

# INTERCULTURALIDAD, *SUMAK* *KAWSAY* Y DIÁLOGO DE SABERES

ENTREVISTA A

ARMANDO MUYOLEMA

POR

TAMIA VERCOUTÈRE

Tamia Vercoutère es politóloga por el Instituto de Estudios Políticos de París (Sciences Po), y maestra en asuntos internacionales con una especialización en medio ambiente, desarrollo sostenible y riesgos en el Colegio Universitario América Latina, España, Portugal de Sciences Po.

Correo: [tamia.ver@gmail.com](mailto:tamia.ver@gmail.com)



Lingüista, educador y crítico cultural *kichwa* de la provincia del Cañar, Armando Mu-yolema ha trabajado en distintos niveles del sistema de educación intercultural bilingüe y en diferentes instancias de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Ha realizado estudios en educación, lingüística, antropología y literatura en distintas universidades ecuatorianas. Realizó sus estudios doctorales en la Universidad de Pittsburgh y ha sido profesor de Lengua y Cultura *Kichwa* en la Universidad de Wisconsin-Madison. Recientemente, retornó al Ecuador y se encuentra en este momento trabajando como asesor en el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES).

*En los últimos años, el país ha atravesado una serie de cambios en lo institucional, lo político, lo social y lo económico: la Constitución, que incorpora varias de las demandas de los movimientos sociales, la recuperación de lo público por parte del Estado, la inclusión de grupos importantes en la concepción, planificación e implementación de un nuevo Estado, son síntomas de estos cambios. Al llegar al Ecuador, ¿cuál es tu lectura del momento histórico que vive el país?*

Tengo una visión compleja de esta etapa en la historia. Coincido contigo en el sentido de que el actual momento es propicio para generar cambios. La normalidad de algunos aspectos de la vida social, de las instituciones, del Estado, ha sido desestabilizada. En este contexto, he observado muchas tensiones sociales, tanto en la academia como en la política, tensiones polarizadas que oponen a las personas que apoyan las políticas de gobierno y a aquellas que están en la oposición. Esta polarización exacerbada puede tener un papel negativo en este momento histórico. La impresión que tengo es que en ambos lados se está luchando contra molinos de viento, contra enemigos ficticios. Desde algunos círculos allegados al gobierno se ha satanizado, por ejemplo, excesivamente a las organizaciones populares, especialmente a la CONAIE. Y es que se cae en el error de identificar a la CONAIE específicamente con su dirigencia, cuando se trata de una organización con un proceso político muy complejo que surge desde abajo, a diferencia de otras organizaciones nacionales en la región latinoamericana, y cuya supervivencia no depende de sus dirigencias. Por el contrario, desde los sectores críticos al Gobierno también hay una cierta paranoia: ¡me da la impresión de que toda persona que tiene algún acercamiento con el Gobierno es catalogada como espía! Si bien es cierto que desde la Presidencia se maneja un lenguaje fuerte (que debería bajar de intensidad), no creo que se llegue al extremo de controlar todos los espacios, como algunos predicen.

Entonces, sí vivimos un momento histórico propicio para generar cambios, pero creo que hacen falta unos acuerdos mínimos respetando, claro está, el derecho a la discrepancia de cada uno de los sectores. Por ejemplo, en el ámbito educativo: la educación intercultural bilingüe no puede ser pensada por fuera del marco de una nueva institucionalidad que está surgiendo, en el Ministerio de Educación se necesita una instancia mayor que genere políticas curriculares, lingüísticas y, por qué no, que impulse nuevos proyectos, que empuje los derechos colectivos y las políticas de lenguaje. Pero para ello es imprescindible la generación de acuerdos mínimos.

