

**SUMAK KAWSAY/
SUMA QAMAÑA:
HORIZONTES
ALTERNATIVOS DE
SOCIEDADE E
CULTURA A PARTIR
DO IMAGINÁRIO DOS
POVOS INDÍGENAS
ANDINOS**

Carlos Manuel Crespo Burgos [*]

Bernardo Jefferson de Oliveira [**]

[*] Doutor em Educação
Facultad de Educación. Universidad Peruana
Cayetano Heredia. Centro Nacional de
Investigaciones Sociales y Educativas
(CENAISE). Ecuador.
E-mail: crespoburgos@yahoo.com.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1698-5639>

[**] Doutor em Filosofia. Professor da
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
E-mail: pos.fae.bernardo.oliveira@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9528-9147>

RESUMO

A dinâmica sociopolítica da 'refundação dos Estados' vivenciada na Bolívia e no Equador durante a primeira década do século XXI atesta importantes transformações nas perspectivas educacionais. A partir de um paradigma alternativo ao modelo ocidental de desenvolvimento derivado do imaginário de povos indígenas andinos – que no Equador é expresso como “Bom Viver” (Sumak Kawsay) e na Bolívia como “Viver Bem” (Suma Qamaña)- a educação adquiriu novos sentidos e funções. Esses pensamentos entraram no debate público e foram incorporados nas novas constituições do Equador (2008) e Bolívia (2009) e em suas políticas educacionais. Este artigo enfoca as origens e fundamentos dessas concepções. Procuramos analisar seus significados e interpretações no debate sobre perspectivas decoloniais na América Latina.

Palavras-chave: “Bom Viver”/“Viver Bem”.
Educação. Povos Indígenas. Equador –
Bolívia.

INTRODUÇÃO

Los conceptos “Sumak Kawsay”, en idioma kichwa y “Suma Qamaña”, en idioma aymara, emergieron en la vida política de Ecuador y Bolivia, a inicios del presente siglo, instalando un nuevo imaginario de sociedad sustentado en las matrices culturales de los pueblos indígenas de los Andes. Estos fueron incorporados posteriormente en los textos de las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), y en las nuevas leyes de educación.

La primera década del presente siglo vio multiplicarse en distintos países de América Latina procesos políticos y sociales que interpelaron al modelo neoliberal impuesto con diversa intensidad durante la década de los 80 y 90. En este contexto, en Ecuador y Bolivia se produjeron transformaciones sociales y educativas impulsadas por la emergencia de movimientos sociales que confluyeron en la configuración de nuevos Estados por la vía de un “constitucionalismo transformador” (SADER, 2007; SANTOS, 2010). Nuevas Constituciones abrieron las puertas a *Estados plurinacionales*, que se propusieron gestar otro modelo de desarrollo basado en los *Derechos del Buen Vivir* (Asamblea Constituyente de Ecuador, 2008) y en un modelo económico plural comunitario del *Vivir Bien* (Asamblea Constituyente de Bolivia, 2009), en convivencia con la diversidad y en armonía con la naturaleza. En esta dinámica social y política, se le asignó a la educación nuevos sentidos y se le colocó frente a retos culturales en la perspectiva de contribuir a la construcción de un nuevo paradigma de sociedad alternativo al modelo occidental del desarrollo, tomando distancia de los discursos en clave de “productividad”, característicos de las políticas educativas de los 90. Se introdujeron enfoques provenientes de nuevos paradigmas, hasta entonces ausentes de los marcos educativos de la región, como la ‘descolonización del pensamiento’, la ‘interculturalidad crítica’, el ‘diálogo de saberes’, entre otros. Inspirados en estos marcos jurídicos, los nuevos gobiernos de Bolivia y Ecuador, que emergieron de estos procesos, pusieron en marcha proyectos educativos nacionales bajo la denominación de “Revoluciones Educativas”. En este artículo se recoge la primera parte de un estudio de tesis doctoral *Transformaciones educativas en Ecuador y Bolivia 2005-2013. Escenarios en disputa y nuevos sentidos para la educación* (2017). En el mismo se

exploran los orígenes y fundamentos de los conceptos clave de este nuevo imaginario, a través de estas preguntas: ¿Cómo emergieron en Ecuador y Bolivia, el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña* como paradigmas alternativos al desarrollo y cuáles fueron sus fundamentos? y ¿Cuál fue su presencia posterior en el debate público de estos países en la primera década del nuevo siglo? El estudio con enfoque cualitativo (VAN ZANTEN, 2004; FLICK, 2005; MARTÍNEZ, 2006; LANKSHEAR y NOBEL, 2008), aplicado al análisis del pensamiento social en su articulación con las políticas educativas (BALL, 2011; LESSARD, 2011; OLIVEIRA, 2011; TELLO y PINTO, 2013), se basó en el análisis de documentos oficiales y dos estudios de caso sobre la trayectoria de las políticas y programas educativos implementados en este período en Bolivia y Ecuador, cuyos resultados serán presentados en otras publicaciones. Los nuevos sentidos históricamente construidos sobre la sociedad y la educación, demandaron al estudio poner en discusión diversas categorías comúnmente aceptadas en las ciencias sociales y vigentes en los análisis educativos de la región. Como han explicado diversos pensadores sociales contemporáneos (LANDER, 2000; QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2007; SANTOS, 2007), las ciencias sociales en América Latina han estado permeadas por la *colonialidad del saber*, determinadas por una *geopolítica del conocimiento* y marcadas por una *visión eurocéntrica*. Para Santos (2007) esta construcción se ha producido en un contexto de tensión entre regulación y emancipación, que dejó fuera a las sociedades coloniales, en las cuales esa tensión fue sustituida por la alternativa entre la violencia de la coerción y la violencia de la asimilación. El estudio brinda aportes a estos debates emergentes en América Latina, sobre todo en el campo de la educación, donde se reflexiona acerca de las condiciones de existencia de otras pedagogías (ARROYO, 2012) y se construyen aportes sobre *Pedagogías Decoloniales* (WALSH, 2017), la *Pedagogía de la felicidad en una educación para la vida* (SOUZA, 2012), o las *Pedagogías desde el Sur* (MEJÍA, 2012).

NUEVOS IMAGINARIOS DE SOCIEDAD Y CULTURA DESDE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Las voces de la América precolombina, castigadas voces que hablan de la vida en comunidad y de la comunión con la naturaleza, resuenan muy nuevitas, abriendo brechas en los callejones sin salida de esta América actual (Eduardo Galeano).

