está dirigida al monarca. En esa misiva, don Martín, describe la genealogía de Felipe y lo identifica como "administrador de todas las dichas comunidades y *sapci*". Informa don Guaman Mallque al Monarca: "Me a parecido hazer estima del ingenio y curiucidad por la gran auilidad del dicho mi hijo lexítimo, don Felipe Guaman Poma de Ayala, *capac*, ques príncipe, y gouernador mayor de los yndios y demás caciques y prencipales y señor de ellos y administrador de todas las dichas comonidades y *sapci* y tiniente general del corregidor de la dicha buestra prouincia de los Lucanas, rreynos del Pirú" [sic] (Poma de Aiala, 1615: 5-6).

Según los editores de la versión de obra que citamos en estas líneas, se trata de la primera mención de la categoría *sapci* en la literatura de la época. La misma resulta relevante ya que remite a la economía de Los Andes “que afecta el cultivo de la tierra tanto como el pastoreo”. Al mismo tiempo, escritores posteriores dirán que debe entenderse por *sapci* la “cosa común de todos”, “para el provecho y sustento de los pobres” (Poma de Aiala, 1615: 6 Nota 1). A nuestro entender, la relevancia de la noción *sapci* radica en que constituye una de las notas peculiares de la obra. Efectivamente, Guamán Poma la emplea en reiteradas oportunidades. En la letra del autor esta noción se entiende como la “hazienda de comunidad que ellos les llama *sapci*, de sementeras de maýs y trigo, papas, agí, magno [verdura seca], algodón, uiña, obrage, teñiría, coca, frutales. Y que las donzellas y biudas hilen y texan dies mugeres una piesa de rropa en un tercio de la comunidad, *sapci*” (Poma de Aiala, 1615: 963 [977]).

La categoría *sapci* otorga, tanto a la obra como a la figura del enunciador, un tono específico y distintivo. El autor pronuncia, en sentido freiriano, esta categoría en un contexto que interpreta como devastador, por lo que la misma será la huella que inscribe en el discurso la exigencia de garantizar el acceso a la tierra y los medios de subsistencia para todos los habitantes “del rreyno de las Yndias”.

En este contexto, la noción de buen gobierno designa uno de los posibles sentidos de la obra contenido en el título final, que figura en la portada: “*EL PRIMER NVEVA CORÓNICA I BVEN GOBIERNO*”. Este título, recibe múltiples aclaraciones e interpretaciones a lo largo de sus páginas. Una de esas precisiones la establece el Autor en el “Prologo al lector cristiano”. Es en este proemio donde Ayala establece el vínculo entre buen gobierno y bien vivir. La relación la constituye al operacionalizar ambas nociones como sinónimo. Escribe, entonces Guaman, “Gasté mucho tiempo y muchos años, acordándome que a de ser prouechoso a los fieles cristianos para emienda de sus pecados y malas uidas y herronías y para confesarse los dichos yndios, y para que aprenda los dichos sazerdotes para confezarlos a los dichos yndios y saluación de las

dichas ánimas y la dicha ynpreción y gozo deste dicho libro, *Primer y nueva corónica y de uien uiuir*” [sic] (Poma de Aiala, 1615: 11. Las versalitas nos pertenecen).

La obra es presentada por el Autor como fruto de una extensa recolección de vivencia y testimonios de las comunidades, de registros en diversos idiomas, de revisión de otras crónicas. En ella el autor denuncia, en primer lugar, que el buen gobierno, y el bien vivir se interrumpió con la llegada de las autoridades españolas que no guardaron la ley de Dios ni del rey. Y, en segundo lugar, pretende señalar un camino para restituir la justicia sin que ello signifique necesariamente volver al pasado.

La escritura de El *Primer Corónica* se realiza bajo los cánones y la tecnología de occidente, pero sus fuentes proceden de los relatos orales y de la escritura de telar propia de las comunidades que configuran la posibilidad del *bien vivir*. En la Carta al Rey, Guaman Poma le informa respecta a sus fuentes: “Muchas uestes dudé, S[acra] C[atólica] R[eal] M[agestad], azeptar está dicha ynpresa y muchas más después de auerla comensado me quise bolber atrás, jugando por temeraria mi entención, no hallando supgeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los *quipos* [cordeles con nudos] y memorias y rrelaciones de los yndios antiguos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista, para que dé fe de ellos, y que ualga por ello qualquier sentencia jugada” [sic] (Poma de Aiala, 1615: 8). Con los relatos recogidos de tan diversas fuentes, pretende el Autor lograr “la enmienda” de los daños causados de forma tal que se pueda “mudar de uida” (Poma de Aiala, 1615: 1).

Carolina Ortiz Fernández entiende que Ayala reclama la mudanza de vida desde el lugar de quienes han sido despojados de todo, incluidas su comunidad y su familia, por lo que nada tienen que perder. Por ese motivo el autor de la *Corónica* “apuesta por un cambio radical” (Ortiz Fernández, 2010: 2). Así mismo remarca Carolina Ortiz que “La estrategia de cambio estaría en manos de los «indios ladinos», esto sería posible de lograr si la administración recaía en ellos; en primer lugar porque sabían escuchar los

requerimientos, clamores y peticiones; segundo, porque sabían leer y escribir, tercero porque conocían el territorio, la diversidad de lenguas, las prácticas culturales y sistemas de comunicación como los tocapus, quilcas y quipus, que como sabemos constituyen códigos para registrar la memoria en cada región; cuarto, en tanto los indios ladinos habían recorrido el territorio, conocían de cerca los mecanismos de explotación y sujeción y por tanto las necesidades y carencias de la mayor parte de la población: los “indios”, los negros, las mujeres. La administración también podía recaer en los letrados que no buscaran la riqueza sino el servicio y la caridad cristiana” (Ortiz Fernández, 2009: 271).