*Actualmente, desde las directrices de la nueva Constitución, nos encontramos impulsando la construcción del Estado intercultural. Desde tu punto de vista, ¿cuáles serían los principales puntos de tensión, nudos críticos y desafíos en la construcción del Estado intercultural?*

El concepto de interculturalidad ha sido aceptado en el lenguaje político, en el lenguaje académico, en el lenguaje mediático, incluso en el lenguaje cotidiano... ¡todo el mundo habla de interculturalidad! Sin embargo, las propuestas de interculturalidad no pueden agotarse en mínimos gestos simbólicos, se trata de emprender procesos más profundos. En el ámbito educativo, se trata de transformar el sistema curricular en todos los niveles del sistema de educación y pensar las potencialidades de la interculturalidad dentro de dicho sistema. Pienso, por ejemplo, en la formación de los profesionales del derecho desde una perspectiva intercultural que debería vehicular un conocimiento, no solo en su dimensión cognoscitiva sino también en términos de sensibilidad para entender que el monoculturalismo jurídico tiene que pensarse como un sistema entre otros, que el derecho positivo tiene que aceptar que existen otras formas del derecho que no han sido formuladas en términos positivos pero que son legítimas en la medida en que hay sociedades que practican otros mundos normativos. En el campo de la medicina intercultural se han desarrollado varias cosas interesantes; sin embargo, hace falta integrar esos elementos en la formación de los médicos para que adquieran la capacidad y cultiven la sensibilidad de escuchar a la gente, sus propias narrativas sobre las enfermedades, sus propios diagnósticos, porque la salud no es solo una cuestión biológica, es una cuestión psicológica, es una cuestión cultural. En definitiva, habría que traducir lo que es la interculturalidad en contenidos de aprendizaje en las distintas áreas del saber.

Ya más en lo cotidiano, es necesario que nos aceptemos a nosotros mismos. En nuestra sociedad y en toda Latinoamérica hay un discurso muy fuerte sobre el mestizaje desde una concepción idealizada, que está en las antípodas de la realidad. Más bien el mestizaje se traduce en el establecimiento de jerarquías sociales y negaciones. Entonces, el discurso sobre el mestizaje encierra una negación de lo indígena. Por el contrario, la expresión de ese yo podría permitir la articulación de redes afectivas o de simpatía que servirían de base a nuevas relaciones sociales que superen el racismo y la discriminación. Y no estoy hablando solo de mejorar la calidad de nuestras relaciones sociales cotidianas sino de pensar, imaginar una nueva sociedad, nuevas formas institucionales.

En términos institucionales, las herencias coloniales permanecen. El colonialismo, ya en la práctica, no se presenta solo en las dependencias políticas de un Estado externo, sino que también son las formas de saber, las estructuras de sentimiento, las ideas que tenemos de nosotros mismos, las formas de representación, las formas de percepción, etc. Y todo esto está plasmado en las instituciones. Toda sociedad política se proyecta en el tiempo a través de sus instituciones. Nosotros existimos como nación ecuatoriana y tenemos una trayectoria como tal porque las instituciones nos estructuran como sociedad y en esas instituciones están encarnados los valores coloniales. Esto quiere decir que tenemos una relación con nuestros predecesores a través de estas instituciones. Por lo tanto, somos también responsables de lo que sucedió en el pasado y, por ello mismo, necesitamos cambiar el sentido, las funciones, los objetivos, la visión de dichas instituciones.

Y eso no significa un anti-occidentalismo mecánico, ciego, que es en lo que ha podido caer un discurso notablemente esencialista, de idealización de la comunidad, de la cultura indígena. Creo que los pueblos indígenas ya no están en ese momento. Hubo, sí, un proceso de etno-génesis en el que nos buscamos a nosotros mismos, y de posicionamiento

con fuerza de ese «nosotros» colectivo como pueblos indígenas. Después del levantamiento indígena logramos posicionarnos, ya se nos escucha como indígenas, se nos respeta, se nos cuestiona. Ya no somos invisibles. Entonces, la defensa de una identidad indígena homogénea ya cumplió su función de ubicarnos social y políticamente en el escenario nacional. Este es otro momento. Es el momento de mostrar lo que nosotros tenemos que decir.