Alimentados por el proceso de *de-construcción* de los enfoques hegemónicos neo coloniales y la renovación de la teoría crítica, surgió en América Latina un nuevo imaginario¹ de sociedad y cultura, inspirado en pensamientos ancestrales de los pueblos indígenas de la región andina, identificados como “*Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*” y posteriormente plasmados en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) como “*Buen Vivir*” y “*Vivir Bien*”. En el caso de Ecuador, la expresión “*Sumak Kawsay*” –traducida al castellano como “*Buen Vivir*”– proviene del idioma kichwa y forma parte del legado conceptual y vital de pueblos andinos originarios (CORTEZ, s/f). Igualmente, en el caso de Bolivia la propuesta del ‘*Suma Qamaña*’ (traducida como “*Vivir Bien*”) surge de la cosmovisión indígena aymara, en una época en que - como lo anunciara el pensador y político indígena Fernando Huanacuni (2010) - nuestra generación despierta al llamado de una responsabilidad generacional y ofrece su aporte a toda la humanidad, como semilla para que la cultura de la vida se fortalezca:

El Vivir Bien/ Buen Vivir emerge desde la cosmovisión de los pueblos originarios y se pone en vigencia en los debates occidentales ante la crisis global que ha generado la modernidad, con la forma de vida que ha venido promoviendo en el mundo, desde que impuso su pensamiento en casi todos los rincones de la Madre Tierra, a través de los procesos de colonización y neo colonización” (Huanacuni, 2015:15).

Para sus inspiradores, estas propuestas no constituían manifestaciones transitorias sino la expresión de un proceso de larga duración, de resistencia histórica ante la vigencia de la estructura colonial, que apenas comenzaba y poco a poco se iría masificando, en la tensión hacia una utopía realizable, de volver a Vivir Bien (Choquehuanca, 2010). Por otra parte, la presencia de estas nuevas propuestas de sociedad y de convivencia ha sido valorada como aporte contemporáneo a la renovación del pensamiento latinoamericano, en el marco de la existencia de filosofías regionales, interculturales, contextuales e inclusive de etno-filosofías (Estermann, 2006). Este autor reconoce que se trata de una crítica filosófica del modelo capitalista, con un *paradigma alternativo* de convivencia cósmica y de Vivir Bien y una utopía política (Estermann, 2015). En el plano político de los movimientos indígenas, autores como Dávalos (2008), en Ecuador, consideraron que el *sumak kawsay* constituye una de las opciones que pueden devolver el sentido de *dignidad ontológica a la*

¹ Imaginario, entendido como la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma. (Mignolo: 2000: 34).

diferencia radical en el actual contexto de globalización y neoliberalismo. Desde la perspectiva de la corriente de la ‘modernidad/colonialidad², pensadores como Arturo Escobar (2012) reconocieron estas conceptualizaciones y propuestas como parte de los “discursos de transición” hacia el denominado ‘post desarrollo’. El significado de estos procesos se pudieron vislumbrar con claridad, según este autor, en los debates constitucionales sobre la redefinición del desarrollo y los derechos de la naturaleza que tuvieron lugar en países como Ecuador y Bolivia, así como en una nueva ola de movimientos y luchas en estos países y en otras partes del continente que pueden ser interpretadas en términos de dos procesos interrelacionados, la activación de las *ontologías relacionales* y una redefinición de la *autonomía política*.

DISCURSOS FUNDADORES

Se produjo una concomitancia temporal en el apareamiento de estos nuevos imaginarios en el área andina, especialmente en Bolivia, Ecuador y Perú, a pesar de la relativa diferencia en sus historias políticas y en la conformación de sus identidades culturales. Los primeros textos que incluyeron, explicaron y difundieron públicamente la expresión *sumak kawsay* y *suma qamaña*, a los que denominamos discursos fundadores, aparecieron en el área andina a inicios del nuevo siglo, por canales académicos de universidades abiertas a la recuperación y difusión de la cultura de los pueblos indígenas, o por vía de la reflexión en el contexto de los proyectos de desarrollo. Estos primeros trabajos aparecieron al calor de la crítica al modelo occidental de desarrollo, puesto que sus impulsores habían asumido el desafío de dar algún tipo de respuesta al déficit ecológico-social que se agudizó con la instauración a escala global de políticas neoliberales en las décadas del ochenta y noventa (BRETON, et.al., 2014). En el caso de Bolivia la expresión *Qamaña* apareció referida al *Vivir Bien* y a la *Buena Vida* y en Ecuador se registra en el mismo período la denominación de *Alli Káusai*, asociada con *Sumac Káusai*, en referencia a *vida armónica* o *Buen*

² En el campo de los estudios culturales latinoamericanos de las últimas décadas y bajo la perspectiva de los estudios poscoloniales se ha configurado el llamado grupo de investigación latinoamericano de la «modernidad/colonialidad», que reivindica una especificidad en el debate latinoamericano y recoge los aportes fundamentales de pensadores fundacionales como Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Castro Gómez, quienes se han orientado con categorías analíticas fundamentales como transmodernidad, colonialidad del poder, diferencia colonial, gnosias de frontera, interculturalidad, punto cero y corpo-política (CASTRO GÓMEZ, 2005).

Vivir. Fueron intelectuales indígenas kichwas ecuatorianos, aymaras bolivianos y quechuas peruanos, quienes hicieron sus primeros aportes a la fundamentación de estas expresiones emergentes. En Ecuador destacó el aporte del dirigente y antropólogo kichwa amazónico Carlos Viteri Gualinga (2002), quien comenzó a divulgar el concepto Sumak Kausai, y en el caso de Bolivia, las reflexiones del sociólogo aymara boliviano Simón Yampara (2001), quien incluyó en sus publicaciones la expresión Suma Qamaña y teorizó sobre sus raíces y fundamentos (Hidalgo, et.al, 2014). Si bien este discurso apareció en producciones de autoría individual, sus construcciones constituyen una *recreación o traducción* de pensamientos provenientes de la memoria colectiva de estos pueblos andinos articulados con modos de vida ancestrales. Representan lo que podría denominarse una *reactualización cultural* o una *reconfiguración social de saberes ancestrales y conocimientos históricos*, en un momento histórico caracterizado por la emergencia política de los pueblos indígenas, que convergieron con otros movimientos sociales en la confrontación al modelo neo liberal. Intelectuales indígenas como Viteri (2002) denunciaron el ‘mito del desarrollo’ (occidental) y propusieron como alternativa un modelo de sociedad inspirado en el Sumac Káusai. Desde esta perspectiva, los años finales de la década del 90 estuvieron caracterizados por una aguda crisis económica, de extrema inequidad, caos social y crisis ecológica, donde la globalización buscaba reducir y someter a todos los pueblos, basados en el libre mercado. Estas nuevas propuestas mostraron un estrecho vínculo con la memoria cultural de los pueblos andinos, a la vez que reconocieron su conexión histórica con las raíces de las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas y afrodescendientes (WALSH, 2009). Diversos actores de estos procesos como Noel Aguirre (2013) en Bolivia han reconocido que el Vivir Bien es parte de la historia de sus pueblos, y está basado en el ejemplo de firmeza y resistencia de *los abuelos y abuelas*, habiéndose transmitido de generación a generación, lo que ha contribuido para que jamás hayan declinado en sus derechos. En Ecuador, por su parte, el histórico dirigente indígena Luis Macas (2010) ratificó que esta propuesta se origina en la vida, en la práctica y en la cotidianidad de sus pueblos. Se ha explicado que en el caso de la tesis de Viteri su intención fue demostrar que el ‘Sumak Káusai’ seguía existiendo, tanto en el ideal de vida, como en la práctica social de su pueblo de origen - Sarayaku- ubicado en la provincia de Napo de la región amazónica de Ecuador. El Sumac Káusai existía en esta comunidad kichwa amazónica (HIDALGO, et.al., 2014), lo que puede comprobarse en el libro colectivo *La vida*

