

Religión como poder y el criterio del *vivir bien*

Una mirada crítica a la religión y el poder en el contexto boliviano

VÍCTOR HUGO COLQUE

Resumen: Se realiza una mirada crítica a la articulación entre religión y poder, analizando la reconfiguración del campo religioso a partir de la irrupción de las prácticas ancestrales y el crecimiento de las iglesias pentecostales y neopentecostales. Así también, se relativiza el concepto de “identidad fija”, reconociendo el sincretismo religioso y cultural como características de la sociedad multirreligiosa del contexto boliviano. Se reflexiona sobre el proceso de “*de-constitución*” del poder religioso, en el marco de las relaciones de poder en que están inmersas las diversas iglesias existentes en Bolivia. Se parte de la perspectiva del “*vivir bien*” que critica estructuras de poder y religión que dominen y destruyan al ser humano y la naturaleza. Se entiende el *vivir bien* como un criterio de discernimiento de las acciones de cualquier proyecto de sociedad, postulando un mundo “*donde todas y todos vivan bien incluida la naturaleza*”.

Palabras claves: *vivir bien*, poder, religión, pueblos indígenas originarios.

Abstract: This article takes a critical look at the interaction between religion and power, analyzing the re-configuration of the religious field as a result of the sudden appearance of ancestral practices and the growth of the Pentecostal and Neo-Pentecostal churches. It relativizes the concept of “fixed identity”, recognizing religious and cultural syncretism as characteristics of the multi-religious nature of Bolivian society. It reflects on the process of “de-constituting” religious power, in the context of the power relationships of the churches in Bolivia. It starts from the perspective of the “*vivir bien*” (*living well* or *good life*), which criticizes structures of power and religion that dominate and destroy human beings and nature. It understands the “*vivir bien*” as a criterion for discerning the actions of any project in society, postulating a world in which “everyone lives well, including nature.”

INTRODUCCIÓN

Al plantear el tema “Religión como Poder”, es pertinente referirnos de alguna forma a la sociedad multirreligiosa del contexto boliviano y a los procesos de cambio que se van dando en los últimos años, especialmente a la declaratoria del *Estado Laico* (Art. 4to) de la CPE aprobada en un referéndum el 2009¹. Esto hace que un importante concepto en construcción como el criterio del “*Vivir Bien*”, se presenta como polémico debido a las distintas posturas existentes en el contexto boliviano.

Nuestras estructuras mentales nos ayudan a entender y tratar de explicar el contexto del tema, nos permite tener un acceso a una parte de esa realidad, pero no a la totalidad de la realidad, por eso

Key words: the good life, power, religion, criteria, Native Americans

1 Utilizamos las siglas CPE = Constitución Política del Estado, para referirnos a la Constitución aprobada mediante referéndum el año 2009, en la cual hubo cambios muy profundos respecto a la anterior constitución que privilegiaba la confesionalidad del Estado, la noción de república, mientras que en la nueva constitución, aunque no muy nueva porque ya tiene dos años de vigencia, se prioriza la independencia del Estado respecto a la religión y se considera Bolivia como Estado Plurinacional.

es necesario el reconocimiento de los límites de la reflexión para comprender la complejidad y profundidad del campo religioso en Bolivia.

El artículo es por ello, una reflexión sobre la interacción entre (religión y poder) y como se puede ir avanzando en nuevos criterios que articulen dichos conceptos de forma más positiva a partir del “*Vivir Bien*”, que es postulado como un principio que los pueblos indígenas originarios han conservado para vivir en plenitud, y que en los últimos años ha captado el debate desde distintas disciplinas del conocimiento, entendiéndose como proyecto, como principio o como paradigma. En el caso de este artículo lo entendemos como un “criterio” que permite el discernimiento de los límites de las acciones en un proyecto de sociedad, y que critica estructuras de poder y religión que no son compatibles con la afirmación de la vida.

1. ALGUNOS RASGOS SOBRE LA RECONFIGURACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO

Hablar de religión en el contexto de una sociedad multirreligiosa como la boliviana puede resultar ambiguo. Querer plantear una definición al respecto puede sonar homogenizante dada la diversidad del campo religioso, realidad compleja y ambigua a la vez, por ello cualquier intento de acercamiento a la religiosidad, espiritualidad o cosmovisión religiosa debe tener un alcance provisional.

