

УДК 329.73(84)“1990/2000”

doi 10.17072/2219-3111-2019-4-30-40

## ИДЕОЛОГИЯ СУМА КАМАНЬЯ В ПОЛИТИКЕ ЦЕННОСТЕЙ ЛЕВОИНДИХЕНИСТСКОГО РЕЖИМА Э. МОРАЛЕСА

*П. И. Костогрызов*

Институт философии и права Уральского отделения РАН, 620990, Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16  
pkostogryzov@yandex.ru

Вводится понятие политики ценностей (аксиополитики) как совокупности методов политического «обращения» с ценностями (и обращения к ценностям в политических целях), предлагается типология этого феномена и обозначаются основные этапы его становления. Рассмотрение политики ценностей действующего в Боливии левоиндихенистского режима позволяет раскрыть ее связь с формированием нации и незавершенным процессом модернизации в стране. Дается характеристика идейно-ценностного комплекса *сума каманья*, лежащего в основе аксиополитики правительства Э. Моралеса. Этот концепт представляет собой квинтэссенцию традиционного мировоззрения коренных народов андского региона и включает представление о гармоничном существовании людей друг с другом и с природой. Помимо принципов солидарности, взаимопомощи как ценностной основы общественных отношений в него входит императив бережного отношения к природе, предполагающий, в частности, ограничение материального потребления удовлетворением реальных нужд и отказ от пути создания все новых искусственных потребностей и постоянного наращивания потребления, по которому развивается капиталистическая экономика. Будучи архаической по происхождению, эта система ценностей в то же время перекликается с ультрасовременными идеями радикального экологизма и постматериализма. Идеология *сума каманья* открыто противостоит девелопментализму как парадигме однонаправленного развития человечества и консюмеризму, ориентирующему экономику на бесконечное увеличение производства предметов потребления. Ее появление явилось реакцией на неуспешную для латиноамериканских стран политику неолиберализма 1990-х – начала 2000-х гг. Показано, как левоиндихенистский режим использует идеологию *сума каманья* для достижения своих политических целей.

*Ключевые слова:* политика ценностей, аксиополитика, *сума каманья*, индихенизм, нация, Боливия.

Термин «политика ценностей» достаточно нов и пока не получил в науке общепринятой дефиниции и устоявшейся интерпретации. Чаще всего его используют для обозначения политического курса, подчиненного определённой системе ценностей и направленного на ее реализацию в политической практике. В этом значении «политика ценностей» противопоставляется «политике интересов».

Менее распространенным, но более фундаментальным является другое понимание политики ценностей (*аксиополитики*<sup>1</sup>) – как совокупности методов политического «обращения» с ценностями (и обращения к ценностям в политических целях). Такая интерпретация этого понятия предполагает в качестве одного из возможных вариантов и указанное ранее значение, но не исчерпывается им, что делает ее, на наш взгляд, предпочтительной.

В качестве первого шага к категоризации понятия политики ценностей и создания в дальнейшем ее адекватного научного описания необходимо прежде всего типологизировать это явление. Это возможно путем ряда последовательных дихотомий.

Во-первых, в зависимости от роли, которую отводят политические субъекты прокламируемым ценностям, аксиополитика может варьироваться от *инструменталистской*, когда ценности используются лишь как средство достижения других целей (например, победы на выборах), будучи, по существу, низведены до уровня риторической фигуры, до *фундаменталистской* (не в смысле религиозного или иного фундаментализма как характеристики самих ценно-

стей, а в смысле степени «серьезности» отношения к ним), когда сама политика подчиняется принятой системе ценностей, становясь инструментом для ее утверждения в обществе.

Во-вторых, политика ценностей может быть *охранительной* или *реформаторской* в зависимости от того, идет ли речь о поддержании ценностного консенсуса, сложившегося в социуме на данный момент, или о стремлении достичь нового консенсуса на базе иной системы ценностей.

В-третьих, в зависимости от содержания самой декларируемой системы ценностей можно выделить *новационный*, или *модернизационный*, и *традиционалистский* варианты политики ценностей. Если первый служит утверждению ценностей «развития», «прогресса» (понимаемого и описываемого, как правило, в экономических и технологических терминах) и предполагает более или менее полный разрыв с прошлым и видение своего идеала в будущем, то второй апеллирует к «традиционным ценностям», «неизменным идеалам», «вечным принципам», «устоям». Желаемое состояние системы социальных отношений в этом случае находится в прошлом (неизбежно идеализируемом), и обществу предлагается путь возвращения «к истокам», «к традициям предков».

Далеко не всегда типы, описываемые полярными позициями этих дихотомий, проявляются в чистом виде – существуют промежуточные и смешанные варианты типов политики ценностей.

Категория ценности – одна из наиболее емких и фундаментальных в общественных науках. Мы не станем давать здесь ее определение и сделаем ссылку на философскую литературу [Основы философии, 2006, с. 278–292]. Гораздо важнее в рамках данной статьи попытаться проследить историю становления самого феномена политики ценностей.

В традиционном обществе вероятнее всего он возникнуть не мог, так как в социумах этого типа ценности еще не становились предметом рефлексии и тем более идейной и политической борьбы – система ценностей была устоявшейся и единой для всех, представлявшейся вечной. В политике она должна была учитываться как непреложный факт и внешнее по отношению к политике обстоятельство, с которым по возможности не следовало вступать в противоречие<sup>2</sup>.