del pueblo de Sarayaku para defender nuestro futuro (SARAYAKU, 2003). Basados en la revisión de antecedentes, los autores mencionados concluyen que no se trató de una mera invención de los intelectuales indígenas, como algunos críticos han planteado en los debates contemporáneos. Se trataba de prácticas y modos de vida que no podían ser objeto de conocimiento científico (en el sentido occidental), al no haber sido percibidos por ningún observador científico occidental (HIDALGO Y CUBILLO, 2014).

Respecto a esta discusión en torno a la reactualización de las tradiciones, Hobsbawn y Ranger (2012) mostraron cómo el invento de las tradiciones fue un elemento importante de estabilidad en sociedades en proceso de cambio rápido y profundo. En relación a casos dentro y fuera de Europa, mostraron cómo pueblos sin Estado o determinados movimientos o grupos sociales han recurrido a este tipo de creaciones. Se ha tratado de las creencias, ritos y prácticas que, presentados como centenarios, han sido producidos o recreados realmente en épocas muy recientes y cuyo objetivo y características es la invariabilidad. Sin embargo, llaman la atención sobre la necesidad de diferenciarla de la «costumbre» que predomina en las denominadas sociedades «tradicionales». Para estos autores el término «*tradición inventada*» incluye tanto las tradiciones realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez. Tal podría ser el caso de los fenómenos que se analizan en el presente estudio.

Houtart (2011) ha explicado que durante siglos las visiones del mundo de los pueblos conquistados de América Latina no se transmitieron como literatura escrita, sino en la clandestinidad, por la vía de la tradición oral. De ahí se deriva la dificultad metodológica señalada por Hidalgo, et.al. (2014) para recuperar el *pensamiento indigenista sobre el Sumak Kawsay*, puesto que estos pensamientos se recrean y se transmiten de forma oral al interior de las comunidades, en kichwa o en otras lenguas indígenas, a partir de las enseñanzas de los sabios (yachaks, amawtas) de los pueblos indígenas.

En las siguientes secciones se profundiza en torno a los enunciados y significados fundamentales que acompañaron a los primeros textos públicos sobre estos nuevos discursos en Ecuador y Bolivia.

LA VISIÓN INDÍGENA AMAZÓNICA DEL SUMAC KÁUSAI

En Ecuador, los primeros aportes difundidos correspondieron a la perspectiva indígena amazónica bajo la denominación de Súmac Káusai, que mostró una visión de la vida y del buen vivir, radicalmente diferenciado y en confrontación con el concepto occidental del *desarrollo*. En el idioma y la cultura kichwa (*runa shimi*) no existe el concepto de desarrollo, igual como ocurre en el idioma aymara, según se verá más adelante. En kichwa existen los términos *Alli Káusi* o *Súmac Káusai*, según lo explicó Viteri (2002) para expresar una visión holística acerca de lo que debe ser la misión de todo esfuerzo humano: buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Buen Vivir, comprendido como vida armónica:

Alli Káusai constituye una categoría en permanente construcción, debido a la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que lo propician: el conocimiento, los códigos de conducta éticos y espirituales en la relación con el entorno, así como con los valores humanos, la visión de futuro, entre otros” (VITERI, 2012, p.1).

Bajo este discurso se postula al *Alli Káusai* como un paradigma alternativo frente al “desarrollo” que trae la globalización, al que se denuncia en los planos ético, social y económico, como un mito que Occidente ha difundido bajo la oferta del bienestar. Por ello, resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar en las sociedades indígenas este paradigma tal y como es concebido en el mundo occidental, ni siquiera en el supuesto de que este concepto resultara un sinónimo de bienestar. Igualmente crítica y radical fue la denuncia del Pueblo Sarayaku (2003, p.78) : “el desarrollo *ha sido pensado desde afuera, al margen y en contra de nuestros saberes y ciencias propias*; ha sido entendido desde la cultura de la codicia, únicamente sustentado en el mercado y en el crecimiento económico, en el reino del individualismo, el saqueo y el egoísmo, basados en el reino absoluto del dinero”.

Dentro de esta visión, el *Alli Káusai* se sostiene en el *muskuy* (conocimiento), condición básica para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución autónoma de las necesidades. Trasciende la mera satisfacción de necesidades y el acceso a servicios y bienes (Viteri, 2002). En el *runa shimi Muskuy* significa no solo conocimiento sino también comprensión y es resultado de la transmisión a través de las generaciones y de la

acumulación de las experiencias. El valor del *musku*y reside en haber permitido “adaptarnos adecuadamente a las condiciones de vida de la selva y definir nuestra presencia en estos territorios desde hace cientos de años, con nuestros antepasados” (Sarayaku, 2003, p.80). Estas concepciones muestran una comprensión holística del conocimiento puesto que incluye la esfera de lo trascendente o espiritual y configura una visión sobre el universo, donde la selva y la tierra son estratos que unen los espacios físicos con lo intangible, lo material con lo espiritual, cuyo mediador constituye la persona sabia o Yachac (Sarayaku, 2003). La práctica social de esta visión sobre la vida y el cosmos resulta fundamental en la dinámica de la construcción del *Alli Káusai*, puesto que el conocimiento tiene una función social y colectiva, que coloca a los individuos de una comunidad *en una condición equitativa en cuanto a capacidad, destreza, identidad y cosmovisión*. El conocimiento, a la vez, establece *valores imprescindibles para los procesos productivos y de resolución autónoma de necesidades, como la solidaridad y reciprocidad* (Viteri, 2012). El conocimiento existe “*en forma de un patrimonio colectivo que se expresa en saberes y ciencias propias donde reposan nociones más equilibradas de vida y de relación entre el sistema humano y el natural*” (Sarayaku, 2003, p.87).

En Ecuador, estos pensamientos fundacionales fueron recogidos en 2004 en la propuesta de una naciente Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*, vinculada al movimiento indígena. En 2007 tomaron forma política en la propuesta presentada por la Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador (CONAIE) a la Asamblea Constituyente del Ecuador (CORTEZ, s/f).