Acordamos con Ortiz Fernández en señalar que la propuesta de transformación, mudanza de vida según Guamán Poma, no implica un retroceso al pasado, sino que se funda en la posibilidad de restituir el bien vivir mediante el buen gobierno. Éste, a su vez, implica el restablecimiento de la justicia. La posibilidad de esta restitución se asienta en este principio social y económico de Los Andes denominado *sapci*. Y uno de los fragmentos que permite comprender con nitidez tanto el punto de vista, como el proyecto de Guamán Poma, se encuentra en el “Diálogo filosófico” que tiene por interlocutores al Autor y al Monarca.

Debemos recordar, como es sabido, que el “Diálogo” constituye un género propio de la filosofía clásica, que remite indefectiblemente a Platón. Veinte siglos después, en el convulsionado siglo XVI éste fue el género de preferencia elegido por Juan Ginés de Sepúlveda, como hemos comentado oportunamente. Podemos decir que este género discursivo le permite a Felipe Ayala mostrar con claridad su proyecto. Como dijimos este apartado se encuentra en la obra de Guaman Poma y lleva un título tan extenso como descriptivo: “COMIENZA DEL CAPÍ[TV]LO DE LA PRE[GVN]TA: Pregunta S[acra] C[atólica] R[eal] M[agestad] al autor Ayala para sauer todo lo que ay en el rreyno de las Yndias del Pirú para el buen gobierno y justicia y rremediallo de los trauajos y mala uentura y que multiprique [sic] los pobres yndios del dicho rreyno y emiende y buen egenplo de los

españoles y corregidores y justicias, padres dotrinantes, comenderos, caciques prencipales y mandoncillos” (Poma de Aiala, 1615: 960 [974]).

Este Capítulo está planteado a través de una serie de inquietudes que el Autor pone en boca del monarca. Estas preguntas abordan tres momentos. El primero, apunta a dejar en claro cómo era la situación antes de la llegada de los europeos; la segunda, indaga sobre la situación generada por los enviados del rey; finalmente, el tercer grupo de preguntas son de carácter propositivo, qué hacer para “mudar la vida” de manera tal que se pueda restituir la justicia y la igualdad. Este último punto permite comprender el extenso título del apartado que, a su vez, constituye una síntesis de la forma en que el autor entiende “el mudar la vida”. Dos cuestiones fundamentales, aunque no excluyentes, atraviesan este diálogo. La primera surge de la preocupación por la disminución de la población india; la otra emerge del empobrecimiento de dicha población. Como dijimos, ambas problemáticas son expuestas en preguntas que abordan tres temporalidades: (1) antes de la colonia, (2) durante la misma y (3) lo que se espera que acontezca después de realizada la denuncia. Enumeramos a continuación las principales interrogantes puestas en boca del monarca:

Su Magestad pregunta [sic]:

Don Felipe, autor Ayala, dime cómo antes que fuese Ynga auían multiplicado los yndios de este rreyno.

Dime, don Felipe Ayala, en aquel tiempo, ¿cómo ubo tantos yndios en tiempo de los Yngas?

Dime, autor, ¿cómo agora no multiplica los yndios y se hazen pobres?

Dime, autor, ¿cómo multiplicará la gente?

Dime, autor, ¿cómo se hará rrico los yndios?

- Dime, autor, que ¿cómo se podrá rrecogerse los yndios ausentes de ese rreyno en cada prouincia?

- Dime, autor, ¿cómo queréys que no se dé salario al dicho cura?

- Dime, autor, ¿cómo no se a de murir ni estar enfermo azogado ni pasar trauajo en otras minas los yndios de ese rreyno?

- Dime, autor, ¿cómo se descubrirá las minas encubiertas de ese rreyno?
- Pues dime, autor, ¿cómo a de descansar los yndios y las minas a de trauajar?
- Dime, autor, para el rremedio desto...
- Pues dime, autor, no enbíó a cada ciudad obispo para que lo defienda y haga justicia y enbía a sus becitadores a que castigue y eche de la dotrina. Pues, ¿por qué no uays allá o enbiáys o lo escriuís, dándole rrecaudo al bicario y al corregidor de vuestra prouincia?
- Dime, autor, que ¿cómo cirue a Dios y a mi corona? (Poma de Aiala, 1615: 962 [976]; 962 [976]; 962 [976]; 963 [977]; 963 [977]; 963 [977]; 962b [978]; 964 [982]; 964 [982]; 970 [988]; 971 [989]; 972 [990])

En la primera temporalidad, la mayoría de las preguntas remiten al acceso al *sapci*. Señala el autor que cuando vivían en familia, en comunidad con su propia forma de producción, antes de la llegada de los castellanos, esto permitía que los pueblos crecieran en número y no hubiera pobres entre ellos.

En la segunda temporalidad, señala Ayala que la razón de la pobreza y la extinción de los pueblos y su empobrecimiento fue consecuencia de las acciones de los recién llegados, quienes les quitaban sus tierras, sus producciones y su ganado; arrancaban de las comunidades a las mujeres, a las niñas y niños, dejando varones y mujeres ancianas que ya no podían tener hijos. Las mujeres y las niñas eran prendas sexuales de las autoridades españolas. Los niños enviados a las minas, por lo que no llegaban a ser adultos a consecuencia de los rigores del trabajo y la violencia de los castigos. Recuerda el Autor que muchos indios huyeron de las minas convirtiéndose en prófugos, otros decidían quitarse la vida.

Por este motivo, en la tercera temporalidad, el discurso de Ayala asume un carácter prospectivo. De allí que su propuesta de un buen gobierno, que haga justicia y remedie lo actuado por los españoles. Hemos citado el fragmento más arriba, pero consideramos

que su relevancia amerita la repetición. El sentido profundo de la propuesta de Ayala comienza a tomar forma al responder la siguiente pregunta:

Dime, autor, ¿cómo se hará rico los yndios? (sic)

A de sauer vuestra Magestad que an de tener hazienda de comunidad que ellos les llama *sapci*, de sementeras de maýs y trigo, papas, agí, magno [verdura seca], algodón, uiña, obrage, teñiría, coca, frutales. Y que las donzellas y biudas hilen y texan dies mugeres una piesa de rropa en un tercio de la comunidad, *sapci*. Y tengan ganados de Castilla y de la tierra de su comunidad y *sapci*. Y de cada yndio o yndia tengan hazienda [sic] (Poma de Aiala, 1615: 963 [977]).