Политика ценностей в собственном смысле зарождается на заре Нового времени. Реформация была по сути борьбой за христианские ценности между политическими субъектами, предлагавшими различную их интерпретацию. Именно Реформация, контрреформация, религиозные войны, раннебуржуазные революции в Нидерландах и Англии стали той исторической сценой, на которой политика ценностей впервые проявилась во всем многообразии вариантов – от фундаментализма религиозных фанатиков, готовых приносить в жертву своим идеалам и себя, и других, до инструментализма политиков макиавеллиевского типа, цинично эксплуатировавших религию ради достижения прагматических целей. Хотя самими участниками тех событий их действия, конечно, еще не осознавались и не описывались в категориях политики ценностей.

В более явном виде феномен аксиополитики проявился уже в ходе революций XVIII – XIX вв. В сущности, революция – это всегда борьба за ценности, попытка замены «отживших» ценностей старого порядка – веры, верности, сословной иерархии – новыми ценностями: свободы, равенства, братства, социального прогресса. Процесс интенсивного национального строительства в XIX в. (итальянское Рисорджименто, объединение Германии, освобождение Балканских стран от османского ига) также не обходился без аксиополитической составляющей – строительство нации всегда опирается на определенную систему ценностей, позволяющую как минимум объяснить, что объединяет ту человеческую общность, которая конституируется в нацию, в коллективное «мы», и отличить ее от «других» (а как максимум показать, чем «мы» лучше «других»).

Такие тектонические события первой половины XX в., как Великая революция в России или Китайская революция, были и революциями ценностей – коммунистам для построения нового мира необходим был новый человек с новой системой ценностей. Но только в конце XX – начале XXI в. аксиополитика начинает вестись уже вполне сознательно, постепенно обретая собственный язык, и становится предметом научной рефлексии.

Современная цивилизация находится в состоянии перехода от модерна к постмодерну. В этой ситуации дискуссия о ценностях, которые должны определять пути дальнейшего развития отдельных обществ и человечества в целом, приобретает актуальность [Васечков, Васечков, 2007, с. 95–100].

Предыдущие три века прошли под знаком глобального доминирования Запада. Страны, принадлежащие к иным цивилизационным ареалам, вынуждены были либо становиться жертвами его экспансии, либо включаться в «гонку развития», чтобы сократить технологическое отставание и получить шанс отстоять свою независимость. Немаловажную роль как в утверждении господства западной цивилизации, так и в сопротивлении ему играла политика ценностей.

В последние десятилетия происходит постепенная смена форм доминирования, они становятся менее жесткими и агрессивными. Суровая необходимость больше не заставляет всех «бежать наперегонки в одном направлении». В результате наметилась своего рода «диверсификация исторического процесса», которая позволяет каждой цивилизации вырабатывать и реализовывать собственную модель развития [Костогрызов, 2019b, с. 625].

Один из распространенных в постколониальных странах способов утверждения цивилизационной «самости» – апелляция к традиционным ценностям. Иногда она приобретает черты консервативной утопии, обращенной к доколониальному прошлому как золотому веку, возвращение к идеалам которого должно способствовать разрешению проблем современности. Вместе с тем аксиологическая составляющая политики любого современного государства за очень редким исключением, не обходится без присяги не верность общечеловеческим ценностям, среди которых чаще всего упоминаются права человека, исключение дискриминации, культурное многообразие, гендерное равенство, сохранение окружающей среды и т. д.

Интересный пример политики ценностей этого типа, в которой нетривиальным образом сочетается радикальное новаторство с обращением к архаике, представляет идеология, взятая на вооружение пришедшими к власти в 2006 г. в Боливии, политическими силами и получившая официальное закрепление в конституции этого государства, принятой в 2009 г. В ее основе лежит идейно-ценностный комплекс, названный *сума каманья*<sup>3</sup>.

Выражение *suma qataña* на языке аймара (*sumak kawsay* – на кечуа) с трудом поддается переводу на европейские языки без потери тех или иных оттенков смысла [Павлова, 2016, с. 24]. Испанские аналоги *buen vivir* и *vivir bien*, означающие, соответственно, «хорошая жизнь» и «жить хорошо», едва ли могут считаться эквивалентами, так как они вызывают ассоциации прежде всего с современным концептом «качество жизни», которое понимается как результирующая определенного набора социально-экономических показателей: душевого потребления материальных благ, доступности медицинского обслуживания и образования и других, в то время как понятие *сума каманья* апеллирует к несколько иным ценностям. Другие варианты перевода, предлагаемые разными авторами: «достойная жизнь», «полная жизнь», «жизнь в гармонии» [Huapacuni, 2010], позволяют понять различные аспекты этого концепта, но не раскрывают его значение полностью. Возможно, наиболее близким по значению может быть словосочетание «благая жизнь» (с учетом широкого спектра значений слова «благо») – «благая» в двойном смысле: «правильная», «праведная» в морально-этическом и «благополучная» в материально-бытовом, житейском, причем второе рассматривается как закономерное следствие первого. Однако и такой перевод не является адекватным.

Концепт *сума каманья* представляет собой квинтэссенцию традиционного мировоззрения коренных народов андского региона и включает представление о гармоничном существовании людей друг с другом и с природой. Помимо принципов солидарности, взаимопомощи как ценностной основы общественных отношений в него входит императив бережного отношения к природе, предполагающий, в частности, ограничение материального потребления удовлетворением реальных нужд и отказ от пути создания все новых искусственных потребностей и постоянного наращивания потребления, по которому развивается капиталистическая экономика.