SUMA QAMAÑA: LA COMPRENSIÓN INDÍGENA DE LA BUENA VIDA.

A partir de 1985 emergió en Bolivia, entre una élite profesional de los pueblos indígenas que había estado vinculada a los programas de desarrollo en los Andes, un proceso de reflexión, evaluación, luego autocrítica y, finalmente, de descolonización respecto al enfoque del desarrollo. En este contexto social surgió la reflexión sobre un nuevo concepto “*Qamaña*” (MEDINA, 2001), surgimiento que se produjo luego de una década (90’s) en que a las políticas públicas de descentralización en Bolivia *siguieron las inercias desarrollistas, sin integrar la economía de la reciprocidad, ni la ley del Ayni*. Más tarde, el mismo Medina (2014) explicó que la cuestión

residía en que *el concepto de Desarrollo no tenía una traducción a las lenguas amerindias*, lo que permitió asumir el tema desde el supuesto de que la *indianidad* pertenece a una civilización no occidental, superando así la discusión culturalista proveniente de otros contextos. Este autor explica que fue a inicios del nuevo siglo que se logró posicionar el concepto de ‘Suma Qamaña’, como diferente a ‘Desarrollo’, en el marco de las políticas globales de alivio a la pobreza, en las que se enfatizaron elementos cualitativos, por tanto culturales, de la lucha contra la pobreza. Otras interpretaciones han explicado el origen de este concepto vinculándolo con la trayectoria del movimiento indígena Katarista³, en el que el Vivir Bien no solo constituyó un concepto, un paradigma, sino también una ‘alternativa política’, que se desarrolló en el proceso de reconstitución de la memoria, la cosmovisión y las estructuras de autoridad originaria⁴ en varios núcleos del pensamiento y activismo político (ROMERO Y LANZA, 2012). Por su parte, la líder indígena e historiadora María Eugenia Choque, recuerda que trabajaron el concepto del Buen Vivir, en la década de los ‘80 y ‘90, en el marco de la *ideología indianista*⁵ y desde un enfoque de la recuperación de la autoestima y la identidad, puesto que el tema del Vivir Bien se lo comprendía como proceso de bienestar político, económico, social, cultural, dentro de una concepción filosófica integral de lo que son los derechos fundamentales y colectivos (COLECTIVO CABILDEO, s/f).

³ “El movimiento Katarista es un pensamiento, una ideología política alternativa al sistema occidental monoteísta-liberalista-socialista, que está orientado a “la transformación de la situación, estructura y pensamiento colonial, la desarticulación y superación del saber-poder colonial y la re-constitución del nuevo Estado Qullana Suyu, Tawantinsuyu y del Continente Awiiia – ayala” (Texto de Simón Yampara, escrito en 2010, citado por el Colectivo Cabildeo, s/f). El nombre del movimiento surge en homenaje a Tupak Katari o Julián Apaza, líder indígena aymara que protagonizó una de las insurrecciones más importantes contra la Colonia Española, quien mantuvo un cerco de más de un año a la ciudad de La Paz.

⁴ «*Autoridad originaria*» se refiere al sistema político de las comunidades indígenas que eligen a sus autoridades con orden a su cosmovisión, usos y costumbres, sistema que ha constituido una resistencia cultural contra el avasallamiento de autoridades promovidas por el Estado moderno, que desconoce la tradición indígena de elección de autoridades.

⁵ «*Ideología indianista*», según estas autoras, es la que tiene como base la valoración de las culturas indígenas sobre y en contra de los valores de la cultura occidental. Esta ideología considera que la sociedad humana debe retornar a las formas indígenas de economía, organización, salud, etc. como forma de vivir en armonía con la naturaleza.

RAÍCES DE LA EXPRESIÓN QAMAÑA EN LA CULTURA AYMARA

El concepto de *Suma Qamaña* y las otras expresiones amerindias como la quechua *Alli Kawsay* no tienen traducción al castellano, afirma Medina (2001), quien considera que la expresión *Vivir Bien* es una pálida metáfora que tiende a reducir antropocéntricamente su significado; considera que mejor traducción es la expresión *Criar la Vida*. En su revisión sobre el sentido originario de la expresión *Suma Qamaña*, en la lengua y en la cultura aymara, el reconocido antropólogo y lingüista Xavier Albó (2011) señaló que esta expresión permite mayores connotaciones semánticas que su versión quíchua/quéchua: ‘sumak/sumaq kawsay’, utilizada en Ecuador. “Desde sus diversos ángulos, Qamaña es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar de otros. En un segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la madre Tierra o Pacha Mama, aunque sin explicitarlo”. (ALBÓ, 2011, p.134). Según este autor, existe un amplio abanico de sentidos del término *Qamaña*, con una mayor referencia a la convivencia social y también ecológica, sentido más rico que el término *jaka-ña*, que es también vivir y vida, pero solo en el sentido de estar vivo en contraposición a estar muerto. Por eso aclara que cuando en el mundo andino y en tantos otros pueblos indígenas originarios se afirma que las suyas son culturas para la vida, no se refieren solo al hecho físico de vivir sino también a todo ese conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida. En consecuencia, se habla de *cuidar* y *criar la vida*, como algo que hacemos juntos, en familia (ALBÓ, 2011). Este investigador explica que el término *Suma* está referido al sentido de *plenitud* (bonito, hermoso, agradable, bueno, amable, precioso, excelente, acabado, perfecto), que no se da en castellano. Aclara que los aymaras que han reflexionado más sobre esta cuestión se resisten a decir *mejor*, porque este término se entiende muchas veces como que un individuo o grupo vive y está mejor que otros y a costa de otros. *Suma qamasña* es [con]vivir bien, no unos mejor que otros ni a acosta de otros (ALBÓ, 2011).

EL SUMA QAMAÑA EN LA COSMOVISIÓN AYMARA

Se recogen a continuación los fundamentos de la cosmovisión en la que se sustenta este concepto central, tal como fueron expuestos en los ‘textos fundacionales’, escritos por dos pensadores indígenas aymaras, Simón Yampara (2001) y Mario Torrez (2001), quienes

sintetizaron y plasmaron la comprensión del ‘Suma Qamaña’.