Dolores Cacuango decía «nosotros somos como paja de páramo y de paja de páramo sembraremos el mundo»; no decía que debíamos encerrarnos en nuestra comunidad. Porque si tenemos algo que es bueno para nosotros, puede ser bueno para los demás. Pensemos en la noción de Buen Vivir, que inaugura la posibilidad de un paradigma que puede sustituir al capitalismo. O pensemos también en prácticas como la *minka*: *minkachiway* se dice en las comunidades al entrar a una casa, queriendo decir «hazte cargo de mí, cuidame». La *minka* es eso, no se limita al trabajo colectivo, es hacerse cargo de los otros como una nueva forma de economía o de articulación social. Tenemos que salir de visiones muy localistas, comunitarias, porque nuestras comunidades están atravesadas por relaciones de poder. Eso que llamamos Occidente está muy metido en nuestras culturas. Ya no hay ninguna cultura que se escape de esto. Aunque eso que llamamos Occidente tampoco es un constructo social homogéneo, es un constructo cultural en términos operativos e históricos muy heterogéneo en el que existen tradiciones culturales, de pensamiento críticas, que han sido subalternizadas por el discurso del (neo)liberalismo y el discurso democrático, pero con las que podemos sentir alguna sintonía, alguna complementariedad. Entonces ahí está el reto para los que tenemos la responsabilidad de pensar históricamente este momento y también para los líderes e intelectuales indígenas que viven este momento. Hay que pensar más allá de la cápsula cultural de la comunidad, pues las comunidades se construyen en cualquier sitio. La comunidad no está relacionada ontológicamente con el espacio donde uno nace. La comunidad uno la construye, en cualquier sitio al que llega, y se destruye de la misma forma. Hay que pensar la comunidad en una forma abierta. No solo es indígena el que vive en una comunidad rural, también se puede hacer comunidad en la ciudad, en el extranjero.

*Hace poco se publicó un texto tuyo, «Las poéticas del sumak kawsay», en el que exploras precisamente este concepto. Dices que el sumak kawsay no es una categoría ancestral sino una invención epistemológica que se alimenta de las luchas ecológicas que preocupan a un mundo en crisis, y nombra un conjunto de prácticas constitutivas de los modos de vida andinos. Esto contrasta con la visión fuertemente difundida de que es un concepto esencialmente indígena.*

El *sumak kawsay* me parece a mí la más sorprendente invención de tradición en el sentido que plantea Hobsbawm (1983), y con esto no quiero deslegitimar el concepto sino más bien evidenciar que no es un concepto ancestral —no tiene una tradición práctica, institucional, conceptual— sino una invención epistemológica moderna de los últimos diez años. Yo diría, más bien, que se trata de un concepto que intenta dar nombre a una serie de prácticas institucionales, económicas y sociales de las civilizaciones andinas. Y lo andino, a su vez, contiene una gran diversidad de tradiciones pre-incaicas cuya articulación política sorprendente la acometieron los incas. Las palabras *sumak* y *kawsay*, por separado, existen, están consignadas en los primeros diccionarios que se escriben en la época: *sumak* con un sentido estético y *kawsay* para describir la vida. Pero el sintagma *sumak kawsay* me parece haberlo escuchado para describir la vida en pareja (*sumakkawsaytcharin*, vivir bien en pareja) y sin ningún vín-

culo evidente con la *pachamama* o con los espacios vitales de la sociedad. Las elaboraciones que se han dado estos últimos años son operaciones de conceptualización que han cargado al concepto con muchos contenidos ambientalistas, vinculados a las preocupaciones del calentamiento global, con contenidos ligados a las crisis de paradigmas económicos y políticos. Hoy en día no hay nada que pueda oponerse al capitalismo porque el socialismo tal como ha sido formulado se ha subalternizado, y no hay forma de que cobre energía. Y en este contexto el Norte hegemónico está buscando fuentes culturales de legitimación del nuevo discurso en las sociedades indígenas, lo que puede ser positivo o negativo, dependiendo de cómo lo manejemos, proactivamente, nosotros.