Именно эти социально-экономические и экологические аспекты *сума каманья* подчеркивает президент Боливии Э. Моралес: «Мы не разделяем представление о прогрессе как линейном и поступательном, ничем не ограниченном развитии за счет эксплуатации другого [человека] и природных ресурсов. Мы должны не конкурировать, а дополнять друг друга. Мы должны

проявлять солидарность, а не стремление пожить за счет соседа. Жить хорошо – значит мыслить категориями не душевого дохода, а культурной идентичности, общинности, гармонии друг с другом и с нашей Матерью-Землей» [Cruz, 2014a, p. 15]. Индейский интеллеktуал Фернандо Уанакуни добавляет: «Быть в гармонии со всем суцим означает не потреблять больше, чем позволяет экосистема... [Сума каманья] отрицает логику капитализма с ее имманентным индивидуализмом, монетизацию всех сторон жизни... и видение природы как неживой вещи, простого объекта эксплуатации» [Huapacuni, 2010, p. 51]. «Обобщая трактовки данных концепций, можно резюмировать, что эта парадигма существования общества основана на коммунистических идеалах и бережном отношении к природе», – делает вывод Е. Б. Павлова [Павлова, 2016, с. 24].

Многие авторы указывают на то, что *сума каманья* позволяет смотреть на мироздание под радикально иным углом, чем господствующее в современном мире европейское рационалистическое мировоззрение – не антропоцентрическим, а биоцентрическим, и, следовательно, воспринимать человека – не как «царя природы», а лишь как одного из ее элементов [Gudynas, 2011; Cruz, 2014b, p. 392; Shinkarenko, 2016]. Если в соответствии с западной парадигмой общество и природа противопоставляются, природа рассматривается как «субстрат» общества, как простой источник ресурсов для существования человека, то в соответствии с *сума каманья* люди не отделяются от природной среды, в которой они обитают. Горы и леса, реки и ручьи, камни и животные – такие же значимые части единого целого, как и человеческие существа. Это социоприродное всеединство включает и уже ушедших предков [Huapacuni, 2010, p. 54]. Духовно-религиозный аспект *сума каманья* характеризуется свойственным первобытным верованиям панпсихизмом: «Все природные объекты наделены энергией *самаи* и, как следствие, суть живые существа – камни, вода, солнце, растения», – объясняет представительница эквадорских индейцев Нина Пакари [Cruz, 2014b, p. 392].

Будучи архаической по происхождению, эта система ценностей в то же время перекликается с ультрасовременными идеями радикального экологизма и постматериализма. Не случайно в действующей конституции Боливии были закреплены принципы *сума каманья* и провозглашена субъектом права природа (*Пачамама* – Мать-Природа как персонифицированное «существо»).

Идеология *сума каманья* открыто противостоит девелопментализму как парадигме однонаправленного развития всего человечества по пути, на котором есть лидеры («первый мир») и аутсайдеры (соответственно «второй» и «третий» миры), обреченные вечно «догонять» первых, и консюмеризму, ориентирующему экономику на бесконечное увеличение производства предметов потребления ради удовлетворения постоянно растущего спроса. Появление этой идеологии явилось реакцией на неуспешную для латиноамериканских стран политику неолиберализма 1990-х – начала 2000-х гг. В этом смысле показательны дружественные отношения Э. Моралеса с венесуэльским президентом У. Чавесом и его преемником Н. Мадуро, вхождение страны в созданный Чавесом Боливарианский альянс и провозглашение курса на построение «социализма XXI века». Действительно, некоторые принципы *сума каманья* близки к социалистическим идеям, преимущественно в их общинном варианте. Левые интеллеktуалы, участвующие в разработке политики правительства Боливии, прежде всего вице-президент А. Гарсия Линера, рассматривают эту идеологию именно как путь к социализму [Vanhulst, 2015, p. 15] с местной, андской, спецификой, а некоторые говорят даже о «биосоциализме», который призван установить справедливые отношения не только внутри общества, но и между людьми и природой [Gudynas, 2011].

Вместе с тем ядро идеологии *сума каманья* составляют ценности не социально-экономического, а культурно-цивилизационного и этнорелигиозного порядка. Она апеллирует к традициям предков и мифологизированным временам Тауантинсуйу – империи Инков, когда индейцы «были хозяевами на своей земле». Здесь *сума каманья* перекликается с ещё одним концептом, играющим ключевую роль в латиноамериканском идейно-политическом дискурсе, – концептом деколонизации.

Несмотря на то что страны региона добились освобождения от колониальной зависимости еще два века назад, деколонизация как предмет социально-философского осмысления и как политический лозунг остается для многих из них по-прежнему актуальной. Более того, идей-

ные дискуссии и политическая борьба, предметом которых она является, особенно активизировались во второй половине XX в. Речь идет о внутренней деколонизации, под которой понимается освобождение завоеванной, колонизованной культуры от господства цивилизации, «навязанной» колонизаторами (то есть автохтонной, индейской – от западной, европейско-христианской).

Деколонизация в этом смысле предполагает не просто восстановление права индейцев жить в соответствии с традициями и обычаями предков, сохраняя исконные экономические, социальные и потестарные институты. Важнейшим ее компонентом становится «деколонизация онтологии» [Павлова, 2016, с. 24], то есть утверждение взгляда на природу и социум, соответствующего мировосприятию коренного населения. Только так, по мнению индихенистов, можно преодолеть западное господство.

Проблема деколонизации имеет тем большее значение для страны, чем большую часть ее населения составляют потомки коренных жителей. На Южноамериканском континенте Боливия – единственное государство, где индейцев большинство (от 55 до 62% по разным данным, еще 30 % – метисы) [Fathauer, 2011, p. 14]. Закономерно, что именно в этой стране *сума каманья* с присущим ей пафосом деколонизации стала официальной идеологией, а соответствующая риторика заняла центральное место в политическом дискурсе правящих сил.