Hay que llamar la atención, cuando nos referimos a la religión, al hecho de que se deben ir dejando atrás definiciones ‘monoculturales’ y ‘eurocéntricas’. Por ello, una forma de acercamiento al campo de la religión en un contexto multirreligioso, sería el de tener en cuenta que “religión implica tanto religiones establecidas a nivel planetario

La irrupción de ritos y prácticas originarias con rasgos distintivos respecto del cristianismo, ha ido ganando espacio y visibilidad dentro del poder público

como religiones locales, religiones doctrinales e institucionales como religiones de baja intensidad doctrinal y poco o nada institucionalizadas, prácticas espirituales y sapienciales, cosmovisiones indígenas, sincretismos antiguos y nuevos, propuestas pentecostales y carismáticas, expresiones de la religión civil de un pueblo y una sociedad”²

a) Reconfiguración del campo religioso

El concepto refleja en alguna medida la realidad de una sociedad multirreligiosa que es el caso boliviano, donde en los últimos años se va dando una “reconfiguración” del campo religioso. La irrupción de ritos y prácticas originarias con rasgos distintivos respecto del cristianismo, ha ido ganando espacio y visibilidad dentro del *poder público* (ministerios, embajadas, palacio de gobierno). Hoy en día están presentes en actos públicos a nivel local y nacional, como la anticipación a la toma de posesión en *Tiwanaku*³ al Presidente Evo Morales, acto que estuvo marcado por una fuerte carga de ritualidad andina.

Sin embargo, no sólo irrumpen prácticas y rituales de los pueblos indígenas originarios, sino que existen otros actores que han crecido

2 José Estermann, “Religión: un concepto ambiguo y culturalmente determinado” en *Religión y Desarrollo*, N° 2. La Paz: ISEAT, 2007, 13.

3 Tiwanaku está a 71 km. de la ciudad de La Paz, antiguamente llamado *Taypikala*, que en lengua aimara significa “Piedra del Centro” o “Capital de un grupo de Pueblos”. Tiene una simbología profunda para los pueblos andinos, porque se la considera como una de las civilizaciones más antiguas: se estima que existía cinco siglos antes de Cristo y perduró por más de 1500 años. Por ello el 21 de enero del 2010, día antes de la toma de posesión de mando al Presidente Evo Morales Ayma, los pueblos indígenas originarios realizaron un ritual andino, pidiendo a los *achachilas* (cerros sagrados) para que se tenga una buena gestión de gobierno. En este acto se muestra la relevancia religiosa de raíz indígena dentro del proyecto político del gobierno.

bastante en las últimas décadas, como las iglesias ‘pentecostales’ y ‘neopentecostales’. A costa de un “*decrecimiento*” de la membresía de la Iglesia católica y también de las iglesias llamadas históricas (luterana, metodista, anglicana, etc.), llama la atención que muchas iglesias han tenido un mayor protagonismo dentro del campo religioso, social y político. Una reconfiguración del campo religioso en Bolivia nos lleva a pensar que estamos ante “nuevas relaciones de poder” en el campo de la religión.

b) Relativización de la identidad fija

Otra característica del campo religioso en Bolivia tiene que ver con el tema de la relatividad de la identidad fija, ya que ésta no es algo cerrado ni definido de una sola vez y para siempre. El campo religioso es algo flexible según el contexto y realidades. Un andino puede declararse católico y asistir a misa los domingos, pero también puede estar presente en una reunión de mineros dando discursos con un carga ideológica marxista y en otro momento puede estar celebrando una misa andina, agradeciendo a la *pachamama*⁴. Por eso el campo religioso en Bolivia y especialmente en el contexto andino no responde a una identidad fija sino a la *flexibilidad*, lo que ha permitido una convivencia que, aunque quizá no muy armónica, ha posibilitado la coexistencia de diversas formas de religiosidad.

... el campo religioso en Bolivia y especialmente en el contexto andino no responde a una identidad fija sino a la flexibilidad, lo que ha permitido una convivencia que ha posibilitado la coexistencia de diversas formas de religiosidad.