Ahora bien, como anunciamos más arriba, junto con la restitución del *sapci*, Ayala recoge otros derechos que se deben respetar para restaurar la justicia. Se preocupa el autor por el restablecimiento de la salud a los mineros exigiendo, como primer paso, que cesen los castigos. Segundo, propone que se libere a los indios, negros y españoles que sepan curar y se les pague salario por ese menester. Tercero, que ya no se sometan a los niños y niñas a las mitas. Cuarto, que los adultos puedan volver a sus comunidades para que crezcan y no desaparezcan los Indios. Quinto, que se permita que las mujeres regresen a sus comunidades y constituyan familias con los varones que allí viven para que vuelvan a “multiplicarse”. Sexto, propone poner un límite mínimo en la edad de los mitayos que deben ir a las minas. Esa edad es de 20 años. Séptimo, propone que el trabajo en las minas sea por poco tiempo, seis meses, luego solicita que se les permita descansar y participar en las formas de vida comunitaria. Este es un proyecto concreto, con acciones posibles y necesarias que permitirían, según entiende Ayala, “mudar de vida”.

También señala la cuestión de los recursos provenientes de las minas. Esta es una tónica que forma parte de la lucha histórica de las comunidades y está presente en los discursos de Evo Morales. Al referirse a las minas de “oro o de plata o de azogue [mercurio], plomo, estaño, cobre, colores”, propone Felipe Ayala que: “Todo será para

que goze todo el rreyno del mundo y estén en el servicio de Dios y de vuestra corona rreal” [sic] (Poma de Aiala, 1615: 964 [982]).

Este entramado que resalta en el diálogo con el Monarca se complementa con otro matiz que recupera Ortiz Fernández. La autora señala que la marca de la novedad está en el proyecto educativo del autor (Poma de Aiala, 1615: 979 [997]), atento a que contiene en el mismo a niños y *niñas* en un aprendizaje multicultural que incluye el aprendizaje del “idioma de castilla”, los sistemas de notación, los códigos culturales y comunicacionales propios de la zona. Señala además Ortiz Fernández que el proyecto educativo del autor de esta Crónica es la base del bien vivir y el buen gobierno.

Nosotros consideramos que es necesario remarcar y profundizar los aspectos señalados por Ortiz, pues la novedad radica no en educar al estilo español sino en reconocer que los indios: mujeres y varones, conocían y empleaban distintos sistemas de escritura, tenían vínculos interculturales y esa base educativa debía volver a ser el cimiento para “el buen gobierno, justicia y rremedio” (Poma de Aiala, 1615: 960 [974]).

Como sucederá 165 años más tarde, en la insurrección de los Tupac y las Gualpas, o tres siglos después con los Zapatistas y Neozapatista, el “bien vivir” es operado como denuncia del “mal gobierno”. Por lo que, como señala Guaman Poma el buen o mal gobierno no es una condición natural o imposición divina sino una opción de los gobernantes. Entonces, al no tratarse de situaciones naturales, ni de voluntad divina, la posibilidad de “mudar la vida” es una decisión política y una posibilidad concreta. Entonces, para Poma de Ayala, “Mudar de vida” implica, primero, comprender que la condición en la que se encuentran los pueblos en el Virreinato no es un deseo divino, sino una decisión de los gobernantes. Segundo, que para cambiar la vida se requiere reconstituir el *sapci*, defender el derecho a la salud, al salario, al descanso, a la educación, a vivir en familia, en comunidad. Requiere, además, establecer un límite de edad mínima para trabajar en la mita minera. Así mismo, se debe garantizar que los recursos provenientes de la naturaleza estén puestos al servicio de todos y no de una

minoría. Consideramos que estos derechos, que anudan los sentidos del buen gobierno y bien vivir en Felipe Ayala, constituyen marcas discursivas que circulan en los enunciados de Evo Morales.

Primeros registros del Vivir bien en los discursos de Evo Morales

Desde los planteos formulados por Guamán Poma, a continuación, nos proponemos mostrar una red de relaciones que se van constituyendo en los discursos de Evo Morales y que conducen a la noción de vivir bien. Una de las primeras referencias que incluimos en este recorrido, la tomamos de registros anteriores a su elección como presidente de Bolivia. En la Tercera Cumbre Internacional contra el Racismo, en 2001, el entonces Diputado Morales elabora una descripción de “aymaras y quechuas de Los Andes” en cuya referencia puede rastrearse la noción “vivir bien”. Sostiene Morales que “Los aymaras y quechuas de Los Andes, y las naciones indígenas del planeta entero, conservamos formas de vida y de conducta social e individual, que son un verdadero tesoro cultural, cuyo valor sólo apreciaremos [en] el momento aquel en que no quede nada de ello. La personalidad del hombre andino, surgido del macizo andino, así como surge de la tierra la planta de la coca, se caracteriza hasta el día de hoy por su generosidad en bien de la colectividad, irradia tranquilidad tan sólo con su presencia, rigurosos con nosotros mismos, somos benevolentes con la familia, con propios y extraños y con todo lo que nos rodea” (Morales Ayma, 2001: 02).

Resulta relevante resaltar que la descripción, además de constituir un alago, es elaborada desde la comparación de ambos pueblos con la hoja de coca. La referencia es doble ya que indica la pertenencia de Morales a los sindicatos cocaleros, un lugar indiscutible en su constitución como dirigente social y político. Y, al mismo tiempo, señala a la coca como un cultivo que integra las prácticas culturales de dichos pueblos. En el apartado en el que hicimos referencia a la emergencia de los pueblos originarios, nos referimos a la importancia de la producción y comercialización de la coca durante la colonia. Resaltamos que dicha relevancia afectó al mantenimiento de los vínculos de pueblos separados por los límites territoriales impuestos hacia fines del siglo XVIII. Como

lo hemos leído en *Cuando solo reinasen los indios*, tal como lo recuerda Sinclair Thomson, la producción de la hoja de coca generaba un aporte económico significativo tanto a los vínculos entre los pueblos, como a las estructuras de supervivencia de estos. También señalamos en dicho apartado que el cultivo y comercialización de la hoja de coca constituyó un aporte económico fundamental a la finanza de la estructura colonial (Thomson, 2006).