*Claro, porque los pueblos indígenas también han aprovechado este contexto del que tú hablas para posicionar ciertas reivindicaciones...*

¡Exacto! Entonces, ¿cómo ubicarnos con más fuerza? En este momento todo el mundo está hablando del *sumak kawsay*, tanto en Europa como en Estados Unidos se está trabajando alrededor de este concepto que ha sido posicionado desde Ecuador y Bolivia. Sin embargo, las fuentes que alimentan el imaginario conceptual del *sumak kawsay* son Alberto Acosta, Gudynas, Boaventura de Sousa Santos, etc., pero no se recurre a las fuentes primarias, a las culturas indígenas, que podrían aportar elementos sustanciales para la comprensión de este concepto. Ni los teóricos locales, ni los teóricos internacionales han mostrado algún interés por explorar las lenguas indígenas. Tampoco el Gobierno, que, sin embargo, ha generado un Plan Nacional para el Buen Vivir, está implementando una política lingüística que recupere, apoye, revitalice las lenguas indígenas con fuerza. Ahora bien, si dos palabras (*sumak* y *kawsay*) son imaginadas como potencias, las potencias para oponerse al capitalismo, ¿qué decir de todo el cuerpo lingüístico? Tomemos otro ejemplo, el de la *minka*. No es que sea mejor o peor que el de *sumak kawsay*, pero sí proviene de una tradición institucional concreta que uno puede explorar históricamente y así ver qué formas de subjetividad, de intersubjetividad estaban detrás de procesos culturales como el de la *minka*. Se trata de explorar el pasado y traer esos hallazgos al presente, colocarlos en nuevos marcos de referencia actuales, para determinar qué es útil y qué no lo es.

Pensemos, por ejemplo, en el concepto de *pacha*, como tiempo-espacio, como lugar donde habitamos. En este marco, no hace falta pensar solamente la relación del hombre con la naturaleza, que es un elemento importante, sino también las relaciones sociales, de cuya destrucción somos testigos cada día. Ya no existe el sistema del *ayllu*, las relaciones de parentesco son cada vez más débiles, el concepto de barrio no es más operante, las formas de socialización que existían, por ejemplo, en los antiguos barrios de Quito están desapareciendo. Esto hay que reconceptualizarlo. Y pienso que aquello se puede hacer a partir de una comprensión adecuada del *minkanakuy* porque el *minkanakuy*, como mencionaba anteriormente, es «cuidar del otro». En definitiva, se trata de pensar nuevas formas de subjetivación, de comprensión, nuevos sentidos para las relaciones sociales a partir de una reflexión de estas nuevas formas de conceptualización.

El *sumak kawsay* abarcaría todas estas prácticas; el desafío radica en traducirlas a formas institucionales. Así, por ejemplo, la *minka*, en el ámbito de la educación superior, podría ser pensada como una lógica de cooperación entre las universidades, intercambiando docentes, equipos, en fin, apoyándose mutuamente de manera que podamos construir, no solo a nivel nacional sino inclusive a nivel internacional, una alternativa a esa tendencia arrolladora de la universidad funcionando desde la lógica del mercado, que convierte todos los servicios universitarios en mercancías.

*Al abordar el tema del diálogo de saberes, una primera complicación surge de la constatación de que existe una variedad de términos y conceptos utilizados por los diferentes actores (el Estado, la academia, los pueblos y nacionalidades...); esta situación es reveladora de varias cuestiones: primero que, paradójicamente, se tiende hacia la construcción de un diálogo pero los actores involucrados no hablan el mismo lenguaje; y, segundo, muy vinculado con lo anterior, que estas disonancias ocultan concepciones diversas de ese diálogo y divergencias políticas. ¿Cuáles serían los conceptos más apropiados para abordar el tema del diálogo de saberes?*