Особенно активно играет на этом поле президент Э. Моралес. Так, сразу после избрания его на первый президентский срок и еще до официальной инаугурации, в январе 2006 г., он прошел церемонию посвящения в «Апумалку» – верховного правителя индейцев аймара. В древнем святилище инков Тиауанако представители традиционной религиозной и политической элиты коренных народов совершили над избранным президентом некие «древние обряды» [Боливия..., 2009, с. 13].

Критики президента сомневаются в аутентичности этой церемонии [Португаль Молинедо, 2013, с. 60]. Действительно, и древность проведенных обрядов, и преемственность совершавших их жрецов, да и наличие титула верховного правителя у индейцев аймара, никогда не имевших собственного политического объединения, превосходящего по численности отдельное племя, вызывают вопросы у исследователей. Очевидно, мы имеем дело с типичным примером «изобретенной традиции» – приема, нередко используемого в политике ценностей для обоснования претензии «продвигаемой» системы ценностей на традиционность, исконность и связан ее с «историческими корнями» и «наследием предков».

Ничтожный юридически, этот акт имел огромное символическое и политическое значение. Таким образом лидер МАС<sup>4</sup> дал понять, что принимает власть в первую очередь как наследник древних автохтонных правителей и лишь затем – как преемник предыдущих президентов республики. Вся последующая политика Э. Моралеса являлась по сути продолжением той, что была обозначена тогда в Тиауанако, а время его правления стало эпохой «индейского возрождения» в Боливии. По принятой в 2009 г. новой конституции страна стала многонациональным государством, 36 коренных народов были признаны «нациями», их языки получили статус официальных наряду с испанским. Были расширены права самоуправления индейских общин, появилась возможность создания автономий коренных народов; традиционные институты общинного права и правосудия получили полное признание наравне с государственными законами; было гарантировано двуязычное образование и представительство аборигенов во всех органах власти и т. д. [Воротникова, 2011; Костогрызов, 2019 b].

Таким образом, мы можем проследить влияние проводимой левоиндихенистским режимом политики ценностей на преобразование государственного строя страны. Наблюдатели отмечают несомненную стабилизацию политической ситуации в Боливии, которая до недавнего времени занимала первое место по частоте государственных переворотов, и укрепление в ней демократических институтов [Щелчков, 2016 а; Щелчков, 2016 b].

В то же время радикальные индихенисты выдвигают идею еще более глубокого преобразования политической системы. В частности, известный индейский политический мыслитель и до недавнего времени государственный канцлер Боливии Давид Чокеуанка считает демократию не вполне удовлетворяющей ценностям *сума каманья*: «Мы хотим не просто принимать решения демократическим путем, который предполагает подчинение меньшинств большинству; подчинять себе ближнего – это не значит *жить хорошо*, поэтому мы хотим, чтобы наши реше-

ния принимались посредством консенсуса» [Huanacuni, 2010, p. 34]. Очевидна утопичность этого пожелания, если рассматривать его как реальный политический проект: если консенсус с трудом, но все-таки достижим в рамках отдельной крестьянской общины, то попытка ввести его в качестве основополагающего принципа в политическую систему целого государства немедленно бы эту систему парализовала. Но в контексте политики ценностей заявление Д. Чокеуанки приобретает совсем другое звучание: общее согласие, консенсус – несомненно более благородный принцип, чем принятие решений большинством голосов, которое неизбежно оставляет меньшинство неудовлетворенным. И здесь уже неважна степень его реалистичности. Ценность – это не то, что должно осуществиться здесь и сейчас, а то, к осуществлению чего следует стремиться.

Критики идеологии *сума каманья*, разумеется, не обошли вниманием утопичность многих ее положений. Другая черта этой системы ценностей, против которой часто возражают, – обращение к архаике. «Концепция “Жить хорошо” не только признает специфику андской космогонии, но и возвращает сами коренные народы в этические рамки, давно не свойственные нашим современникам, вне зависимости от их этно-расовой принадлежности. Индейцы романтизируются и воспринимаются как носители векового знания, а их потребности, если следовать данной концепции, в корне отличаются от потребностей представителей западного мира... Столь вольное толкование индейского наследия вызывает неоднозначную реакцию представителей индейских общин», – замечает Е. Б. Павлова [Павлова, 2016, с. 26.]. На схематизацию и некоторую романтизацию идеалов индейского общества создателями официального дискурса *сума каманья* указывает П. Португаль: «Часто настаивают на том, что андский традиционный мир носит коммунитарный характер. Вместе с тем в андском мире община, *el ayllu*, – это форма социальной организации, в которой сосуществуют общинные и индивидуальные формы собственности и производства. А производство – это не просто воспроизводство или сбалансированное сосуществование с миром природы. Здесь ценится достаток (*miraña* на языке аймара), и даже существует термин, обозначающий богатых людей: *qamiri*. Быть *qamiri* в мире аймара – не позорно, а почетно. Социальные институты точно так же основаны на материальном изобилии и на обороте материальных ресурсов» [Португаль Молинедо, 2013, с. 62]. Наконец, одно из самых серьезных «обвинений», предъявляемых идеологии *сума каманья*, это то, что она представляет собой искусственный конструкт, созданный пусть и на основе элементов мировоззрения коренных жителей Анд, но не ими самими, а креольскими интеллектуалами. Иными словами, она рисует образ «настоящего индейца», каким его хотят видеть представители западного мира, а не каков он на самом деле, продолжая таким образом линию «колониальной онтологии».