Simón Yampara, reconocido como uno de los pensadores aymaras más importantes de la actualidad, ha desarrollado con mayor amplitud el concepto de Suma Qamaña o Vivir Bien. Lo considera como un legado del *Katarismo*, como un concepto de vida propio y ancestral de los pueblos del *Qullana Suyu*, que hoy estaría convirtiéndose en un modelo de vida para toda la humanidad, por tanto, en una posible solución a la crisis de civilización moderna occidental (COLECTIVO CABILDEO, s/f). En su escrito fundacional, “*El viaje del Jaqui (espíritu de la gente) a la Qamaña*”, parte del reconocimiento del *paradigma ideológico del pueblo aymara*, que se orienta bajo el principio de la búsqueda permanente de la armonía entre lo material y lo espiritual y no sólo se limita al crecimiento material y con ello al puro bienestar material. Esto implica la búsqueda del bienestar integral y armónico de la vida, que tiene que ver con cuatro tipos de crecimiento: “material, biológico, espiritual y territorial con crecimiento”. Gracias a la interacción simultánea de estos cuatro factores, en un proceso holista, se llega a la *armonía integral* de la vida de los pueblos andinos que en aymara se denomina ‘*Suma Qamaña*’. En otras palabras, “vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo”:

Los pueblos aymara-qhichwa “buscan el bienestar con felicidad, alegría, gozo, donde las actividades son una diversión / realización, más que desgaste físico o tortura. Combinan lo familiar-privado con las acciones comunitarias. Rito-trabajo-rito-fiesta, parecen ser los elementos de la dinámica de vida de los pueblos andinos, donde las relaciones de reciprocidad, ayni, complementariedad, yanapa, redistribución jilir/ phuñchawí, son prácticas cotidianas de la vida de los comunarios” (YAMPARA, 2001:80).

Por su parte, el agrónomo y químico industrial aymara Mario Torrez, en su texto fundador *El concepto de Qamaña* (2001) explicó el término «Bien-estar», que expresa una dualidad complementaria, donde «*Jakañaes*» significa «el bienestar del hogar en la casa» y «*Qamaña*» «el bienestar de la comunidad en el *ayllu*». Aclara que en ninguno de los dos casos aparece el «individuo» como sujeto del bienestar; siempre el Jaqi -varón/mujer- que está dentro de una red: la familia y, luego, dentro de una red más amplia: la comunidad.

El «camino a la Qamaña», según Yampara (2001), supone reconocer la presencia de una «*cosmología de vida*», una manera de diseñar y organizar la vida con vitalidad orgánica. Esta cosmovisión se explica a partir del principio andino de que todo tiene vida y todo tiene género, tanto el mundo animal, vegetal, así como el mundo del territorio y, por supuesto, el mundo humano.

Aquí subyace un supuesto fundamental de la concepción aymara referido al espacio-tiempo (*pacha*) de la Qamaña, que se ubica en el polo opuesto del concepto occidental de desarrollo: *pacha* como algo vivo, compuesta por seres vivos y habitada por seres vivos. El supuesto de la concepción occidental moderna de “desarrollo” es, justamente, la inversa. La noción de un universo orgánico, viviente y espiritual fue remplazada por la del mundo como máquina y ésta se convirtió en la metáfora dominante de la era moderna (MEDINA, 2001).

Para los aymaras, el subsuelo, el suelo, el agua, el aire, las montañas no sólo que están vivos, sino que son, además, los espacio-tiempos en que «los seres espirituales están latentes»; los ecosistemas mismos: altiplano, valles, yungas son organismos vivos; las plantas, tanto cultivadas como silvestres, los animales, tanto salvajes como domesticados, son seres vivos. Todos estos seres vivos «conviven y comparten» con el individuo, su familia y la comunidad humana. Son parte del continuum de la vida (Yampara, 2001: 77).

En esta visión holista/integral no hay la diferenciación entre seres bióticos y abióticos, que los ecologistas occidentales diferencian para explicar la ciencia de la ecología, explica Medina (2001). Existe un mundo biótico natural tejido en redes, que incluye el territorio, donde el ser humano/sociedad (andina) convive cotidianamente. Y como todo tiene espíritu «*japhalla / qamasa*», hay razones presentes en la cultura para *conversar*, para ponerse de acuerdo, cotidiana y periódicamente. *Qamaña* es «trama de vida cuya mutua interconectividad produce bienestar», puesto que el efecto de la interrelación, en el espacio del ayllu, es percibido como «felicidad y bienestar» (Torrez, 2001). El sentido de la Qamaña, comprendida como existencia de vida en un espacio placentero y satisfecho de bienestar, tiene que ver con el ser, con la vida, con lo sagrado. A este significado fundamental, Torrez (2001) denomina «hierático» (relativo a lo sagrado). Aquí se produce una de las perplejidades conceptuales que suscita a los aymaras el concepto de ‘desarrollo’ del occidente secularizado, reduccionista y materialista, pensado desde la complejidad de su sistema cognitivo, explica Medina, (2001). Esta comprensión «hierática» de la Qamaña, se manifiesta en la convivencia comunitaria y se expresa en los términos «*vivencia*’ y ‘*existencia*». Vivencia como «experiencia de vida adquirida y compartida con su medio» y existencia como «un ser que está en el tiempo y en el espacio» (TORREZ, 2001: 64). En la cultura Aymara se comprende el desarrollo desde la complejidad de la red de la vida. No desvincula el *espacio* del *tiempo*, por lo que no es posible postular una visión temporal lineal, rectilínea y progresiva del mismo, sobre la que se asienta la noción occidental de desarrollo.

EN BÚSQUEDA DE SALIDAS FRENTE AL DESARROLLO

El inicio del tercer milenio encontró a los pueblos indígenas de los Andes, al menos en Ecuador y Bolivia, enfrentados y buscando salidas frente a los efectos nocivos y perversos del desarrollo occidental. La elaboración de los nuevos pensamientos descritos, representados en conceptos como el ‘Alli Kausay’ de los pueblos quechuas de la Amazonía ecuatoriana y el ‘Suma Qamaña’, de los pueblos aymaras de Bolivia, constituyen la expresión de un proceso de resistencia, de confrontación con el desarrollo sustentado en el mercado y de búsqueda de nuevos modos de vivir en armonía consigo mismo y la naturaleza, tal como sus abuelos habían transmitido y enseñado.

La emergencia de estas expresiones, analizadas en este texto, no eran apenas una simple novedad lingüística, sino expresiones de imaginarios provenientes de las raíces culturales de los pueblos indígenas de los Andes que proyectaban la aspiración a modelos de sociedad (MAMANI, 2011) y concepciones de vida, que recogen sus necesidades profundas. Como lo ha explicado Aguirre (2013:51):

Cuando se plantea como alternativa la concepción del ‘Vivir Bien’ se cuestiona la idea misma y los modelos de desarrollo, y los supuestos que han configurado la denominada civilización del progreso, que se sostienen en el colonialismo y el neoliberalismo. Por lo tanto, no estamos refiriéndonos a un cambio de un elemento teórico, menos de unas simples denominaciones, estamos hablando de concepciones de vida.