En primer lugar, creo que es importante no tener una visión dicotómica de los saberes. El conocimiento «científico» lo es porque obedece a determinados procedimientos, protocolos, se desarrolla mediante determinadas metodologías. Ahora lo que ha sucedido es que, dentro del esquema filosófico de la Ilustración, de una concepción de lo humano como un juego de conductas y actitudes racionales, el conocimiento producido con base en esos procedimientos ha sido el único reconocido como legítimo y válido. Por consiguiente, todos los conocimientos que se producen más allá de espacios académicos e institucionales han sido negados, concebidos como sabiduría o saberes, lo que ha significado una marginalización epistémica y una marginalización de los productores de ese saber. Ambos conocimientos, producidos siguiendo caminos diferentes, son valiosos, con la especificidad de que el uno es conocimiento científico y el otro es conocimiento colectivo, por emplear un término más acorde a la naturaleza de este último. Ambos se guían por una finalidad, ambos son útiles. En cuanto a la noción de sabiduría, creo que esta no es un atributo exclusivo de las comunidades indígenas: ¡hay muchos científicos sabios! Creo que la idea de sabiduría está no solo vinculada con la racionalidad sino con una comprensión total de mundo, de las relaciones, a la que uno tiene acceso no solo mediante la racionalidad sino también a través de la experiencia. Y esto lo comparten tanto Einstein como el taita Francisco, líder de una comunidad. Una vez superada esta visión dicotómica, el reto es relativizar el poder del conocimiento científico, relativizar su aura universalista porque, en definitiva, es un saber local. Y decir que es un saber local no excluye que sea útil; todo lo contrario. Pero al considerarlo de esa manera, la expresión de otros saberes se torna posible; saberes como la propuesta de Dolores Cacuango, que también tiene una vocación universal; o el *sumak kawsay*, que puede devenir en un paradigma sociopolítico, económico que trascienda las fronteras andinas. El reconocimiento del carácter local de los conocimientos (sean científicos o no) es una condición para el diálogo porque supone una mirada de igual a igual de los saberes.

*Precisamente, hablar de un diálogo de saberes implica necesariamente hablar de las condiciones de ese diálogo. La vida cotidiana está poblada de prácticas de diálogo que no forzadamente son entendidas y vividas como tales; por el contrario, existe un discurso que plantea la incompatibilidad del diálogo de saberes, discurso que traduce, en muchos casos, un entendimiento de los diferentes saberes; y conocimientos como dentro de una jerarquía que inviolabiliza el diálogo. ¿Cuáles serían las condiciones para el desarrollo de este diálogo?*

Creo que el diálogo es posible, se puede llegar a un entendimiento mutuo. Pero hay un espacio inconmensurable entre los conocimientos, y creo que los actores de los ambos lados del saber no pueden tener la pretensión de penetrar completamente al otro, comprenderlo totalmente, porque esa es una tarea compleja, difícil, pues es parte de la naturaleza hu-

mana. La pretensión más bien debe ser conocer ciertas áreas, ciertos espacios que muestran una compatibilidad, y lo restante es algo que se tiene que respetar y que puede ser debatido. El diálogo tiene que ser pensado en profundidad, hay muchas propuestas teóricas que ponen en cuestión la misma idea de interculturalidad, del diálogo de civilizaciones. Por ejemplo, el encuentro entre Occidente y el mundo islámico. Creo que muchos de los desencuentros se deben a que desde Occidente se ha querido penetrar el *ethos* cultural —moral, ético y religioso— islámico para, desde ese espacio, formular la interculturalidad, lo que ha generado resistencia por parte de los islámicos. Esa postura es cuestionable; es como si a nosotros se nos instara a dejar de pensar en términos colectivos, se estableciera la inutilidad de un concepto como el *minkanakuy* y se nos obligara a absorber los valores del liberalismo, la democracia, el individualismo, el ejercicio de derechos individuales, como condición para el ejercicio de la interculturalidad. Pero, en esas condiciones, la interculturalidad habría sido vaciada de su sentido porque habría sido despojada de su núcleo ético y moral, que podría tomar forma alrededor de conceptos como el *minkanakuy*, antítesis del liberalismo en la medida que la lógica del *minkanakuy* plantea una ética comunitaria distinta, la de cuidarse unos a otros, opuesta a la sociedad atomizada liberal. De ahí que sea tan necesario que haya un núcleo que resista, un núcleo impenetrable a partir del cual se pueda formular un nuevo paradigma político, social, una nueva racionalidad, una nueva comprensión de lo social...