Со многими из этих доводов трудно не согласиться, и все же социально-политические процессы в Боливии последних тринадцати лет показали, что большинство населения страны в той или иной степени принимает ценности *сума каманья*, даже если это принятие происходит не на глубинном уровне. Испанские экономисты Х. Гвардиола и Ф. Гарсия-Керо показали, что основные принципы *сума каманья* (связь с общиной и землей) оказывают реальное влияние на экономическое «самочувствие» андских крестьян, хотя и «западные» материалистические ценности, такие как размер дохода и его рост, им не чужды [Guardiola, García-Quero, 2014].

С одной стороны, *сума каманья* можно рассматривать как идеологию «неразвития», противостоящую прогрессизму и девелопментализму, господствовавшим в XX в. И в этом качестве она не только удачно вписывается в экологическую линию в современной глобальной политике, но и находится в русле, заданном известным постулатом о «пределах развития», сформулированным в одноименном докладе Римского клуба. Это позволяет интерпретировать ее как способ удерживать народы третьего мира от участия в техническом прогрессе ради сохранения большей доли исчерпаемых ресурсов планеты в руках «золотого миллиарда». С другой стороны, идеология *сума каманья*, не отрицая развития как такового, предлагает иное его понимание, «преодолевающее узкие количественные рамки экономизма и позволяющее выработать новую экономическую парадигму, не заикленную на механическом накоплении материальных благ, а нацеленную на более устойчивую и демократическую экономическую стратегию, в реализацию которой включились бы все слои общества» [Pérez-Morón, Cardoso-Ruiz, 2014, p. 61].

И какова бы ни была риторика правящих сил Боливии, их реальная экономическая политика больше соответствует второму пониманию «альтернативного развития»: они активно содействуют росту экономики страны, в первую очередь за счет расширения добычи полезных ископаемых [Шинкаренко, 2018, с. 113].

Какие же выводы можно сделать? Безусловно, *сума каманья* – искусственный ценностный конструкт, созданный определенной политической силой, своего рода сознательно творимый миф. Но это не означает его нежизнеспособности.

Если в традиционном обществе система ценностей была стабильной, политические дискуссии и борьба могли вестись лишь вокруг выбора наиболее эффективного пути ее реализации в общественной жизни, а по поводу самих ценностей существовал консенсус всех политических сил, то в современном мире аксиополитика представляет собой конкуренцию различных, часто взаимоисключающих систем ценностей, которых придерживаются разные секторы мультикультурного общества. В результате она приобретает новый модус, превращаясь в «аксиологическое конструирование»: новые системы ценностей создаются из элементов существующих (или существовавших ранее).

В Боливии и происходит конструирование системы ценностей из различных элементов этноархаики и новейших концептов («постразвитие», «постматериальные ценности», «биоразнообразие», «гендерное равенство» и т. д.). На наш взгляд, ключ к объяснению исторического значения этого явления следует искать в понимании взаимосвязи «аксиоконструктивизма» и становления наций, становления нации и процесса модернизации. Как отмечалось в начале статьи, строительство нации, когда оно ведется более или менее целенаправленно (оставим без рассмотрения вопрос о том, бывает ли оно полностью стихийным), всегда предполагает формирование определенной системы ценностей.

Одна из особенностей Боливии состоит в том, что за два века независимости страны в ней так и не сложилась единая нация [Cruz Rodríguez, 2016, p. 91; Португаль Молинедо, 2013, с. 64]. Связано это как со сложным расово-этническим составом населения, так и с неудачной политической республиканских правительств, носившей дискриминационный характер по отношению к большинству жителей.

Согласно унаследованной от советской этнографии концепции нации в латиноамериканских странах сложились в XIX в. в ходе войны за независимость и последующей территориальной консолидации новых государств. Это верно лишь отчасти. Дело в том, что в тот период происходило формирование креольских наций, но коренное население не было включено в их состав. Индейцы не только не обладали политическими правами, но и зачастую вообще не рассматривались как субъекты права. Их статус варьировался от объектов охоты в Амазонии (их ловили для использования в качестве бесплатной рабочей силы, а убийство «дикого» индейца не рассматривалось как преступление) до недееспособных, «невменяемых по причине психической неполноценности, умственной и культурной отсталости» в Колумбии [Corte Constitucional de Colombia, 1996]. По языку индейцы также не принадлежали к испаноговорящим креольским нациям. Таким образом, «дикие» индейцы не были частью латиноамериканских наций ни в политическом, ни в правовом, ни в культурно-языковом отношении. Можно сказать, что существовали креольские нации и индейский «субстрат». Причем в боливийском случае последний составлял большинство населения. А Гарсия Линера уподобляет боливийскую нацию того времени архипелагу, состоящему из городов, асьенд и рудников, затерянных среди дикого и опасного индейского «моря» [García Linera, 2014, p. 32].

К середине XX в. положение коренного населения меняется. Так, в Боливии в это время государственным языком владело более 50% населения, тогда как столетием ранее эта доля едва достигала 20% [García Linera, 2014, p. 22–31]. В 1952 г. боливийские индейцы получили политические права. Те же процессы шли по всей Южной Америке. Но если в других странах речь могла идти об интеграции этнических меньшинств в уже сложившиеся нации, то Боливию «индейское возрождение» поставило перед необходимостью «перезапустить» процесс нациестроительства на новой основе. На рубеже XX и XXI в., когда индейские политические движения в стране консолидировались и стали одной из ведущих политических сил, «переучреждение» нации вступило в фазу воплощения в конкретную политическую практику.

Именно в этом нам видится основное содержание конституционных реформ президента Моралеса, ценностный фундамент которых составляют идеи *сума каманья*.