Los aportes de este cultivo se han mantenido hasta nuestros días. Sin embargo, la transferencia del cultivo a la producción ilegal en su forma sintética de alcaloide, como “cocaína”, transformó el cultivo cultural de origen ancestral en un blanco de la política exterior de los Estados Unidos de América del Norte. Según Morales tanto por el desplazamiento a la producción de cocaína, como por la intervención de los Estados Unidos de América se ha cometido una “injusticia histórica”. Atento a que la destrucción y erradicación de las plantaciones de hoja de coca ataca, por un lado, a su sentido cultural ancestral; y por el otro, a la posibilidad de supervivencia de quienes la cultiva. Recordemos que ya en la mirada de Guamán Poma la coca no es sólo una referencia cultural, sino que además es parte del entramado económico ya que forma parte del *sapci*. Es decir, de la producción comunitaria.

En la misma descripción Evo Morales señala, además, una serie de notas que atribuye a los pueblos aymaras y quechuas. Dos de esas características se relacionan con la dimensión del Vivir bien. Como señalamos más arriba, una de estas notas está delimitada por “su benevolencia en bien de la comunidad [...] con la familia, con propios y extraños y con todo lo que nos rodea”; la otra marca distintiva es autorreferencial: somos “rigurosos con nosotros mismos”. Estas dos características, junto con las otras, son huellas semióticas de la constitución moral de estos pueblos que, además, el entonces diputado Morales asocia con las condiciones anteriores a la llegada de los europeos. Propone Morales que “Antes de llegar el hombre blanco, éramos una nación con leyes propias, nos autogobernábamos, teníamos un modelo social comunitario de ayllus, donde no había pobreza, no había hambre, no había racismo. Desarrollamos no

sólo técnicas agrícolas altamente productivas, sino que comprendimos también la necesidad de convivir con todas las formas de vida, la dependencia del bienestar del hombre del bienestar de la tierra y todos sus habitantes” (Morales Ayma, 2001: 02).

Una perspectiva de análisis de lo expuesto por Morales supone elaborar un análisis histórico con la finalidad de corroborar que esta descripción se ajusta a los hechos. Otro camino de interpretación es el que asumimos en este punto supone que en esta descripción hay, además de una referencia al pasado, un proyecto. Es decir, que se recurre al pasado para plantear la posibilidad de enunciar y encauzar a la sociedad e, incluso, al Estado desde esta interpretación. Lo que constituye un gesto contra-genealógico (Albano, 2003). Este gesto implica, entonces, delimitar un punto en la historia para instaurar una interpretación del paso que permita postular un futuro en el que sea posible desplegar las condiciones sociales, políticas, económicas, distintas a las impuestas por el neoliberalismo vigente a principios del nuevo milenio.

En estas referencias sintéticas pueden identificarse al menos cuatro componentes que se vinculan con la concepción del Vivir bien en la discursividad de Morales. El primer componente, delimita las condiciones que dan lugar a la autonomía de los pueblos, es decir la posibilidad de otorgarse su propio sistema de leyes. El segundo componente, parece señalar el modelo político y económico que describe como “social comunitario de ayllus”. El carácter social comunitario, identificado por Evo Morales, está sostenido desde la no carencia. En ese lugar y tiempo “no había pobreza, no había hambre, no había racismo” (Morales Ayma, 2001: 02). El tercer componente se desprende del segundo y hace referencia a la capacidad productiva de los pueblos antes de la llegada de los europeos. Nuestro enunciador hace referencia a las “técnicas agrícolas altamente productivas” (Herrera Wassilowsky, 2011). En sus enunciados Morales da un salto temporal para afirmar que esta capacidad se irá perdiendo hasta clausurarse en el siglo XX, con la importación de productos agrícolas a bajos costos que destruye la capacidad de producción local. En el cuarto componente, emerge un criterio hermenéutico, que

opera como la base articuladora de los tres anteriores, esto es la convivencia con todas las formas de vida, la interdependencia del ser humano de las condiciones de la tierra.

Autonomía, modelo político y económico, tecnologías agrícolas, convivencia con los seres vivos y con la Madre tierra, constituyen bloques temáticos del Vivir bien que serán retomados una y otra vez en la composición de los mensajes del actual presidente del Estado Plurinacional de Bolivia.

Vivir bien como interpelación en los relatos de la vida campesina

Junto con estos componentes, Evo Morales emplea modalidades discursivas para dar a conocer su comprensión del Vivir bien. Una de esas estrategias consiste en incorporar a sus alocuciones relatos en forma de anécdotas. El empleo de este género discursivo nos permite comprender como Evo Morales ordena discursivamente los diversos sentidos y aspectos del Vivir bien a partir de escenas centradas en relatos de la vida cotidiana.

El día 28 de marzo de 2014, en el Auditorio del Banco Central de Bolivia, se realiza la presentación del libro *Mi vida de Orinoca al Palacio Quemado* (Morales Ayma, 2014), la autobiografía de Evo Morales, editada por Iván Canelas Alurralde (2).

En esa oportunidad y con la intención de presentar su libro, Morales se dirige a la audiencia relatando algunas anécdotas de su vida. Al mismo tiempo, comenta las circunstancias en las que algunas de las fotografías, incluidas en la obra, fueron tomadas.