*Esa pretensión totalizante de Occidente va de la mano con la vigencia de unas condiciones de diálogo muy desiguales, entre unos conocimientos hegemónicos y otros que han sido subalternizados, deslegitimados, silenciados. ¿Cómo revertir ese desequilibrio? ¿Lograrlo pasa por un fortalecimiento de esos conocimientos marginalizados?*

De la visión dicotómica evidenciada surge un hecho práctico. El reconocimiento del prestigio y de la exclusividad del conocimiento científico debe ser comprendido en su estrechísima relación con la economía política y la producción tecnológica. La marginalización de los saberes de las sociedades indígenas, de las sociedades colonizadas, se relaciona no solo con la concepción jerárquica de las civilizaciones sino también con intereses económicos. Entonces, se persigue al *shamán*, a la partera, porque ellos le están quitando pacientes al médico; se establece el parto acostado, a pesar de su evidente inadecuación, para honrar un acuerdo pernicioso entre los hospitales y los fabricantes de estos equipos. En definitiva, hay intereses económicos y relaciones de poder que atraviesan al diálogo de saberes, volviéndolo más complejo; el reto es cuestionar estas relaciones de poder externas de carácter económico, que se imponen en las prácticas de los saberes como condiciones para poder dialogar. Es un gran reto, que ha sido planteado de una forma incipiente tanto en las comunidades como afuera, en las instancias que apoyan la producción de nuestros saberes.

Habría que plantearse, además, hasta dónde llegamos con esos saberes. ¿Exigimos un ejercicio de estos saberes tal y como son practicados? ¿Reclamamos una práctica de estos saberes pero también una complejización, un desarrollo, un mejoramiento de ellos? Dentro de un mismo marco de referencia, ¿queremos y podemos plantearnos que el *shamán*, la partera, evolucionen en sus prácticas y técnicas? ¿Se puede imaginar que se produzcan algunos elementos tecnológicos alrededor de esta práctica, o nos quedamos allí porque así era hace quinientos años? Podemos tomar otro ejemplo, en la problemática del pluralismo jurídico. La defensa del derecho consuetudinario se ha podido argumentar partiendo del hecho de que es un derecho basado en las leyes de los mayores y en la oralidad. Yo me pregunto si eso es posible pues en la comunidad existen también relaciones de poder

perjudiciales para la mujer, por ejemplo, por lo que mantener al derecho consuetudinario en la oralidad sería perpetuar un manejo discrecional de la costumbre. Por ello creo que es indispensable que se problematice el derecho consuetudinario, trascender la oposición entre derecho consuetudinario y derecho positivo. ¿No sería posible positivizar nuestro derecho: formularlo, pensarlo, teorizarlo, conceptualizarlo, darle un marco institucional en el que se expresen los derechos en un sentido de justicia para todos? ¿No debería la mujer poder recurrir al sistema consuetudinario con probabilidades de tener éxito?

*Pensar el pluralismo jurídico dentro del marco intercultural y cuestionar el derecho consuetudinario aparecen precisamente como tareas de la academia. ¿Cuál sería el papel de la academia en el marco de este nuevo compromiso? ¿Cómo debe repensarse la academia en un proceso de cuestionamiento de sus propios fundamentos, que han podido hacer de ella un espacio excluyente?*

Creo que son necesarias al menos dos estrategias. La primera tiene que ver con la reformulación del sistema curricular dentro de las universidades, que abarcaría una reformulación de contenidos, aprendizajes y metodologías de aprendizaje. La segunda supone la generación e implementación de políticas de acción afirmativa, entendidas desde lo que el feminismo denominó «políticas de la presencia», en la medida en que, a la par de modificaciones a nivel del currículo, es necesario incorporar a personas (docentes) que sean operadores de esas nuevas ideas, que den voz y vida a esa nueva formulación curricular. Se trataría entonces de abrir las puertas de la universidad tanto a académicos indígenas como a estudiantes procedentes de los pueblos y nacionalidades.