Этот тезис может показаться противоречащим принципу многонациональности, декларируемому в Конституции Боливии. Возможно, ключ к правильному пониманию роли, которую суждено сыграть в истории страны проводимой правительством Э. Моралеса политике ценностей, следует искать в словах ее последовательного критика П. Португалья: «На самом деле аймара и кечуа в большей степени являются государственниками, чем доминирующими этническими группами с национальными амбициями» [*Португаль Молинедо*, 2013, с. 64]. Действительно, этнические группы, провозглашенные в действующей конституции «нациями», продемонстрировали отсутствие стремления к территориальному обособлению, а многонациональность понимается в Боливии не как «разведение по национальным квартирам» всего множества народностей (как это было в многонациональном СССР), а наоборот – как единство в многообразии. Если прежний, «республиканский», национальный проект оставлял «за бортом» большинство населения, то новый призван интегрировать всех.

Что касается упреков критиков *сума каманья* в искусственности этого конструкта, то, как уже было сказано, это свойственно большинству национальных «проектов». Е. Б. Павлова отмечает, что «аутентичные концепции *Suma Qataña* и *Sumak Kawsay* являются по сути сельскохозяйственными практиками» [*Павлова*, 2016, с. 24]. И в этом тоже нет ничего необычного. Все так называемые традиционные ценности, положенные в основу создаваемой национальной идентичности, были взяты из крестьянской жизни, но сформулированы не самими крестьянами, а городскими интеллектуалами и поэтому неизбежно романтизированы. В латиноамериканских странах, особенно в таких как Боливия, роль «деревни – хранительницы традиционных ценностей» играет «внутренняя колония» – индейский мир, а «крестьянами – обладателями вековой мудрости предков» являются индейцы. Причем понятия «крестьяне» и «индейцы» совпадают буквально: поскольку термин «индеец» считается некорректным, как указывающий на расовую принадлежность, его заменяют на слово «крестьянин», и, таким образом, эти слова стали синонимами.

Один из важных факторов становления нации – формирование национальной буржуазии. Если до недавнего времени этот класс в андских странах был представлен почти исключительно креолами, то особенностью современного этапа развития их социумов стал значительный рост численности и экономического влияния индейской буржуазии [*Павлова*, 2017].

Незавершенность строительства нации – показатель незавершенности процесса модернизации, которая остается одной из самых серьезных проблем для большинства латиноамериканских стран. Важнейшей причиной провалов на этом пути, по мнению ряда историков, является именно ценностный «зазор», не позволяющий тому или иному социуму в полной мере освоить ценности модерна. Поэтому эффективной аксиополитикой можно считать такую, которая окажется способна «привить» ценности современного общества к традиционной основе. Известный российский латиноамериканист Я. Г. Шемякин в этой связи пишет: «Восприятие ценностей модернизации будет подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. А на творчество способен лишь тот, кто сумел сохранить прочный стержень в собственной душе, на который только и могут “нанизываться” новации. В роли подобного стержня может выступать только собственная традиция той или иной культурно-исторической общности» [*Шемякин*, 2019, с. 97].

Проведение аксиополитики на основе идеологии *сума каманья*, на наш взгляд, и стало попыткой выявить этот «стержень собственной традиции», одновременно «нанизывая» на него новации. Будет ли она успешной – покажет время. Несмотря на экзотическую «оболочку», ценности, составляющие ядро *сума каманья*, понятны и близки людям всех рас – ведь в основе своей они общечеловеческие. Разве только индеец хочет жить в мире с соседями и в гармонии с природой и готов поддерживать отношения солидарности и взаимопомощи в обществе?

### Примечания

<sup>1</sup> Термин введен И. Н. Андрушкевичем [*Андрушкевич*, 2013] для обозначения раздела политической науки, изучающего взаимовлияние системы ценностей и политики. Мы считаем возможным применять его и для обозначения самой политики ценностей, аналогично тому, как термин «геополитика» исполь-

зуется для обозначения и отрасли политической науки, и одновременно определенного типа политической практики.

<sup>2</sup> Отдельного исследования заслуживает вопрос о возможности отнесения к проявлениям политики ценностей неоднократно имевших место в истории религиозных реформ (например, реформы Эхнатона в Древнем Египте или насаждение мировых религий правителями различных государств в разное время). На наш взгляд, это явления иного рода, но нельзя исключить появления аргументов и в пользу противоположной точки зрения.

<sup>3</sup> В отечественной литературе обычно употребляется двойной испаноязычный термин *buen vivir / vivir bien*, но поскольку он сам по себе непонятен русскоязычному читателю и нуждается в переводе и дополнительных пояснениях, мы считаем более практичным пользоваться оригинальным словосочетанием.

<sup>4</sup> Движение к социализму – партия, созданная и возглавляемая Э. Моралесом.

### Библиографический список

Андрушкевич И. Н. 2013. Аксиополитика ориентирует геополитику. URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=60031> (дата обращения: 19.07.2019).

Боливия – время левоиндихенистского эксперимента / Ин-т Латинской Америки РАН. М., 2009. 77 с.

Васечко В. Ю., Васечко Е. Н. Золотое правило нравственности в эпоху глобализма // Философские проблемы глобализации: общество, культура, право: Матер. регион. науч.-практ. конф. профессорско-преподавательского состава / редкол.: И.Г. Палий, О.А. Богданова, Э.Г. Куликова. Ростов-н/Д, 2007. С. 95–100.

Воротникова Т. А. Боливия: становление индейского политического сознания // Индейский мир перед вызовами XXI века / Ин-т Латинской Америки РАН. М., 2011. С. 106–129.