4 Pacha: tiempo, espacio. Mama: señora, madre. Madre naturaleza. Cosmos que nos rodea. Para el andino la *pachamama* no es un ente ni espíritu que hay que invocar, sino es algo concreto, la tierra misma.

c) Sincretismo religioso, difícil negarlo

A esas formas de vivir la religión y la relativización de la identidad fija, se añade otra característica dentro del campo religioso: el “sincretismo religioso”, que tiene que ver también con un “sincretismo cultural”, un hecho que no se puede negar.⁵ Por ejemplo, a la incorporación de elementos andinos al culto cristiano se lo denomina “catolicismo popular” (en círculos católicos) y “pentecostalismo indígena” (en círculos evangélicos).

Con respecto al sincretismo religioso hay diversas posiciones. Los intelectuales indianistas rechazan esta palabra por considerarla subversiva y que no permite el “*purismo cultural*”, con sus deseos de volver al origen de una cultura milenaria. Otros cuestionan estas formas de sincretismo, diferenciando los símbolos de la ritualidad, distinguiendo lo originario de los elementos de la religión cristiana⁶.

La mujer y el hombre andino practicante de estas formas de religiosidad no se preguntan si los elementos dentro de los ritos son o no andinos, sino que simplemente los viven y no están preocupados en hacer diferenciaciones. Son los estudiosos, especialmente aquellos que no hacen trabajo de campo con las comunidades, los que critican el sincretismo; por ello nos parece más oportuna la “*deconstrucción*” del concepto de religión desde una perspectiva intercultural, y su sustitución por el concepto del *vivir bien*, que rebasa los prejuicios tradicionales

5 El sincretismo religioso lo podemos evidenciar tanto en los símbolos como en la tradición oral, cuando se realiza un cierto tipo de ritual. Prácticamente todas las religiones son sincréticas, porque adoptaron elementos que no eran suyos en primera instancia; por eso también en la “religión andina” encontramos elementos de la religión cristiana, como a la inversa.

6 El tema de la diferenciación de elementos simbólicos dentro el ritual andino tiene que ver con lo que se considera originalmente andino y que sea lo foráneo. Habría que ver que dentro de los rezos que están presentes en los rituales, se hace mención a Dios Padre, como a los *achañilas* (cerros protectores), mostrando el sincretismo dentro de lo ritual.

y está más a tono con la complejidad del campo religioso en Bolivia.⁷

Es importante señalar que en los últimos años, con la irrupción de los pueblos indígenas en la política, ha habido también una insistencia en distinguir entre las nociones de “religión cristiana” y “religión andina”, considerando que la religión cristiana ha sido traída desde afuera para dominar al indígena, y por eso se tiende a una revalorización de los ritos y prácticas indígenas. Esta orientación política responde a grupos de intelectuales indianistas con poca apertura al diálogo.

Por otra parte, hay líderes de iglesias evangélicas que no quieren saber nada de la religión andina e intentan extirparla de la práctica de sus miembros. Finalmente están quienes de entrada descalifican toda forma de religión por considerarla como una estrategia para adormecer a las personas, aun cuando sus mismos discursos tienen también trasfondo religioso. Entre ellos encontramos personas de inspiración marxista ortodoxa⁸ que

... en los últimos años, con la irrupción de los pueblos indígenas en la política, ha habido también una insistencia en distinguir entre las nociones de “religión cristiana” y “religión andina”, considerando que la religión cristiana ha sido traída desde afuera para dominar al indígena, y por eso se tiende a una revalorización de los ritos y prácticas indígenas.

⁷ La apuesta por una “deconstrucción” intercultural de la religión entiende que no hay que partir de esquemas mentales ya definidos, ni prejuicios definitivos, sino implica que uno, al entrar a un debate intercultural, entiende que el diálogo intercultural no es de una vía, ni dos vías de diálogo, sino implica una multiplicidad de vías de diálogo, donde uno puede salir cuestionado, transformado y confrontada su identidad religiosa. Para una ampliación de la deconstrucción del concepto de religión, véase: Estermann, José. “Religión: un concepto ambiguo y culturalmente determinado”, op.cit.

⁸ Estas personas que tienen una formación marxista cerrada y ortodoxa en su mayoría son cerrados respecto al papel de la religión en la sociedad, la entienden como un obstáculo para el desarrollo del país o como una forma de adormecer a las personas y que no les permite de la liberación total. Sin embargo habría que ver que en sus discursos se nota

forman parte de movimientos sociales y en ciertos casos en contacto con algunas iglesias.