Paralelamente a esta presencia «hacia adentro», habría que pensar en una presencia «hacia afuera». Creo que dentro de la nueva universidad habría que crear espacios institucionales de diálogo, espacios flexibles que permitan el encuentro del *shamán* con el médico para que ambos cuenten sus experiencias desde sus propios modos de comprender las enfermedades, los síntomas, las formas de curación, etc. Pero ese ejercicio debe desarrollarse desde el respeto, la apertura y la honestidad, sin que un interlocutor absorba al otro. Por ejemplo, si desde la universidad se planteara la recuperación de las artesanías de los pueblos, se requeriría del saber de una persona que pudiera tejer unos bonitos *chumbis*, en Otavalo; pero ahora se exige, para contratar a un profesor, que tenga un determinado nivel de educación certificado. Ahora bien, el saber artesanal, por ejemplo, está en manos de personas que no tienen o no quieren tener una maestría o un PhD y que, por esa misma razón, son marginalizados. Entonces, ¿cómo incorporamos a ese tejedor en la dinámica de la universidad? Necesitamos espacios de diálogo que se rijan por normas distintas, que ese saber no sea marginal sino que tenga influencia en la formación curricular, que los estudiantes sepan que ese saber es parte integrante del bagaje que tienen que adquirir.

*A manera de conclusión, me gustaría retomar la noción de *minkanakuy* que evocabas anteriormente, porque creo que podría aplicarse al diálogo de saberes; es decir, creo que podría ser un principio a partir del cual uno podría pensar el diálogo de saberes.*

Exacto. Bueno, esta no es una idea que estoy proponiendo recientemente a raíz del *sumak kawsay*. Siempre pensé que esta podría ser una nueva racionalidad, una nueva base institucional. Si por algo a mí me sorprende Dolores Cacuango es porque ella tenía una visión mucho más amplia; necesitamos desarrollar una hermenéutica del pensamiento de

Dolores Cacuango. Yo suelo decir que ella es nuestra Sócrates femenina, porque como a Sócrates lo conocimos gracias a los fragmentos relatados por sus discípulos, así también a mama Dolores podemos conocerla mediante las frases que le atribuyen, por ejemplo, sus compañeros de lucha. Hace falta entender esas palabras en términos filosóficos, estructurar un marco conceptual para pensar las tareas que tenemos. El *minkanakuy* podría ser un horizonte de construcción de lo colectivo así como una herramienta para comprendernos como sociedad y como cultura, más allá de las políticas de etnización, de acotamiento en el territorio. Lo étnico es para mí un concepto problemático, es una versión actual de lo que en la época colonial se llamó «reducción». No adhiero a esa idea de territorialización porque da pie a lo que yo llamo una «nación archipiélago», es decir un Estado nacional (un océano nacional) en el que existen muchas islas en las que a los indígenas se les permite reproducir sus culturas, hablar sus lenguas, practicar sus ritos. Con o sin ley, nosotros siempre hemos practicado nuestras culturas; ahora se nos ha reconocido esto dentro de un marco legal y con el riesgo de que lo que haces por fuera de esas islas no sea reconocido. No obstante, en esta época de grandes movilizaciones humanas internas y externas hay muchos profesionales de los pueblos y nacionalidades trabajando en Quito, para los que no hay ningún reconocimiento en la capital. Entonces, solamente en el espacio de las comunidades, a las que vuelven regularmente, estos indígenas son visibles. El problema está en cómo fortalecer o reconstruir esos lazos internos a la comunidad, que no se los niegue o se los invisibilice. Un pensamiento alrededor de la *minka* puede ser interesante para reconstruir esos lazos sociales no solo alrededor de una identidad sino también alrededor de la posibilidad de imaginar nuevas bases de relación social que podrían llevar, a su vez, a una forma distinta de entender la sociedad. Esto último puede estar muy vinculado con la idea del *ayllu*, que va más allá del parentesco, que en Occidente llaman el *socius* o la tendencia al gregarismo. El *ayllu* es precisamente eso. Existen varias ritualidades necesarias para la integración de un individuo al *ayllu*, que no suponen necesariamente una relación de sangre. Es una forma de pertenecer a una comunidad política.