Костогрызов П. И. Коррупция в Латинской Америке: цивилизационные аспекты // Актуальные проблемы научного обеспечения государственной политики Российской Федерации в области противодействия коррупции: Сб. науч. тр. по итогам Третьей всерос. науч. конф. с междунар. участием / Ин-т философии и права Урал. отд. РАН. Екатеринбург, 2019а. С. 620–635. DOI 10.17506/articles.anticorruption.2018.620635. URL: <https://www.researchgate.net/publication/334286737> (дата обращения: 10.07.2019).

Костогрызов П. И. Латиноамериканская модель многонационального государства // Конституционное и муниципальное право. 2019b. № 8. С. 66–69. URL: <https://www.researchgate.net/publication/335528339> (дата обращения: 10.07.2019).

Основы философии: Учебник / под общ. ред. А.Н. Ерыгина. М.; Ростов-н/Д, 2006. 228 с.

Павлова Е. Б. Концепции «хорошей жизни» в Боливии и Эквадоре: расцвет и упадок нормативной силы // Латинская Америка. 2016. № 3. С. 22–31.

Павлова Е. Б. Стрессоустойчивость неолиберализма: «индейская буржуазия» в Боливии // Латинская Америка. 2017. № 11. С. 39–48.

Португаль Молинедо П. Концепция развития в Андах: мифы и перспективы // Латинская Америка. 2013. № 1. С. 58–65.

Шемякин Я. Г. Общинная юстиция как проявление цивилизационной идентичности Латинской Америки // Латинская Америка, 2019. № 2. С. 94–106.

Шинкаренко А. А. Между неокстрактивизмом и «зеленой» геополитикой: особенности «эко-территориального сдвига» в Латинской Америке // PolitBook. 2018. № 4. С. 103–116.

Щелчков А. А. Левая альтернатива неолиберализму. Культурная и демократическая революция в Боливии в начале XXI века // Латиноамериканский исторический альманах. 2016а. № 17. С. 192–240.

Щелчков А. А. Революция под знаменем Пачамамы. Боливия в начале XXI века // Новая и новейшая история. 2016 б. № 5. С. 119–137.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-496/96. 1996. URL: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/T-496-96.htm> (дата обращения: 10.07.2016).

Cruz Rodríguez E. Explicando el nacionalismo aymara: una perspectiva comparada R e p i q u e. 2016. № 1. P. 87–107.

Cruz Rodríguez E. Hacia una ética del vivir bien-buen vivir. Producción + Limpia. 2014а. Vol.9, No.2, julio – Diciembre. P. 11–22.

- Cruz Rodríguez E. Prolegómenos al vivir bien-buen vivir: una evaluación normativa y práctica // Finanz. polit. econ. 2014b. Vol. 6, No. 2, julio – diciembre. P. 387-402. URL: <http://dx.doi.org/10.14718/revfinanzpolitecon.2014.6.2.8> (дата обращения: 07.09.2018).
- Fattheuer T. Buen Vivir. A brief introduction to Latin America's new concepts for the good life and the rights of nature. Berlin: Heinrich Böll Foundation. 2011. 72 p.
- García Linera Á. Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional – Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. 2014. 78 p.
- Guardiola J., García-Quero F. Buen Vivir (living well) in Ecuador: Community and environmental satisfaction without household material prosperity? // Ecological Economics. 2014. Vol. 107. November. P. 177–184.
- Gudynas E. Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. América Latina en movimiento. 2011. № 462, febrero. 24 p.
- Huanacuni Mamani F. Buen vivir / Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: CAO, 2010. 124 p.
- Pérez-Morón L. Y.; Cardoso-Ruiz R. P. Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental // Contribuciones desde Coatepec. 2014. № 26, enero – junio. P. 49–66.
- Shinkarenko A. A. Teoría del «Cuarto mundo» en la geopolítica moderna: aspectos latinoamericanos // Iberoamerica. 2016. № 4. P. 68–89.
- Vanhulst J. El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI, Polis, 40. 2015. URL: <http://journals.openedition.org/polis/10727> (дата обращения: 19.04.2019).

Дата поступления рукописи в редакцию 05.08.2019

## THE SUMA QAMAÑA IDEOLOGY IN THE VALUES POLITICS OF E. MORALES' LEFT INDIGENIST REGIME

**P. I. Kostogryzov**

Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 620990, S. Kovalevskoy str., 16, Yekaterinburg, Russia  
pkostogryzov@yandex.ru

Introducing the concept of values politics (axiopolitics) as a set of methods of political “handling” of values (and their use for political purposes), the author offers his own typology of this phenomenon and outlines the main historical stages of its formation. Considering the values politics of the left-indigenist regime in Bolivia, he reveals its connection with the formation of nation and the incomplete process of modernization in the country. The article gives a description of the ideological and value complex, known as "Suma qamaña", which underlies the axiopolitics of the Bolivian state. The concept is the quintessence of traditional worldview of indigenous peoples of the Andean region. It includes the idea of harmonious coexistence of people with each other and with nature. The "Suma qamaña" ideology openly opposes developmentalism as a paradigm of unidirectional development of mankind and consumerism, which orients economy to infinite increase in producing consumer goods. Its appearance was a reaction to the unsuccessful for Latin American countries policy of neoliberalism in the 90s – early 2000s. The author reveals the content of the "Suma qamaña" system of values and the essence of the arguments put forward by its critics. It is shown how the regime used the "Suma qamaña" ideology to achieve its political goals.

*Key words:* politics of values, axiopolitics, suma qamaña, indigenism, nation, Bolivia.