Yampara (2001) denunciaba las consecuencias que vivían los pueblos andinos por efecto de una “distorsión/confusión”, como resultado de la intromisión de políticas de *inquisición*, de *desarrollismo* y de *desarrollo*, que se ofertan desde la dinámica civilizatoria urbana, vía instituciones privadas y estatales. Mamani (2011: 66), por su lado, refiere a las contradicciones que los propios pueblos andinos estaban viviendo en este momento histórico:

“este modo particular de vivir, de pensar, de actuar, de morir, de sentir, y de ver, propio de una civilización que no divide ni separa explícitamente entre hombre–mujer y naturaleza, puede tener sus propias contradicciones, dado que también el sistema cartesiano o newtoniano de división se ha incrustado en la forma de vida del aymara o del quechua, particularmente en las grandes ciudades”.

Torrez (2001), a su vez, reconocía la contradicción que el desafío occidental moderno trae consigo: romper el equilibrio: *«hoy en día el desarrollo material nos empuja y obliga a competir, sacrificando parte del Qamaña, perdiendo algo de la complementariedad equilibrante»*. En Ecuador, Viteri (2002) argumentaba: *“miramos con mucha reserva aquellas propuestas científicas occidentales que están asociadas a los fines del capitalismo y del mercado en desmedro de la naturaleza y de las personas”*. Por su parte, el Pueblo de Sarayaku (2003: 78) denunciaba que el desarrollo ha sido pensado *“al margen y en contra de los saberes y ciencias propias”*, por ello presentaron su propuesta de autonomía en el conocimiento y educación:

“Reivindicamos nuestro derecho a desarrollar nuestras propias propuestas teóricas, técnicas y tecnológicas, para lo cual requerimos fortalecer nuestros centros de producción de conocimientos e investigación. (...) Este principio se aplica por igual al campo de la salud, la energía, la comunicación y el transporte. (...). Todos nuestros proyectos en materia educativa buscan preparar a los jóvenes, niños y niñas, frente a los desafíos que nos plantea la globalización neoliberal. Como pueblo autónomo y amazónico buscamos nuestras propias respuestas, reiterando nuestra apertura e interés por dialogar con todas las corrientes del pensamiento y de la ciencia”.

En Bolivia, se vislumbraba también una posibilidad para el pueblo aymara: *«Podemos entrar a la producción *Inkillu*»* (lo mejor de los recursos que poseen), pero *«cuidando la complementariedad del Qamaña, donde el *Inkillu* se desarrolle, sin descuidar la espiritualidad equilibrante, tanto a nivel humano, animal y vegetal»*. (TORREZ, 2001: 69).

Algo nuevo estaba ocurriendo en el Sur del Mundo, después de 518 años en que estos territorios habían sido sometidos como región “oscura”, “vacía”, “sin historia” e “incivilizada” (MAMANI, 2011:66). Germinaba una conciencia colectiva de estar sembrando nuevas semillas para quienes vendrán después, para que la cultura de la vida emerja y se fortalezca (HUANACUNI, 2010).

PRESENCIA EN EL DEBATE PÚBLICO

“...la colonialidad del poder hace de América Latina un escenario de des/encuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica” (Aníbal Quijano)

Las ideas del Buen Vivir o Vivir Bien se difundieron rápidamente en estos países, logrando en pocos años adhesión de movimientos políticos, organizaciones sociales, entrando al mismo tiempo a las discusiones académicas. Estos nuevos discursos fueron más allá del análisis sobre ideas alternativas y pasaron a ocupar sitios relevantes en el debate político y a orientar nuevas propuestas sobre el desarrollo (Gudynas, 2013), llegando a formar parte de un nuevo acuerdo social tanto de Bolivia como Ecuador, expresado en normas constitucionales, en planes nacionales, en leyes de educación, entre otras. En medio de debates, diversos intelectuales reconocieron que se trataba de un concepto en construcción, una propuesta no acabada (GUDYNAS, 2013; LE QUANG Y VEROUTÉRE, 2013; AGUIRRE, 2014); a la vez, un concepto complejo, no lineal, históricamente construido y en constante resignificación (RAMÍREZ, 2009), que debía ser imaginado para ser construido (ACOSTA, 2012).

Los gobiernos nacientes, a su vez, procuraron apropiarse políticamente y “domesticar” estos conceptos, adaptándolos a sus proyectos, como algunos críticos señalaron. Acosta (2012) explicó que la disputa por la apropiación del concepto según los intereses de cada uno de los actores sociales mostraba la heterogeneidad del debate. En el plano del posicionamiento político, Gudynas (2013:183-184) identificó al menos tres usos del Buen Vivir:

“un *uso genérico*, asociado a pretendidas innovaciones, y muchas veces con fines propagandísticos; un *uso restringido* enfocado en alternativas al capitalismo pero que siguen dentro del campo de la Modernidad, y que en muchos casos son reivindicaciones de la tradición socialista; y un *uso sustantivo*, como crítica y alternativa al desarrollo, que son tanto post capitalistas como post socialistas, ubicándose más allá de la Modernidad. Bajo esta mirada sustantiva, el Buen Vivir expresa críticas radicales, no solo a proyectos específicos, sino a los fundamentos en que éstos se basan y legitiman (...) un campo político, conformado tanto por componentes indígenas como occidentales, que coinciden en sus cuestionamientos sobre el desarrollo como idea en sí misma y la postulación de alternativas a éste que están más allá de la Modernidad.”

Representantes de la versión proveniente de los pueblos indígenas como Huanacuni (2010), Aguirre (2014) y otros pensadores de corrientes críticas como Larrea (2010), Souza (2012), Lizarazo (2011), enfatizaron que las nuevas propuestas en torno al Buen Vivir/ Vivir Bien aludían a un cambio de paradigmas y no a simples reformas o modificaciones de contenidos, puesto que a diferencia del desarrollo, constituye “otro modo de ver, comprender, aprehender el mundo (otro lugar epistemológico); otro modo de convivir, vincularse, construir colectivamente

(otro lugar ético-político); otro modo de colocarse en el mundo (otro lugar social).

Un cambio inédito estaba ocurriendo en y desde América Latina. Para Quijano (2010) se trataba de la reaparición de algunas racionalidades sumergidas por la colonialidad y la producción de otras nuevas, desde los pueblos que fueron colonizados, en medio de una situación original, quizás nunca vista en la historia de la región. Un momento inédito marcado por la convocatoria de las distintas sociedades a pensarse a sí mismas y delinear su presente y futuro bajo nuevos parámetros, con innovadoras re-conceptualizaciones (LEÓN, 2010), cimentados en una historia milenaria y en un presente definido como participativo, con una voluntad explícita de transitar hacia una alternativa civilizatoria de largo alcance.