Creo que hay muchas cosas que repensar. La *minka*, por ejemplo, es un concepto que habría que sustentar, revisar su presencia histórica, con sus evidentes cambios, porque resultaría imposible hacer una lectura transhistórica. Hay que situar el concepto en distintas instituciones que funcionaron históricamente en nuestra sociedad. Por ejemplo, la *minka* en relación al sistema de los «arrimados», que eran personas que, luego de ser expulsados del régimen de la hacienda, pasaban a vivir en algún huasipungo al que hacían producir mientras los huasipungueros trabajaban únicamente para el hacendado. El arrimado es entonces un huésped, del que cuidan los huasipungueros y que cuida del huasipungo. Estamos claramente en una lógica del *minkanakuy*, de este cuidarse mutuamente. Otro ejemplo: en tiempos del incario, el Inca entregaba las tierras no bajo la lógica del título de propiedad sino como derecho de usufructo de la tierra. En el incario el sistema no era comunista, como lo pensó Mariátegui, con una burocracia estatal haciendo trabajar a los sujetos, cosechando y luego distribuyendo. No era ese nuestro sistema. Los incas entregaron pedazos de tierra a las familias, según lo que estas necesitaran. Cada uno trabajaba su tierra. Cuando uno de ellos se casaba, volviéndose *katun runa*, necesitando una parcela, entonces se ampliaba la frontera agrícola o se hacía una redistribución. Allí también se puede observar una lógica alineada con la noción de *minkanakuy*.

En este nuevo momento histórico abierto, conflictivo pero, finalmente, abierto, hay muchísimo que re-aprender. Y los intelectuales indígenas, en vez de andar defendiendo una comunidad romántica, debemos repensar muchas cosas. En la Universidad Intercultural Amawtay Wasy hay una carrera de arquitectura: en estos espacios no se trata de es-

tudiar la arquitectura de las chozas porque esa no es nuestra arquitectura; allá llegamos por la pobreza, por la marginalización. La arquitectura es un concepto sofisticado de los Andes. El *Kurikancha*, los caminos del Inca, los sistemas de regadío, las construcciones, las ruinas, son manifestaciones de ello. En la carrera de arquitectura de la Amawtay Wasy habría que ver cómo, desde una visión intercultural, ampliamos el saber arquitectónico, cómo construimos un edificio de tipo occidental pero con una visión andina del confort, de la distribución del espacio, de adecuación al medio ambiente.

Creo entonces que si pensamos los saberes indígenas en relación a la academia es necesario que la academia y, en particular, las universidades interculturales indígenas recuperen esa dimensión. Pero para eso necesitamos investigar, ya no solo catalogar las ruinas sino estudiar qué sociedades había detrás, qué subjetividades, qué formas de organización social, qué instituciones económicas, qué formas de organización política hicieron posible la generación de este tipo de conocimientos, de construcciones. Sabemos de la existencia de *Inka Pirka*, del *Kurikancha*, precisamos saber qué había detrás de todo esto. Necesitamos una dimensión de investigación pero que dé alas a la imaginación, porque es preciso reconstruir, reinventar. Es indispensable desarrollar la imaginación, teórica y práctica, y requerimos mucha exploración no solo de los objetos sino de lo que hubo y de lo que hay detrás de ellos.

## Bibliografía

HOBBSAWM, Eric

- 1983 «Introduction: Inventing Traditions». En Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

MUYOLEMA, Armando

- 2012 «Las poéticas del *sumak kawsay* en un horizonte global». En François Houtart y Virgit Daiber, comps. *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*. La Habana: Ruth Casa Editorial.