### References

- Andrushkevich, I.N. (2013), *Aksiopolitika orientiruet geopolitiku* [Axiopolitics guides geopolitics], available at: <https://rusk.ru/st.php?idar=60031> (accessed 19.07.2019).
- Boliviya – vremya levoindigenistskogo eksperimenta* (2009) [Bolivia: the time of the Left Indigenist experiment], Institut Latinskoy Ameriki Rossiyskoy akademii nauk, Moscow, Russia, 77 p.
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-496/96* (1996) [Constitutional Court of Colombia. Sentence T-496/96 (1996)], available at: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/T-496-96.htm> (accessed 10.07.2016).
- Cruz Rodríguez, E. (2014a), “Towards an ethic of living well-good living”, *Producción + Limpia*, Vol. 9, № 2, pp. 11-22.
- Cruz Rodríguez, E. (2014b), “Prolegomena by living well-good living: a normative and practical evaluation”,

- Finanz. polit. econ.*, Vol. 6, № 2, pp. 387-402, available at: <http://dx.doi.org/10.14718/revfinanzpolitecon.2014.6.2.8> (accessed 07.09.2018).
- Cruz Rodríguez, E. (2016), "Explaining Aymara Nationalism: A Comparative Perspective", *Repique*, № 1, pp. 87-107.
- Erygin, A.N. (ed.) (2006), *Osnovy filosofii. Uchebnik* [Basics of philosophy. Textbook], RINKh Moscow; Rostov-on-Don, Russia, 228 p.
- Fatheuer, T. (2011), *Buen Vivir. A brief introduction to Latin America's new concepts for the good life and the rights of nature*, Heinrich Böll Foundation, Berlin, Germany, 72 p.
- García Linera, Á. (2014), *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* [Bolivian Identity. Nation, Miscegenation and Plurinationality], Vicepresidencia del Estado Plurinacional – Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, Bolivia, 78 p.
- Guardiola, J. & F. García-Quero (2014), "Buen Vivir (living well) in Ecuador: Community and environmental satisfaction without household material prosperity?", *Ecological Economics*, Vol. 107, November 2014, pp. 177-184.
- Gudynas, E. (2011), *Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo* [Good living: Germinating alternatives to development], *América Latina en movimiento*, № 462, febrero 2011. pp. 1-24.
- Huanacuni Mamani, F. (2010), *Buen vivir / Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* [Good living / Living well. Andean regional philosophy, policies, strategies and experiences], CAOI, Lima, Peru, 124 p.
- Kostogryzov, P.I. (2019a), "Corruption in Latin America: a sociocultural análisis", in *Aktual'nye problemy nauchnogo obespecheniya gosudarstvennoy politiki Rossiyskoy Federatsii v oblasti protivodeystviya korrupsii: sb. tr. po itogam Tretyey vseros. nauch. konf. s mezhdunar. uchastiem* [Actual problems of academic support of the state policy of the Russian Federation in the field of anti-corruption], In-t filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. Nauk, Yekaterinburg, Russia, pp. 620-635.
- Kostogryzov, P.I. (2019b), "Latin American Model of a Multinational State", *Konstitutsionnoe i munitsipal'noe pravo*, № 8, pp. 66-69.
- Pavlova, E.B. (2016), "The concept of a "good life" in Bolivia and Ecuador: the heyday and decline of regulatory power", *Latinskaya Amerika*, № 3, pp. 22-31.
- Pavlova, E.B. (2017), "Stress Resistance of Neoliberalism: "The Indian Bourgeoisie" in Bolivia", *Latinskaya Amerika*, № 11, pp. 39-48.
- Pérez-Morón, L.Y. & R.P. Cardoso-Ruiz (2014), "Construction of Good Living or Sumak Kawsay in Ecuador: an alternative to the Western development paradigm", *Contribuciones desde Coatepec*, № 26, pp. 49-66.
- Portugal Mollinedo, P. (2013), "Development concept in the Andes: Myths and Prospects", *Latinskaya Amerika*, № 1, pp. 58-65.
- Shemyakin, Ya.G. (2019), "Community justice as a manifestation of the civilizational identity of Latin America", *Latinskaya Amerika*, № 2, pp. 94-106.
- Shhelchkov, A.A. (2016a), "Left alternative to neoliberalism. The Cultural and Democratic Revolution in Bolivia at the Beginning of the 21st Century", *Latinoamerikanskiy istoricheskiy al'manah*, № 17, pp. 192-240.
- Shhelchkov, A.A. (2016b), "The revolution under the banner of Pachamama. Bolivia at the beginning of the 21st century", *Novaya i noveyshaya istoriya*, № 5, pp. 119-137.
- Shinkarenko, A.A. (2016), "Theory of the "Fourth World" in modern geopolitics: Latin American aspects", *Iberoamerica*, № 4, pp. 68-89.
- Shinkarenko, A.A. (2018), "Between Neo-Extractivism and Green Geopolitics: Features of the "Eco-Territorial Shift" in Latin America", *PolitBook*, № 4. pp. 103-116.
- Vanhulst, J. (2015), "The labyrinth of the speeches of Good Living: between Sumak Kawsay and Socialism of the 21st Century", *Polis*, № 40, pp. 1-25 available at: <http://journals.openedition.org/polis/10727> (accessed 19.04.2019).
- Vasechko, V.Yu. & E.N. Vasechko (2007), "Golden rule of morality in the era of globalism", in *Filosofskie problemy globalizatsii: obshchestvo, kul'tura, pravo* [Philosophical problems of globalization: society, culture, law], Akademsentr, Rostov-on-Don, Russia, pp. 95-100.
- Vorotnikova, T.A. (2011), "Bolivia: Formation of an Indian Political Consciousness", in *Indeyskiyy mir pered vyzovami 21 veka* [Native American world facing 21st century challenges], ILA RAN, Moscow, Russia, pp. 106-129.