Del conjunto de los relatos nos interesa rescatar dos escenas para recuperar la relación entre la vida cotidiana y los sentidos del Vivir bien en los decires de Morales. Una de estas historias la tomamos del libro, la otra de la alocución de Morales en el día de la presentación. El relato tomado del libro versa sobre las condiciones del nacimiento de Morales; el otro, remite a algunos datos contextuales de su infancia. Consideramos que ambas descripciones permiten comprender el horizonte histórico desde cual

plantea el Vivir bien Evo Morales. Ambos relatos resaltan que Evo Morales y dos de sus hermanos sobrevivieron a condiciones adversas durante su infancia.

Algunos autores suelen relacionar estas situaciones de la vida de Evo Morales para resaltar en él algo así como la condición de elegido. Desde otra lógica, Martín Sivak hace referencia al traumático nacimiento de Evo Morales. Diagnostica Sivak: “Evo quedó con la marca del sobreviviente” (Sivak, 2008: 52). Esa huella, se relaciona tanto con el nacimiento, como con el hecho de haber sobrevivido a enfermedades que apagaron la vida de cuatro de sus hermanos. Al respecto el mismo Morales Ayma comenta en una entrevista realizada por Alberto Lapola: “Somos siete hermanos, de los cuales vivimos sólo tres. Mis otros hermanos perdieron la vida de uno o dos años, este es el término de vida que tienen las familias o los niños en las comunidades campesinas. Más de la mitad se muere y nosotros, qué suerte, nos salvamos tres de los siete” (Sivak, 2008: 52).

También en *Mi vida de Orinoca al Palacio Quemado* (3), se recoge su testimonio en el que recuerda que sólo tres, de los siete hermanos, sobrevivieron a enfermedades padecidas en su infancia. Así lo rememora Morales: “Hemos sobrevivido los tres, Esther, yo y Hugo. Mis hermanos también salvaron la vida, Esther y Hugo se enfermaron cuando eran grandecitos, pero se sanaron. Yo casi muero al nacer” (Morales Ayma, 2014: 22).

Como puede escucharse en la voz de Morales, estas narraciones no están constituidas en clave traumática, sino que el locutor pretende señalar que, sobrevivir o perecer, designa una dimensión vinculada a las políticas de Estado. Es decir, que más allá de la dimensión afectiva y subjetiva, el recuerdo se instituye como marcador demográfico. Efectivamente, el mismo Sivak recupera la dimensión política de la información contenida en este relato: “Cuatro de sus siete hermanos murieron: uno al nacer y los otros tres –Luis, Eduvé y Reina– de enfermedades curables” (Sivak, 2008: 52).

El énfasis del periodista argentino es fundamental, murieron de “enfermedades curables”. Sin embargo, para que esto no sucediera, y otros de sus hermanos pudieran

haber sobrevivido, hubiera sido necesaria la intervención del Estado para garantizar las “condiciones de vida” y, especialmente, el acceso a la salud y a la asistencia médica. En el contexto rural, ni siquiera durante la Revolución de 1952, el Estado logro llegar a las zonas rurales. Así lo atestigua Martín Sivak: “La salud del Estado hijo de la Revolución del 1952, el del sufragio universal, la nacionalización de las minas y la reforma agraria no llegaba hasta esos confines. Tampoco la Luz eléctrica, el gas ni el agua potable” (Sivak, 2008: 52).

Como sucedió desde la Colonia hasta casi la actualidad, el Estado no llegaba a las zonas rurales alejadas de los centros urbanos. Esta situación, como sostiene Inés Lagrava, constituye una disparidad o asimetría territorial en el cumplimiento de las obligaciones del Estado. Entonces, como señalamos, el relato de la infancia de Evo, ofrece información demográfica fundamental ya que, en las zonas rurales del territorio boliviano, la mortalidad infantil y neonatal es sensiblemente superior a las zonas urbanas (Lagrava León, 2017). Incluso hasta el año 2008, segundo año del mandato de Morales, “el país mantuvo una de las tasas de mortalidad infantil más elevadas de América Latina y el Caribe”, según sostiene Inés Valeria Lagrava León (2017: 62).

Junto con esta evaluación, Lagrava León ofrece un dato fundamental para nuestras consideraciones: “Los hallazgos [sostiene] revelan que, en el Estado Plurinacional de Bolivia [en 2008], el riesgo de muerte neonatal está condicionado por el acceso a los servicios de salud, debido a las disparidades territoriales a nivel urbano y rural. Estas disparidades se traducen en barreras de acceso económicas, geográficas y de exclusión que disminuyen la equidad en el acceso y la utilización de los servicios de salud, refuerzan los determinantes sociales que inciden en la muerte del recién nacido y limitan el acceso a intervenciones oportunas y adecuadas en la atención materno-neonatal” (Lagrava León, 2017: 59).

Debe observarse que el vínculo entre población rural y pueblos indígenas es objetivado por el Informe de la CEPAL del año 2000 (Oyarce et al., 2010). En el

documento que evalúa la situación de las poblaciones indígenas y afrodescendientes en América latina y el Caribe, las investigadoras señalan que la mortalidad infantil en el pueblo Quechua era en el año 2000 del 80,6‰; en el pueblo Aymara del 69,1‰; en el Guaraní del 67,1‰; en el Mojeño del 57,8‰; en el Chiquitano del 55,1‰; en otros pueblos indígenas y afrobolivianos del 63,9‰. Estas cifras se deben considerar sobre un promedio en el territorio boliviano de 54 casos cada mil (Oyarce et al., 2010: 26, gráfico 5) (4).

Según el Instituto Nacional de Estadística de la República Plurinacional de Bolivia, este índice muestra un cambio drástico entre los años 2008 y 2016, reduciendo la mortalidad infantil de 50 a 32 casos por cada mil (INE, 2016). Esta referencia, que da cuenta de la calidad de vida de la población, se complementa con la reducción de la desnutrición infantil entre 2007 y 2015. En ese período, el índice de desnutrición infantil en Bolivia bajó de 23,0% a 12,0%. Por este motivo, “Bolivia se encuentra entre los cuatro países ejemplo que aceleraron la reducción de la desnutrición infantil” (INE, 2017) –junto con la India, Brasil (5) y Perú– según el reconocimiento de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS) (INE, 2017).