2. *DE-CONSTITUCIÓN* DEL PODER RELIGIOSO

Michael Foucault, analizando los “dispositivos del poder”, muestra que éste se genera y materializa en una gama extensa de “relaciones interpersonales”, desde las cuales se van configurando “estructuras impersonales”. Esta mecánica del poder se da en todos los niveles de la vida. Toda nuestra vida está marcada por relaciones de poder, incluso en los ámbitos más individuales: el poder del padre al hijo o del esposo a la esposa.

Podemos decir que el poder “no existe en sí”, no es algo que está ahí como una cosa. Existe solamente el “ejercicio del poder”, las “relaciones de poder”. En el caso particular del “proceso constituyente” en la historia social de Bolivia hoy en día, estas relaciones de poder han sido como un *juego* de poder entre las iglesias; por eso la transición de un Estado confesional a un Estado laico en Bolivia tiene que ver además de la reconfiguración del campo religioso, con “relaciones de poder” en el campo religioso.⁹

La religión tiene poder y puede servir para dominar o para liberar, pero en todo caso, es un poder que influye en la vida de las personas. Esta influencia de la religión en el ámbito social se evidencia durante

un cierto tipo de religiosidad, cuando citan el Capital de Marx como si fueran versículos de la Biblia, entonces hay un cierto tipo de ritualidad que implica un trasfondo religioso. Es importante señalar que existen otros sociólogos con formación marxista que hacen estudios sobre sociología de la religión, con más apertura y anuencia al dialogo interdisciplinar.

⁹ Sobre el tema del poder, véase: Michael Foucault, “El Sujeto y el Poder”. Edición electrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Consultado en 20 de set. 2010 en: <http://www.philosophia.cl/20/sep.pdf>.

el proceso constituyente que se ha vivido en Bolivia¹⁰.

Como ya indicamos antes, el poder no existe en sí, sino solamente el ejercicio del poder y este ejercicio se da entre sujetos, sujetos que tienen una religión, una cultura y una forma de ver el mundo. Esto significa que la religión como poder no puede “ser mala” en sí, todo depende del ejercicio que se le dé a ese poder.

Como la reconfiguración del campo religioso se dio en el campo de la política (luchas en torno a la Asamblea Constituyente)¹¹, el juego de poder religioso entre las iglesias institucionales ha venido a criticar y cuestionar el “poder instituido” de la Iglesia católica, sus dispositivos y su mecánica del poder.

Como la reconfiguración del campo religioso se dio en el campo de la política, el juego de poder religioso entre las iglesias institucionales ha venido a criticar y cuestionar el “poder instituido” de la Iglesia católica, sus dispositivos y su mecánica del poder.

10 El debate sobre Estado laico fue muy especial, porque desde los medios de comunicación durante el proceso constituyente se generó una propaganda muy fuerte contra la propuesta de declarar a Bolivia como Estado laico. Se dijo que Bolivia podría cubanizarse, que Bolivia sería un país comunista. Incluso algunos diputados de oposición al gobierno dijeron que “Dios había sido expulsado de palacio de gobierno”, haciendo referencia a la separación entre Estado e Iglesia católica, porque hay que recordar que hasta antes de aprobar la Constitución Política del Estado en el año 2009, la Iglesia católica era la oficial dentro del Estado Republicano, pero ya no así dentro del Estado Plurinacional.

11 Para una contextualización del debate de Estado laico en el proceso constituyente de Bolivia, véase: “Religiones, iglesias y estado: laicidad o confesionalidad”. *Revista Fe y Pueblo* N° 12 Segunda Época, La Paz. ISEAT: 2007.

Este proceso de *de-constitución* de la religión como poder, debe ser visto como algo positivo, porque la iglesia institucionalizada ligada con el poder actuaba a su servicio, corriendo el riesgo de promover sociedades regidas por valores religiosos que no respondían a los intereses populares, como si la iglesia estuviese bajo la tutela del Estado. Esa mentalidad es superada por el reconocimiento de una sociedad multirreligiosa dentro de un Estado Plurinacional. De allí la importancia de la separación entre Estado y religión.