REFLEXIÓN FINAL

En los últimos años se produjo en diversos países de América Latina un quiebre en las tendencias de transformación política y social que se desarrollaron en la primera década y media del presente siglo. El mito del crecimiento económico se ha expandido en base al consumo gracias al abaratamiento del crédito y la restricción de los derechos sociales (salud, educación, seguridad social), dejando a las poblaciones en situación precaria y amortiguadas sus justas aspiraciones. A la vez, grupos de poder se han mostrado resueltos a impedir los cambios, alentados por aires autoritarios de restauración conservadora y neocolonial. Por diversas vías (golpe de estado en Bolivia 2019 o retomada del poder político por las élites económicas en Ecuador 2017) se han producido cambios en las políticas de los gobiernos y en las orientaciones descritas en el presente artículo. Aunque los modelos alternativos de sociedad inspirados por los nuevos imaginarios emergieron en escenarios políticos en conflicto, en la actualidad se encuentran seriamente amenazados por fuerzas violentas de restauración conservadora, aliadas al gran capital transnacional, que buscan bloquearlos o eliminarlos. Al respecto, Boaventura Santos ha explicado que se vive en estos países una encrucijada entre *capitalismos sin miedo vs democratización desde abajo* (bien común como derecho universal). Aunque se hayan retomado algunos de los paradigmas y prácticas coloniales, las reflexiones críticas que hemos procurado situar en este artículo, con el estudio de sus orígenes y discusión de sus implicaciones, siguen recreándose, orientando nuevas sensibilidades y repercutiendo en la conciencia colectiva de los pueblos, en la tensión hacia una

utopía realizable (CHOQUEHUANCA, 2010), como semilla para que la cultura de la vida se fortalezca (HUANACUNI, 2010). Los pueblos latinoamericanos se mueven actualmente entre incertidumbres, resistencias y reformulaciones, manteniendo viva su profunda necesidad de sociedades basadas en los Derechos del Buen Vivir/ Vivir Bien, en convivencia con la diversidad y en armonía con la naturaleza, sin violencia, sin más inequidades, sin más fracturas al espíritu.

REFERENCIAS

AGUIRRE, N. Bolivia: Vivir Bien. Una alternativa ante la crisis civilizatoria. En: Ibañez, A. y Aguirre, N. Buen Vivir, Vivir Bien. **Una utopía en proceso de construcción**. Bogotá, Desde Abajo, 2013.

ALBÓ, X. “**Suma qamaña** = el buen convivir”. La Paz, CIPCA, 2009.

ALBÓ, X. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (Coord.). **Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?** La Paz, CIDES –UMSA / Universidad de Roma La Sapienza, 2011.

ARROYO, Miguel. **Otros sujetos, otras pedagogías**. Petrópolis RJ, Vozes, 2012.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia**. La Paz: versión oficial. 2009.

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE. **Constitución de la República del Ecuador 2008**. Dejemos el pasado atrás. Quito: Publicación oficial. 2008.

BALL, S. Sociologia das políticas educacionais e pesquisa crítico – social: uma revisão pessoal das políticas educacionais e da pesquisa em política educacional. En: Ball, S y Mainardes, J. (Org.). **Políticas Educacionais: questões e dilemas**. Sao Paulo, Cortez Editorial, 2011.

BRETÓN, Víctor. et.al. Presentación del Dossier En busca del sumak kawsay. En: **Íconos**. No 48. Vol. 18. Issue 1. Quito, FLACSO, Sede Ecuador, 2014.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento Popayán, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, 2005.

CHOQUEHUANCA, D. **25 postulados para entender el Vivir Bien**. La Razón, edición digital 31 de enero 2010. La Paz, 2010.

COLECTIVO CABILDEO. **Conexiones entre el paradigma del “Vivir Bien” y los Derechos de las mujeres**. La Paz: Cabildeo (documento interno). (s/f).

CORTEZ, D. **La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador**. Genealogía del diseño y gestión política de la vida. Quito: Programa Andino de Derechos Humanos, PADH-UASB (padh@uasb.edu.ec.) (mimeo). s/f.

DÁVALOS, P. Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo. Publicado el 09 de septiembre de 2008 en **Eutsi** - Página de izquierda Antiautoritaria.

ESCOBAR, A. Más allá del desarrollo: post desarrollo y transiciones hacia el pluriverso. Prefacio a la segunda edición. En: **La invención del Desarrollo**. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2012.

ESTERMANN, J. **Filosofía Andina**. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz, ISEAT, 2006.

ESTERMANN, J. **Más allá de Occidente**. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino. Quito, Abya Yala, 2015.

FLICK, U. **Introducción a la investigación cualitativa**. Madrid: Morata. 2007.

GALEANO, E. Memoria y Desmemorias. En: **Los diablos del Diablo**. Bogotá, Le Monde diplomatique, 2014.

GUDYNAS, E. **Buen Vivir y críticas al desarrollo**: saliendo de la modernidad por la izquierda. En: HIDALGO, F. y MÁRQUEZ A. (Eds.). **Contra hegemonía y Buen Vivir**. pp. 71 – 91. Quito: Universidad de Zulia - Universidad Central del Ecuador. 2012.

GUDYNAS, E. El malestar moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo. En: **Revista Ecuador Debate**, Quito, No. 88, 2013. pp. 183 a 205.

HIDALGO-CAPITÁN, A. et.al (Eds.). **Antología del pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. Sumak Kawsay Yuyay. Cuenca/Ecuador – Huelva/España, Centro de Investigación en Migraciones de la Universidad de Huelva, PYDLOS, 2014.

- HIDALGO-CAPITÁN, A. ; CUBILLO, A. (2014). Seis debates abiertos sobre sumak kawsay. **Revista Íconos de Ciencias Sociales**, Quito, FLACSO, No. 48, enero, 2014.
- HOBBSAWAM, E. y RANGER, T. **La invención de la tradición**. Barcelona, Crítica. 2012.
- HOUTART, F. **El camino a la utopía y el bien común de la humanidad**. La Paz, Ruth Casa Editorial, 2011.
- HUANACUNI, Fernando. **Vivir bien – Buen vivir** (Conferencia). Foro Público “El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos”, Quito, 28 de enero 2010.
- HUANACUNI, F. **Vivir Bien /Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales** (2ª ed. rev). La Paz, Instituto Internacional de Integración – CAB, 2015.
- LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. Universidad Central de Venezuela, Caracas. En: Lander, Edgardo (Comp.). **La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000. pp 1-23.
- LANKSHEAR y KNOBEL. **Pesquisa pedagógica**. Do projeto á implementação. Porto Alegre, Artmed, 2008.
- LARREA, Ana María. La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso. En: **Socialismo y Sumak Kawsay**. Los nuevos retos de América Latina. Quito, SENPLADES, 2010.
- LEÓN, Irene (Coord.). **Sumak Kawsay /Buen Vivir y Cambios civilizatorios**. Quito, FEDAEPS, 2010.
- LIZARAZO, N. **La no violencia y la no discriminación como campos informativos: un aporte simbólico al Buen Vivir**. Cuenca, Pressenza IPA. Agencia de Noticias de Paz y No-violencia, 2011.
- LE QUANG, M. y VERCOUTÉRE, T. **Ecosocialismo y Buen Vivir**. Diálogo entre das alternativas al capitalismo. Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales,. 2013.
- LESSARD, C. Pesquisa e políticas educativas: uma interface problemática. En: Oliveira, D. y Duarte A. (Org.) **Políticas Públicas e Educação: regulação e conhecimento**. Belo Horizonte, Fino Traço Editora, 2011.
- MACAS, L. Sumak Kawsay. La vida en plenitud. En: HIDALGO-CAPITÁN, A. et.al. (Eds.). **Antología del pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. Sumak Kawsay Yuyay. Cuenca y Huelva: Centro de Investigación en Migraciones- Universidad de Huelva, PYDLOS, 2014.