De los informes señalan que en el último decenio (2008-2017) se ha reducido de manera sensible los casos de mortalidad y desnutrición infantil. Tal resultado sólo puede explicarse por medio de la disminución de las asimetrías territoriales. Es decir, mejorando las condiciones en las zonas rurales.

Estos límites en el acceso a la salud son unos de los datos que emergen de los relatos de Evo Morales sobre su infancia. Estas carencias se complementan con la ausencia de servicios básicos como son: la luz eléctrica, el gas y el agua potable. Señalamos, citando a Martín Sivak, que “Tampoco la Luz eléctrica, el gas ni el agua potable” (Sivak, 2008: 52), llegaban hasta esos confines. Estas carencias son señaladas por Morales en *Mi vida de Orinoca al Palacio Quemado* con las siguientes palabras: “Mi mamá preparaba la comida a leña y nosotros con mechero teníamos que estar porque no había energía

eléctrica. En el altiplano la noche es bien oscura, sobre todo si no sale la luna. El frío también es muy fuerte, congela los huesos, seca las hiervas y te quema la piel” (Morales Ayma, 2014: 19).

En el mismo relato Evo Morales (2014: 19) comenta cual era la situación vinculada con la educación en su familia. Al respecto recuerda que “Mi papá Dionisio apenas leía... en cambio mi mamá era analfabeta”. Agrega entonces otros de los derechos que el Estado debe garantizar en las zonas indígenas rurales: la educación.

En el contexto del actual gobierno, resulta inevitable señalar que el Estado Plurinacional de Bolivia, ingresó en el año 2008 al pequeño grupo de países libres de analfabetismo. El estatus de país libre de analfabetismo es reconocido cuando la tasa es menor al 4%. En 2008, con un porcentaje del 3,8%, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación (UNESCO por su sigla en inglés) reconoció el ingreso de Bolivia al pequeño grupo conformado por tres países latinoamericanos: Cuba desde 1961, Venezuela, desde el año 2005 y Bolivia desde 2008 (6). Venezuela y Bolivia lograron este reconocimiento gracias al asesoramiento pedagógico que recibieron desde la pequeña isla caribeña y con la implementación en Bolivia del programa "Yo Sí Puedo". Desde 2009 Bolivia implemento otro plan denominado “Programa Nacional de Post Alfabetización”, con que llevó las cifras al 3,14%. Así lo atestigua el reporte elevado a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, en el *Tercer Informe global sobre educación y aprendizaje de adultos del año 2016*.

El informe señala que “Se crea el Programa Nacional de Alfabetización [2006] y el Programa Nacional de Post Alfabetización [2009] cuyo objetivo fundamental fue erradicar el analfabetismo y [lograr] una educación primaria para todos. El analfabetismo en Bolivia muestra los siguientes indicadores: Censo de 2001- 13,28%; censo 2012 - 5,09%. Actualmente [2015] la tasa de analfabetismo en Bolivia es de 3.14% declarándose Bolivia "libre de analfabetismo” (Institute for Lifelong Learning, 2016).

Por otro lado, en sus relatos Evo Morales describe que, para acceder al derecho a la educación, los niños debían trasladarse de sus comunidades hacia otras localidades. Y, muchas veces, como recuerda nuestro locutor, ese traslado debía hacerse a pie, pues no estaba al alcance de todos, la posibilidad de movilizarse en transporte automotor. Como lo recuerda en la presentación de su biografía, el acceso a la escuela estuvo regido por largos recorridos que implicaba, además, diferentes limitaciones a los estudiantes. Recuerda Morales que “después de tanto caminar, todo el año caminando ida y vuelta de Orinoca, hasta Independencia, de Orinoca hasta Oruro como una semana de caminata, y me quedaba a veces semanas o hasta meses en las serranías de Negro Pabellón, donde están los centros mineros de Mainojata, Morcokala, Santa Fe. Solito pasteando llama, me dejaba mi padre que se iba a Orinoca a ver a la mamá. Volvía con la llama de Negro Pabellón hasta Independencia, como una semana y media de caminata, y ahí lo que cuenta el compañero Álvaro, que verdad pasando ese camino carretero Oruro – Cochabamba, la zona de Confital, por ahí, evidentemente, los buses Danubio, Nobleza viajaban, el camino no estaba pavimentado y las cáscaras de naranja botaban; mi deseo era, no sé si está en el libro, mi deseo era un día viajar yo en los buses botando la cáscara de naranja, era mi gran deseo ese momento; y ahora casi cada día pasó por ahí en avión, en helicóptero. Cómo ha cambiado la situación” (Morales, 2014: 4).

De estas descripciones se puede ir tomando nota para señalar que los bienes considerados básicos, llamados también servicios básicos, aparecen como una ausencia en las comunidades que habitan territorios rurales: el acceso a la salud, al agua, a la luz, a las vías y medios de comunicación terrestre. A los que se suman la problemática del acceso a los derechos culturales y económicos como son la educación y la vivienda, entre otros. Todas estas ausencias se constituyen en componentes en las descripciones de escenas de la vida cotidiana evocadas por Morales.

Así mismo, en esos relatos hace referencia a algunos bienes culturales que son cotidianos para quienes vivimos en las zonas urbanas, pero que eran (y son)

desconocidos por los campesinos. Así conmemora que: “Yo no conocí sábanas, almohadas, ni cubrecamas, por primera vez vi en el cuartel en 1978, cuando nos dotaron a cada uno de los soldados, al principio me sorprendí y no sabía cómo usar” (Morales Ayma, 2014: 23).

Volviendo a la referencia de los colectivos, recordemos que al comentar sus deseos de viajar en esos buses agrega: “y ahora casi cada día pasó por ahí en avión, en helicóptero. Cómo ha cambiado la situación” (Morales, 2014: 4).