Con el proceso de “de-constitución”, se da una *inversión* de la “religión como poder”. Con el Estado Plurinacional, que respeta y garantiza la religión pero que es independiente de ella, la espiritualidad y la cosmovisión, reconocidas y garantizadas (Art 4 CPE), adquieren autonomía y se colocan a la altura de los cambios sociales que va viviendo el país.

Esto explica que el proceso de “*laización*” (en el sentido de la construcción de un Estado laico) que atraviesa Bolivia no es el mismo que se dio en otros países de occidente, sino que se da una separación entre “poder político” y “poder religioso”, cada uno en su campo de acción, donde ambos poderes estén al servicio del ser humano y no se *fetichicen*.

Por ello se pasó de “poder instituido” de la religión a una “de-constitución” de ese poder. Según Foucault: “como el poder no es una institución y no es una estructura, tampoco es una cierta fuerza con la que estemos dotados, es el nombre que le damos a una situación estratégica compleja en una sociedad determinada”.¹²

Esta situación compleja de la reconfiguración del campo religioso permite entender que el poder no es algo que la “religión” deba

12 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2000. 66.

tomar como si fuera un trofeo, sino que la religión es poder y el poder hay que ejercerlo. La cuestión es; ¿Cómo se ejerce ese poder? ¿Es para dominar, para adormecer o para liberar? Esa es la pregunta que se les ha hecho a las iglesias dentro del proceso de cambio que está viviendo Bolivia.

Antes de pasar al otro punto de la reflexión es necesario puntualizar que la práctica de la religiosidad andina no comprende instituciones, no tiene templos ni centros donde se formen pastores o sacerdotes. No es que sean prácticas individualizadas o privatizadas a un espacio, sino al contrario es un hecho colectivo pero no institucionalizado.

Por ello es que la “de-constitución” de un poder instituido de la iglesia o la religión no alude a la religión andina, porque ésta no comprende un tipo de institucionalidad ni tiene pretensión de institucionalizarse como poder religioso, aunque algunos quisieran que esto suceda.

La religión andina permite otra forma de comprender la deconstrucción de la “religión como poder”, ya que ésta no tiene pretensión de institucionalizarse, sino que busca el *vivir bien*, es decir “múltiples búsquedas de sentido de la vida en comunidad”. De ahí la riqueza de articular la “religión como poder” desde el criterio del “*vivir bien*”, dentro de un realismo concreto que permita caminar más de prisa en la “construcción de justicia y paz en los procesos de liberación”.

La religión andina permite otra forma de comprender la deconstrucción de la “religión como poder”, ya que ésta no tiene pretensión de institucionalizarse

3. EL *VIVIR BIEN* Y LA CRÍTICA DE LAS ESTRUCTURAS DE RELIGIÓN Y PODER

Los pueblos indígenas originarios han conservado varios principios¹³ para *vivir bien*, que implica una “*vida en plenitud donde todas y todos quepan incluida la naturaleza*”. Por ello, el *vivir bien* adquiere una dimensión utópica en el sentido de que genera horizontes que son como puntos cardinales que direccionan la búsqueda de esa vida en plenitud.

Esta frase no significa invertir un orden establecido por otro orden por establecer, ni sustituir unas estructuras por otras, sino que es entendido como un criterio que permite discernir lo necesario y lo viable para vivir dignamente. Por eso, no se ubica en un más allá de lo terrenal pero tampoco niega su trascendencia; no es algo por alcanzar de forma definitiva, ni un mundo totalmente armonioso.

Por el contrario, es una crítica a aquellos proyectos de sociedad que se consideraron perfectos, proyectos de un capitalismo con mercado donde lo más importante era la acumulación de capital y un estilo de vida orientado por el consumismo, no por lo necesario. Es también una crítica al socialismo de planificación perfecta, donde lo más importante es el ser humano aun a costa de la naturaleza. En el trasfondo de esta propuesta adquieren relevancia las palabras del canciller del Estado Plurinacional de Bolivia:

La lucha de los pueblos indígenas va más allá del capitalismo, del socialismo. Para el capitalismo lo más importante es la plata, la obtención de la plusvalía, para el socialismo lo más importante es el hombre. *Para nosotros los pueblos*