MAMANI, P. (2011). Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “estar siendo”. En: FARAH, Ivonne y VASAPOLLO, Luciano (Coord.). **Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?** Pp 65-75. La Paz, CIDES –UMSA / Universidad de Roma La Sapienza, 2011.

MARTÍNEZ, Miguel. La investigación cualitativa (síntesis conceptual). **Revista IIPSI**. V. 9 - Nº 1, 123 – 146. Lima, Facultad de Psicología UNMSM, 2006.

MEDINA, J. (Coord.). **Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida**. La Paz, GIZ, 2001.

MEDINA, J. Vivir Bien y de Vita Beata. Una cartografía boliviana. En: OVIEDO, A. (Comp.). **Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay**. pp. 125 – 136. Quito, Ediciones Sumak, 2014.

MEJÍA, M. **Educaciones y Pedagogías críticas desde el Sur**. Cartografías de la Educación Popular. La Paz, Ministerio de Educación.

MIGNOLO, W. A opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidades**, no 34, p 287-324. Duke University - Universidad Andina Simón Bolívar, 2008.

OLIVEIRA, D. As políticas públicas em educação e a pesquisa acadêmica. En: Oliveira, D. y Duarte, A. (Org.) **Políticas Públicas e Educação: regulação e conhecimento**. Belo Horizonte, Fino Traço Editora. 2011.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: LANDER E. (Comp.). La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. **Perspectivas latino-americanas**. pp 122-151. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

RAMIREZ, R. (coord.) **Socialismo y Sumak Kawsay**. Los nuevos retos de América Latina. Quito, SENPLADES, 2010.

ROMERO, R. y LANZA, M. Despatriarcalización y descolonización: retos desde las políticas públicas. En: ARKONADA, K. (2012). **Transiciones hacia el vivir bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia**. La Paz: Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Culturas, 2012.

SADER, E. **Refundar el Estado: posneoliberalismo en América Latina**. Buenos Aires: Instituto de Estudios y Formación de la CTA – CLACSO, 2008.

SANTOS, B. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo, Boitempo, 2007.

SANTOS, B. **Refundación del Estado en América Latina**. Perspectivas desde una epistemología del Sur. La Paz, Plural, 2010.

SARAYAKU. Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro". pp 79-102. En: HIDALGO-CAPITÁN, A., et.al.(Eds.). **Antología del pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. Sumak Kawsay Yuyay. Cuenca/Ecuador – Huelva/España: Centro de Investigación en Migraciones de la Universidad de Huelva, PYDLOS. 2014.

SOUZA SILVA, J. **El paradigma del ‘buen vivir’/‘vivir bien’ y la construcción pedagógica del ‘día después del desarrollo’**. La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida. Universidade de Campina Grande-PB, 2012.

TORREZ, M. El concepto de Qamaña. En: MEDINA, Javier (Coord). **Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida**. pp 55 – 70. 2001. La Paz: GIZ, Recuperado de <http://www.bivica.org/upload/vida-buena.pdf> Marzo, 2016.

VAN ZANTEN, A. **Pesquisa qualitativa em educação: pertinência, validade e generalização**. Revistas Perspectiva, Florianópolis, v. 22, n. 01, jan./jun. 2004. pp. 25-45

VITERI, C. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. Polis, **Revista de la Universidad Bolivariana** [en línea] 2002, 1, num 3: 2015]. _ Recuperado el 30 de julio de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510310>

WALSH, C. **Interculturalidad, Estado, sociedad**. Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar – Abya Yala, 2009.

WALSH, C. (ed). **Pedagogías Decoloniales**. Prácticas in surgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir. Tomo II. Serie Pensamiento Decolonial. Quito, Abya Yala, 2017.

YAMPARA, S. **Viaje del Jaqi a la Qamaña**. El hombre en el Vivir Bien. En: Medina, Javier (Coord). Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida (2ª ed). La Paz, GIZ, 2001.

**SUMAK KAWSAY / SUMA QAMAÑA: SOCIETY AND CULTURE ALTERNATIVE
HORIZONS FROM THE IMAGINARY OF THE ANDEAN INDIGENOUS PEOPLES****ABSTRACT**

The sociopolitical dynamics generated due to the 'refoundation of the States' (Sader, 2008; Santos, 2010), experienced in Bolivia and Ecuador during the first decade of the 21st century, presents important transformations in educational perspectives for those countries. Starting on alternative paradigm to the western development model, that is derived from the imaginary of the Andean indigenous peoples (expressed as "Good Living" - Sumak Kawsay in Ecuador and as "Living Well" - Suma Q'amaña in Bolivia), education has acquired new senses and functions. These thoughts entered the public debate and were incorporated into the new constitutions of Ecuador (2008) and Bolivia (2009) and their educational policies. This article focuses on the origins and foundations of these conceptions. We seek to analyze their meanings and interpretations in the debate on decolonial perspectives in Latin America.

Keywords: Good Living / Living Well. Education. Indigenous Peoples. Ecuador – Bolivia

**SUMAK KAWSAY / SUMA QAMAÑA: HORIZONTES ALTERNATIVOS DE
SOCIEDAD Y CULTURA DESDE LOS IMAGINARIOS DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS ANDINOS****RESUMEN**

La dinámica sociopolítica de 'refundación de los Estados', experimentada en Bolivia y Ecuador durante la primera década del siglo XXI, manifiesta importantes transformaciones en las perspectivas educativas. A partir de un paradigma alternativo al modelo occidental del desarrollo, derivado del imaginario de los pueblos indígenas andinos, que en Ecuador se ha expresado como "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) y en Bolivia como "Vivir Bien" (Suma Q'amaña), la educación adquirió nuevos sentidos y funciones. Estos pensamientos entraron en el debate público y se incorporaron a las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) y a sus políticas educativas. Este artículo se centra en los orígenes y fundamentos de estas concepciones. Buscamos analizar sus significados e interpretaciones en el debate sobre las perspectivas decoloniales en América Latina.

Palabras clave: Buen Vivir / Vivir Bien. Educación. Pueblos Indígenas. Ecuador – Bolivia.

Submetido em: fevereiro de 2020.

Aprovado em: abril de 2020.

Publicado em: abril de 2020.