La pregunta es si simplemente mudó su situación particular, individualísima, o si esta transformación es integral. Especialmente, si esta modificación alcanza a la población rural, más allá del caso particular del actual presidente de la República Plurinacional de Bolivia. Las respuestas dependen de la intención del interlocutor o del mero receptor. En nuestro caso procuramos mostrar en estas líneas que la intención de Morales excede su caso particular y que, como ya hemos señalado, estos relatos permiten localizar el *locus enuntiationis* del Vivir bien en la voz de Morales.

Conclusiones que invitan a nuevas lecturas

En este recorrido hemos procurado mostrar de manera sucinta algunas valoraciones en torno al vivir bien. Desde esas aproximaciones buscamos un punto de referencia que nos permitiera pensar esta noción en clave histórica. En ese desplazamiento recuperamos las investigaciones de Carolina Ortiz Fernández quien nos conduce de su pluma hasta el Águila, Waman o Guaman Poma. El enunciador indio ladino que en su [El] primer nueva crónica i buen gobierno, en 1615 ya plantea una caracterización del Bien vivir. De nuestro recorrido retomamos el Capítulo de las preguntas escrito en forma de Diálogo filosófico entre el “Autor” y el “Monarca”. En ese Diálogo recuperamos distintas dimensiones que configuran el bien vivir / buen gobierno en Guaman Poma cuya enunciación articula tres temporalidades que le permiten al autor señalar el sentido de la restitución de las condiciones de justicia que, a su vez, no significa una vuelta al pasado, sino que se trata, como él mismo lo señala, de “remedio” a través de

mudar las condiciones de vida de los Indios, de las Indias, adultos, adultas, ancianos, ancianas, niñas y niños. El autor hace responsable de esta restitución y “rremedio” al gobierno que ha de pasar de un “mal gobierno” a un “buen gobierno”. Este paso implica la restitución del *Sapci*; el reconocimiento y protección de aquellos que saben curar; la protección de las niñas y niños ante los curas de la doctrina; la protección de los niños de su prematura muerte en las minas; la imposición de un límite temporal del servicio en las minas de los adultos y la garantía del regreso a sus comunidades.

Desde este abordaje continuamos con dos aproximaciones del Vivir bien en los discursos de Evo Morales: por un lado, abordamos los primeros registros del Vivir bien en Morales; y por el otro, consideramos el Vivir bien como interpelación en los relatos sobre la vida campesina.

La intención de la primera aproximación tuvo por finalidad mostrar cómo se va construyendo tanto la noción del vivir bien, a través del tiempo, en los discursos de Evo Morales. Con un componente central, la defensa del cultivo tradicional de la hoja de coca. Producción que, casi cuatro siglos antes, Guaman Poma pone como componente del *Sapci*. También, en estas primeras instancias, Evo Morales evoca una lectura del pasado que, con cierto aire Guamanezco, proyecta como posibilidad de futuro.

En la segunda aproximación, a través del relato de anécdotas se puede recuperar las asimetrías territoriales rurales y urbanas que son a la vez asimetrías que afectan a las comunidades originarias. Ciertamente, la selección de los relatos que ofrece Morales se corresponde a aspectos de su gestión que pretende que sean leídos de manera positiva por sus destinatarios. Es decir, como efectivo “mudar de vida”, como forma de la reparación de la justicia perdida durante la colonia y la república.

Como señalamos en la introducción, estas aproximaciones se complementan con otras que esperamos compartir en próximas publicaciones, en las que abordaremos el vínculo entre vivir bien y las formas de la soberanía. Finalmente, resta señalar que, más

allá de las discusiones y luchas por la centralidad del discurso en la academia, la cuestión del bien vivir como ejercicio político de buen gobierno, puede rastrearse hasta las primeras décadas de la colonia. Localización que en Los Andes comienza con Guaman Poma. Esta exigencia de buen gobierno reaparecerá en los pasquines pegados en los muros de ciudades como México, Madrid o Lima a principio alrededor de 1730; en las proclamas de los Tupac y las Gualpas en la Insurrección de la década de 1780; hasta llegar a Emiliano Zapata y los Zapatistas en los dos extremos del siglo XX. Notas sobre las que también esperamos pronto estar publicando.

Notas

(*) El autor es Licenciado en Comunicación Social, Especialista en Formación Docente y postulante al Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo. La tesis doctoral versa sobre “La emergencia de los pueblos originarios en la voz de Evo Morales”. El presente artículo forma parte de la investigación de esta tesis.

(1) Los documentos, anteriores a *El Primer Corónica*, que dan cuenta de estas denuncias son cuantiosos, sin embargo, la mayoría son fragmentarios bien por su temática, bien por su localización. Algunos de estos fragmentos los retoma Martin Lienhard (1992) en *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Aunque, claro, también pueden mencionarse códices y libros desde los primeros años de la Colonia.

(2) En varias oportunidades, Morales se refiere al libro con cierto desconocimiento de su contenido: “no sé si está en el libro, mi deseo era un día viajar yo en los buses botando la cáscara de naranja, era mi gran deseo ese momento [...] había naranja en el chaco que compramos, es otra larga historia como hemos comprado el chaco, no sé si está en el libro”. (Morales, 2014).

(3) El título evoca la obra de León Trotsky intitulada *Mi vida. Intento autobiográfico*, escrita durante su exilio.

(4) Obsérvese que el criterio no es poblacional sino territorial (pueblo en su territorio).

(5) Las referencias pueden haber variados tras la destitución Dilma Vana Rousseff.

(6) “Con este anuncio -que aún debe ser verificado por organismos internacionales- el país se suma a Cuba y Venezuela, las únicas otras naciones latinoamericanas declaradas libres de “iletrados” en 1961 y 2005, respectivamente” escribe Verónica Smink (2008).

Referencias Bibliográficas

ALBANO, S. (2003). *Michel Foucault, Glosario epistemológico*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata.

ALBÓ, X., & Barrios Suvelza, F. (2006). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías. Documento de Trabajo: Informe Nacional sobre el Desarrollo Humano*. La Paz, Bolivia: IDH-Bolivia - PNUD.