13 El discurso de la filosofía andina no es algo homogéneo, sino heterogéneo. Dentro de la perspectiva del *vivir bien*, se tienen 13 principios para alcanzar la vida en plenitud, los cuales son recogidos por Fernando Huanacuni, quien trabaja conjuntamente a David Choquehuanca, Canciller del Estado Plurinacional de Bolivia en la constitución del concepto de *vivir bien* desde la acepción indígena. Véase: Fernando Huanacuni, *Vivir Bien/ Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: III-CAB, 46-68.

indígenas lo más importante no es la plata, lo más importante no es el hombre, lo más importante es la vida. Tenemos que dejar de pensar solamente en los seres humanos.¹⁴

Esta frase no significa invertir un orden establecido por otro orden por establecer; ni sustituir unas estructuras por otras, sino que es entendido como un criterio que permite discernir lo necesario y lo viable para vivir dignamente.

Entonces, ¿qué es el vivir bien? Si partimos de esencialismos como muchos intelectuales indigenistas y “vivir bienistas”¹⁵ lo hacen, podemos llegar a idealizar el mundo indígena como algo totalmente bueno y perfecto, separado del resto de las sociedades, pero esa no es nuestra postura. Se considera el “*vivir bien*” como un criterio que permite discernir y criticar estructuras de poder y religión, así como formas perversas de conducir la economía.

Por eso *vivir bien* es “*un criterio de vida donde todas y todos quepan incluida la naturaleza*” y donde nadie quede excluido. No exige sacrificios humanos, por el contrario es un criterio que permite discernir entre aquellos sujetos que exigieron sacrificios necesarios para implantar su reino de la libertad, valga recordar las guerrillas de Sendero

14 Choquehuanca, Op. Cit., 81. *cursivas nuestras*. Se puede notar que no se niega al ser humano ni el dinero como tal, sino que no son lo más importante, no es lo central de la vida. El ser humano no es el centro, mucho menos el dinero, en una perspectiva más real, no se los niega, sino que se afirma que todo el proceso de trabajo debe ir a favor de la reproducción de *la vida*, no solo de la vida humana sino de la vida en general, de ahí la relevancia de tal propuesta.

15 Hacemos referencia a aquellos ideólogos de estas propuestas que piensan que los pueblos indígenas originarios son islas autónomas y que si hubo alguna distorsión en sus prácticas es porque el malvado mundo capitalista les ha llegado. Por ello, entre sus postulados se tiene fundamentalismos ambientalistas, donde se considera la tierra como sagrado. Sin embargo, si fuera el caso de serlo, no se podría tocar algo que se considera como sagrado y entonces el indígena moriría de hambre, porque básicamente su forma de reproducir la vida está en contacto con la tierra. Entonces aquí los postulados de una vida perfecta sin contradicciones cae en la misma lógica del capitalismo con su mercado perfecto y el socialismo con su planificación perfecta.

Luminoso o la guerra de los Estados Unidos contra Iraq. Estos no se alejan del pensamiento sacrificial de la vida, sino que siguen reproduciendo el pensamiento sacrificial.¹⁶

Vivir bien es entonces una crítica de cualquier estructura de poder y religión que domine y destruya al ser humano y la naturaleza. Por eso, *asumir la postura del vivir bien* es estar siempre en la vereda del frente, criticando estructuras de poder y religión, pero como criterio que no niega el ejercicio del poder ni la práctica de ningún tipo de religión. Por ello, el *vivir bien* como un criterio que tiene su lugar epistemológico en los pueblos indígenas originarios¹⁷ no se limita a la *ruralización* de su campo de acción sino que exige el reto de *urbanizar* tal propuesta, puesto que la mayoría de la población en Bolivia vive en el área urbana.

Al ser un criterio de discernimiento, nos permite ver otras articulaciones entre religión y poder, cuando se entiende ese poder como un *poder obediencial*.¹⁸ La religión, al tener un poder que influye en la vida de las personas, permite también luchar por una vida justa y digna de ser

16 Aquí estamos pensando en la distinción que hace Hinkelammerth respecto al pensamiento anti-sacrificial y no-sacrificial, donde el pensamiento anti-sacrificial sigue siendo sacrificial, pero un pensamiento no-sacrificial es un pensamiento que no exige sacrificio alguno. Véase: Hugo Assmann, ed. *Sobre ídolos y sacrificios humanos: René Girard con teólogos de la liberación*. San José: DEI, 48.

17 Hay que recordar que las palabras en aimara *suma qamaña*, al ser traducidas al castellano, implican *Vivir Bien*, aunque esto suena algo seco o bonito, no dice mucho, de ahí que el debate se fue ampliando hacia los distintos significados de la palabra, pasando a entenderse algunos como proyecto, como paradigma civilizatorio, como principio o criterio además de tener varios enfoques desde la acepción indígena, gubernamental, de desarrollo, etc. Originalmente tiene un lugar epistemológico que viene de los pueblos indígenas originarios como “*suma qamaña* (vivir bien), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaq ñan* (camino o vida noble)” los mismos que están constitucionalizados en la Constitución (Art 8 CPE) de Bolivia.

18 El presidente Evo Morales propone en sus varios discursos al Estado Plurinacional de Bolivia un concepto nuevo: “*poder no es mandar mandando sino mandar obedeciendo*”.

vivida. El *criterio del vivir bien* es una crítica para que la religión no sea “*opio*” sino que sea *revalorizada* por esa permanente búsqueda de sentido de la vida y de construcción de paz y justicia en los procesos de liberación que viven nuestros países.

Desde una perspectiva más positiva de la articulación entre religión y poder, se entiende que el “campo político y religioso” es el “campo del ejercicio del poder obediencial”, un poder que radica en el pueblo, por lo que no puede fetichizarse; solo el poder institucional se fetichiza, el cual no es la perspectiva del *vivir bien*.

Religión como poder es entonces “voluntad de vida”, lucha por querer vivir dignamente, sin embargo no se puede pensar esta voluntad de vida si se excluyen otras “voluntades de vida”, porque nunca ha existido un grupo que viva solo. Los pueblos indígenas no pueden ser tomados como islas autónomas e idílicas, porque para que exista esa voluntad de vida tiene que existir consenso. *Vivir bien* no es una pretensión de verdad absoluta o acceso único a lo real.

Es un criterio de discernimiento entre lo lógicamente posible y lo empíricamente imposible, de ahí la necesidad de una crítica de estructuras de poder y religión que se crean absolutas, incluyendo *el vivir bien* si se concibe en estos términos y se fetichiza. Este criterio de discernimiento exige ser visto también de forma crítica, porque éste no indica la única vía posible para una sociedad justa, no promete un paraíso. Cabe entenderlo como una actitud de resistencia frente a cualquier estructura de poder (incluida la religiosa) que atente contra la vida.

Este criterio no niega el ejercicio del poder ni la importancia de la religión en la vida de las

Religión como poder es entonces “voluntad de vida”, lucha por querer vivir dignamente, sin embargo no se puede pensar esta voluntad de vida si se excluyen otras “voluntades de vida”

personas, por ello el punto de debate no es la pérdida de privilegios de una iglesia, ni la de-constitución del poder religioso, sino el reconocimiento de la realidad multirreligiosa de la sociedad boliviana y la posibilidad de convivir en el respeto y el servicio desde abajo.

El *vivir bien* implica también aspectos religiosos y teológicos que son importantes no negar: ¿cuál el sentido del vivir bien? Es importante mantener actitudes autocriticas y propositivas que permitan ir más allá de *slogans* y que se concreten en políticas públicas que sean efectivas y demuestren el proceso de cambio que vive el país. No debe haber por ello una desvinculación entre religión y política, sino una reconfiguración del campo del poder religioso, una revalorización de sus conceptos.

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

El *vivir bien* está en construcción y en debate en distintas disciplinas del conocimiento. No hay un discurso homogéneo respecto a lo que significa *vivir bien*, sino que encontramos una polifonía de voces respecto a esta discusión que se torna más compleja cuando se discute el lugar epistemológico de donde provendría este discurso. Se asume que este lugar es el de los pueblos indígenas originarios, quienes serían el “sujeto histórico” de este proceso de cambio. Cualquier intento de pensar el *vivir bien* en términos no-indígenas es entendido como una herejía, particularmente entre intelectuales que han dado a este criterio un contenido sagrado, convirtiéndolo casi en un fetiche.