CRESPO, C. (2013, octubre 21). ¿Suma Qamaña? No, gracias. *Bolpress*. Recuperado de <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2013102104>

GARCÍA DAMBORENEA, R. (2000). *Uso de la razón: Diccionario de falacias*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

GUDYNAS, E. (2010). La Pachamama: ética ambiental y desarrollo. *Le Monde Diplomatique*: 4-6.

HERRERA WASSILOWSKY, A. (2011). *La recuperación de tecnologías indígenas. Arqueología, tecnología y desarrollo en los Andes*. Lima, Perú: IEP, Universidad de los Andes - Facultad de Ciencias Humanas; CLACSO; Centro de Investigación Andina, PUNKU.

INE, E. (2016, noviembre 7). La Tasa Global de Fecundidad en Bolivia llega a 2.9 [Oficial]. Recuperado 7 de junio de 2017, de Instituto Nacional de Estadística: Estado Plurinacional de Bolivia

INE, E. (2017, agosto 8). Para tomar en cuenta [Oficial]. Recuperado 7 de junio de 2017, de Instituto Nacional de Estadística: Estado Plurinacional de Bolivia.

Institute for Lifelong Learning, U. (2016). Monitoring survey results for Plurinational State of Bolivia. En *Third Global Report of Adult Learning and Education: Monitoring survey results for Plurinational State of Bolivia. The Impact of Adult Learning and*

Education on Health and Well-Being; Employment and the Labour Market; and Social, Civic and Community Life (p. 158).

Lagrava León, I. V. (2017). Mortalidad neonatal en el Estado Plurinacional de Bolivia: desigualdades territoriales en el acceso a los servicios de salud. *Notas de Población*, (104), 59-84.

LIENHARD, M. (Ed.). (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

MEDINA, J. (Ed.). (2002). *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz, Bolivia: GTZ. PADEP, Componente Qamaña; FAM Bolivia.

MEDINA, J. (2011). Suma Qamaña, Vivir Bien y de Vita Beata. Una cartografía. Boliviana. *Periodismo Ciudadano*. Recuperado de <http://lareciprocidad.blogspot.com.ar/>

MELIÀ, B. (2002). Ñande Reko. En J. Medina (Ed.), *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena* (pp. 99-130). La Paz, Bolivia: GTZ. PADEP, Componente Qamaña; FAM Bolivia.

MESA TÉCNICA Departamental Etnoeducación Wayuu. (2010). *Anaa Akua'ipa: Proyecto etnoeducativo de la nación Wayuu*. Nación Wayuu, Estado de Colombia: Revolución Educativa Colombia Aprende.

MORALES AYMA, E. (2001, febrero). [01.09.02] *Hermanados contra el racismo*. Presentado en Tercera Cumbre Internacional contra el Racismo, Durban, Sudáfrica. Recuperado de <http://www.llacta.org/notic/010901a.htm>

MORALES AYMA, E. (2014). *Mi vida de Orinoca al Palacio Quemado* (I. Canelas Alurralde, Ed.). Buenos Aires, Argentina: Colihue.

MORALES AYMA, E. (2014, marzo). [14.03.28] *Presentación del libro «Mi vida de Orinoca al Palacio Quemado»*. Mensaje presentado en Auditorio del Banco Central de Bolivia, La Paz, Bolivia.

ORTIZ FERNÁNDEZ, C. (2009). Guaman Poma de Ayala, Clorinda Matto de Turner, Trinidad Henríquez y la teoría crítica –sus legados a la teoría social contemporánea–. *Yuyaykusun, Revista del Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma*, (2), 263-284.

- ORTIZ FERNÁNDEZ, C. (2010). El bien vivir y el buen convivir en la Nueva Crónica y Buen Gobierno. Un pensamiento otro: Su legado a la teoría crítica y de descolonización. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 2(3), 1-13.
- OYARCE, A. M., Ribotta, B., Pedrero, M., Del Popolo, F., Torres, C., & Giusti, A. (2010). *Mortalidad infantil y en la niñez de pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina: inequidades estructurales patrones diversos y evidencia de derechos no cumplidos* (Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Ed.). Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- PAOLI, A. (Ed.). (2003). *Educación, Autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM-X, CSH, Depto. de Educación y Comunicación.
- POMA DE AIALA: F.G. (1615). *El primer nueva crónica i buen gobierno (1615/1616)*. Facsímil del manuscrito autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- RODRÍGUEZ-CARMONA, A. (2010). *Rompiendo con el "Proyectorado". El Gobierno del MAS en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Red Solidaria Itaca - Plural Editores.
- SARMIENTO MERCADO, R. (2015). *El Anaa Akua'ipa como instrumento para la constitución de sujeto político en la institución indígena (I.E.I.) Número 5 del Municipio de Maicao, la Guajira*. (Tesis de Licenciatura). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.
- SCHLITTLER ÁLVAREZ, J. (2012). *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas* (Maestría en Antropología Social Occidente-Sureste, Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social).
- SIVAK, M. (2008). *Jefazo: Retrato íntimo de Evo Morales*. Buenos Aires, Argentina: Debate.
- SMINK, V. (2008, diciembre 20). Bolivia, libre de analfabetismo. *BBC MUNDO*. http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/business/newsid_7793000/7793177.stm

SPEDDING-Pallet, A. (2010). 'Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?). *Fe y Pueblo, Revista teológica y pastoral del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología*, (17), 4-40.

STEFANONI: (2012). ¿Y quién no querría" vivir bien"? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano, CLACSO*, (53). Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120530115053/53-Stefanoni-Encrucijada.pdf>

THOMSON, S. (2006). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (S. Rivera-Cusicanqui, Trad.). La Paz, Bolivia: La Mirada Salvaje.

UZEDA, A. (2009). Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo. *Traspatios*, (1), 33-51.

YAMPARA HUARACHI, S., Choque, R., & Torres, M. (2001). Aymar Ayillunakasan qamawipa, Los Aymaras: Búsqueda del Qamaña del Ayllu Andino. *Revista Pacha*, (6).