Asumir que los pueblos indígenas originarios serían los “salvadores” o “profetas” que llevan al paraíso, o que el *vivir bien* sería el único camino a una sociedad más justa y equilibrada, sería fetichizar este criterio. Es cierto que la originalidad de la propuesta viene de ese campo de acción y que sus formas de vida pueden resultar más

sostenibles que el capitalismo y su modelo de vida consumista, pero ello no es garantía para que se quiera instaurar como forma de vida en nuestras complejas sociedades. Ese no es el propósito del *vivir bien*; si ese fuera el caso, este criterio sería otro fetiche.

El reto que se da hoy en día es pasar de los *slogans*, de la *ruralización* del postulado a su *urbanización*, a asumir miradas críticas respecto a la viabilidad del postulado, es decir la importancia de diferenciar entre proyecto y criterio, entre lo “lógicamente posible” y lo “empíricamente imposible”.

El reconocimiento de esta complejidad permite reconocer las condiciones de posibilidad histórico-culturales del *vivir bien*, y permite la *autonomía* de los campos de las relaciones de poder, tanto de la religión como de la política, donde cada uno pueda complementarse y criticarse, sin asumir la religión como poder institucionalizado sino como poder obediencial para el servicio de la vida.

Una religión que no genera dignidad humana, que adormece los proyectos de liberación, que humilla y domina al ser humano frente al poder institucionalizado, solo sería útil a los círculos de poder. Es ahí cuando toda *articulación* de la religión como poder corre el riesgo de transformarse en un fetiche.

El *vivir bien* como criterio entiende que el orden no es neutral sino que el “orden produce desorden”. Las estructuras de poder y religión encadenan la vida a la administración de la muerte, por lo que cualquier estructura total de poder y religión se vuelve *totalizante*. Por eso se duda de los postulados idílicos de la “armonía perfecta”

El reto que se da hoy en día es pasar de los slogans, de la ruralización del postulado a su urbanización, a asumir miradas críticas respecto a la viabilidad del postulado ... El reconocimiento de esta complejidad permite reconocer las condiciones de posibilidad histórico-culturales del vivir bien

y la “unidad total”, porque se reconoce que cada proyecto tiene límites y el reconocimiento de los mismos es el reconocimiento de la complejidad de la vida.

El reconocimiento de la complejidad de los proyectos de sociedad y el realismo político permiten entender que el poder se *ejerce* delegadamente en las instituciones, pero no así la religión, porque ésta presenta siempre una cosmovisión de la vida que no siempre puede ser compatible con otras. De allí la importancia del proceso de “de-constitución” de tal poder para un servicio desde abajo y no desde el poder instituido.

La “utopía y la esperanza”, no son exclusivas de los movimientos de liberación; valga recordar los intentos de inspiración socialista que, por querer instaurar una sociedad perfecta, exigieron “sacrificios necesarios”. Lo que necesitamos es diferenciar entre lo “éticamente necesario” y lo “realmente factible” y ahí entra la necesidad de criterios como el *vivir bien*.

Por último, en la afirmación de la vida frente a cualquier orden absoluto, frente a cualquier estructura de poder y religión, el *vivir bien* es un criterio de discernimiento de los límites de lo posible y de los límites del ser humano, para que las personas no se sientan frustradas cuando la lucha por *otro mundo posible* no se alcance en su plenitud, pues estará siempre allí como horizonte utópico.

Bibliografía

- Assmann, Hugo, editor. *Sobre ídolos y sacrificios humanos: René Girard con teólogos de la liberación*. San José: DEI, 1991.
- Asamblea Legislativa Plurinacional. *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. 2009, versión oficial.
- Choquehuanca, David. "III Conferenza Nazionale Italia – América Latina e Caraibi: Roma 16-17 ottobre 2007". En *Revista Fe y Pueblo* N° 17. La Paz: ISEAT, 2010.
- Estermann, José. "Religión: un concepto ambiguo y culturalmente determinado". En *Religión y Desarrollo*, N° 2. La Paz: ISEAT, 2007.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2000.
- _____. "El Sujeto y el Poder". Edición electrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Consultado el 20 de setiembre de 2010 en: <http://www.philosophia.cl/20/sep.pdf>.
- Huanacuni, Fernando. *Vivir Bien/ Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: III-CAB, 2010.
- ISEAT. "Religiones, iglesias y Estado: laicidad o confesionalidad". En *Revista Fe y Pueblo* Segunda Época N° 12. La Paz: ISEAT, 2007.



Víctor Hugo Colque Condori, boliviano, Bachiller en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Colabora en el Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT).