

Stream 5: Comunidades

Policy Doc ID: 5.2

SABERES Y CONOCIMIENTOS ANCESTRALES, TRADICIONALES Y POPULARES:

*EL BUEN CONOCER Y EL DIÁLOGO DE SABERES DENTRO DEL
PROYECTO BUEN CONOCER – FLOK SOCIETY¹*

v. 2.0

20/12/2014

Editor/Curador: Juan Manuel Crespo²

Autores: Juan Manuel Crespo y David Vila³

Contribuidores/as: Ampam Karkras, Ana Lucía Tasiguano, Germán Cachiguango, Alejandro Lema, Carlos Yamberla, Fernando Rosero, Emérita Villareal, John Antón, Carlos Jara, Franklin Columba Cuji, Ruth Moya, Fernando Nogales, Luis Herrera, Zavier Escobar, Sofía Zaragocín, Freddy Álvarez, Carlos Yamberla, Ana Lucía Tasiguano, Germán Cachiguango, Juan Álvarez, Franklin Sharupi, Fabián Navarrete, Janice Figueredo y Rafael Rodríguez

Revisores/as:

ABSTRACT: Históricamente los saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares han sido víctimas de lógicas de colonialidad de poder y de saber (Quijano, 2010). Esta es una realidad que a lo largo de la resistencia a la colonialidad se ha venido debatiendo en diversas áreas de pensamiento y de acción, tanto en los pueblos y nacionalidades ancestrales, como también en diversos movimientos sociales y académicos críticos con el proceso histórico de colonización en América Latina y en el mundo. Por dicha razón, en el presente documento, se hace una aproximación a la colonialidad del saber desde un breve análisis de las implicaciones históricas coloniales de la modernidad sobre el pensamiento, el conocimiento y los saberes dentro de la cultura latinoamericana, sumergiéndonos así en una crítica de-colonial de la teoría social para poder comprender de mejor manera los alcances de la necesidad de des-colonizar el pensamiento para alcanzar lo que se ha denominado como un *Buen Conocer*.

El *Buen Conocer* se entiende como inherente e indispensable para un Buen Vivir, como un mecanismo de resistencia y propuesta de-colonizadora, siendo su accionar fundamental para la construcción de una Economía Social del Conocimiento (ESC) como alternativa práctica, y coherente con la noción de *Buen Vivir* promulgada en la Constitución de 2008 en Ecuador siendo un concepto

¹ Proyecto realizado bajo convenio con el Ministerio Coordinador del Conocimiento y Talento Humano, la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación y el Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

² Docente-Investigador del Instituto de Altos Estudios Nacionales, parte del Equipo Coordinador del proyecto Buen Conocer-FLOK Society y responsable de la línea de investigación dentro del proyecto sobre Saberes y Conocimientos Ancestrales, Tradicionales y Populares.

³ Investigador principal proyecto Buen Conocer / FLOK Society. Becario postdoctoral Prometo (SENESCYT, Gobierno de Ecuador), Instituto de Altos Estudios Nacionales.

propio de los pueblos ancestrales. El *Buen Conocer* exige que la gestión de dichos saberes provenga precisamente de los propios pueblos y comunidades portadoras, a través de una interacción entre ellas y de un diálogo horizontal y continuo con otros saberes diversos del conjunto de la sociedad contemporánea construyendo un ecosistema donde se pueda alojar el Buen Vivir como proyecto de sociedad.

Palabras Claves: Buen Conocer, Buen Vivir, Sumak Kawsay, Sumak Yachay, Diálogo de Saberes, Ecología de Saberes, Colonialidad del Saber, Plurinacionalidad, Interculturalidad, Decolonialidad, FLOK

Antecedentes: Esta línea de investigación tuvo un primer documento de análisis de política pública elaborada colectivamente por Ampam Karkras, Ana Lúcia Tasiguano, Germán Cachiguango, Alejandro Lema y Carlos Yamberla (Tasiguano, Yamberla et al, 2014) y coordinado por Janice Figueredo (investigadora Buen Conocer-FLOK Society). Dicha versión fue debatida en la mesa #14 de la Cumbre⁴ del Buen Conocer/FLOK Society del 27 al 30 de mayo de 2014 en Quito, Ecuador. Desde el equipo editor de FLOK deseamos reconocer la participación y los aportes tanto a las discusiones en las mesas de trabajo como también a este documento por parte de los siguientes contribuidores y participantes: Fernando Rosero, Emérita Villareal, John Antón, Carlos Jara, Franklin Columba Cuji, Ruth Moya, Fernando Nogales, Luis Herrera, Xavier Escobar, Sofia Zaragocín, Freddy Álvarez, Carlos Yamberla, Ana Lucía Tasiguano, Germán Cachiguango, Juan Álvarez, Franklin Sharupi, Fabián Navarrete, Janice Figueredo y Rafael Rodríguez. Un profundo agradecimiento y reconocimiento a todos y todas ellas por sus aportaciones en un diálogo de saberes muy fructífero que ha permitido elaborar y completar el presente trabajo. A partir de estas deliberaciones, se plantearon importantes recomendaciones sobre políticas públicas en diversas áreas que comprometen a la gestión de estos saberes y conocimientos del Ecuador y de la región. Luego se realizó un trabajo de sistematización de dichas propuestas y se profundizó en los marcos teóricos para legitimarlas y apoyarlas. Este trabajo se estuvo a cargo de Juan Manuel Crespo y David Vila. El presente documento de alguna forma busca sintetizar un diálogo de saberes como tal, en torno al pasado, el presente y el futuro de estos conocimientos que, sin lugar a duda, deben tener un rol central en la construcción de una resistencia y una alternativa activa desde el sur al capitalismo cognitivo que amenaza estos saberes desde diversos frentes y que pone en riesgos nuestras vidas

Cita del documento: Crespo, J.M. y Vila Viñas, D. (2014) *Saberes y Conocimientos Ancestrales, Tradicionales y Populares (v. 2.0)*. Buen Conocer - FLOK Society Documento de política pública 5.2. Quito: IAEN

Copyright/Copyleft 2014 FLOK Society - Buen Conocer, Juan Manuel Crespo y David Vila: GFDL and Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0

GFDL: Permission is granted to copy, distribute and/or modify this document under the terms of the GNU Free Documentation License, Version 1.3 or any later version published by the Free Software Foundation; with no Invariant Sections, no Front-Cover Texts, and no Back-Cover Texts. A copy of the license can be found at <http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html>

CC-by-sa: You are free to copy, distribute and transmit the work, to adapt the work and to make commercial use of the work under the following conditions: a) You must attribute the work in the manner specified by the author or licensor (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work). b) If you alter, transform, or build upon this work, you may distribute the resulting work only under the same or similar license to this one. Full license conditions can be found at <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>

4 En la Cumbre participaron más de doscientas personas que debatieron en catorce mesas de trabajo en las distintas líneas de investigación del Proyecto Buen Conocer/FLOK Society. En la Mesa #14, se debatieron los Saberes y Conocimientos Ancestrales y Tradicionales, Diálogo de Saberes, con la participación de diversos actores de la sociedad civil: representantes de pueblos indígenas tanto de la Amazonía como de los Andes, representante del pueblo afro-ecuatoriano, representante del pueblo montubio, representantes de organizaciones no gubernamentales, representantes de instituciones del estado, académicos universitarios, entre otros. Algunos acuerdos alcanzados durante esta Cumbre se incluyen entre las propuestas de políticas públicas que se detallan en este documento (ver sección 5).

0. RESUMEN EJECUTIVO

El proyecto Buen Conocer / FLOK Society tiene por objetivo elaborar cooperativamente propuestas de política pública para construir y generar un ecosistema de *Economía Social del Conocimiento* (ESC) común y abierto, que sea el hábitat cognitivo para la configuración de una sociedad del Buen Vivir, una sociedad post-capitalista, post-colonial e intercultural. Esta propuesta es parte del proceso de transformación de la matriz cognitiva y productiva a escala local, al mismo tiempo que pretende liberar conocimiento que potencie la práctica de alternativas al *capitalismo cognitivo* a escala global.

Los saberes ancestrales, tradicionales y populares del Ecuador deben tener un rol trascendental dentro de la construcción de este ecosistema de ESC y de una gestión alternativa del conocimiento, ya que la propia propuesta y puesta en marcha de un proyecto civilizatorio alternativo como el Buen Vivir (Sumak Kawsay), proviene justamente de una sabiduría ancestral y de unas prácticas históricas de resistencia a la colonialidad, a la modernidad y al capitalismo global que prevalece hoy en día, siendo el capitalismo cognitivo una de sus formas más potentes de dominación histórica. En este sentido, estos saberes han sido desprestigiados, deslegitimados e incluso usurpados y puestos en una jerarquía inferior como saberes de pueblos “atrasados”, “subdesarrollados” o “primarios”, y en el mejor de los casos han sido denominados como “folklore”.

En el presente documento se hace un análisis histórico de esta relación colonial, entendida como *colonialidad del poder y del saber* (Quijano, 2010), que rige en muchos aspectos del gobierno contemporáneo del conocimiento en el Ecuador, la región y en el mundo. Por esta razón, se expone una crítica *decolonial* del pensamiento y de la gestión de los saberes pertinente para la formulación de herramientas descolonizadoras con las que entender y construir una ESC y un pacto de convivencia en coherencia con la propuesta del *Buen Vivir, Sumak Kawsay*.

En este sentido, la Constitución del Ecuador de 2008 constituye un marco vinculante para construir políticas públicas alternativas: conceptos como *plurinacionalidad* e *interculturalidad* se vuelven esenciales en la construcción de lo que llamamos un *Buen Conocer*, inherente y necesario para un Buen Vivir. Es decir que se entiende que es necesario construir un conocimiento descolonizado, lo que implica ser un conocimiento diverso y multidimensional en todos los sentidos a través de lo que se denomina un *diálogo de saberes*. Este diálogo responde a una lógica de convivencia que a su vez construye una *ecología de saberes* (Santos, 2010), de *buenos saberes* que sirve como ecosistema para sustentar este nuevo tipo de sociedad que el Ecuador se ha planteado como objetivo.

Ahora bien, el marco constitucional y del Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) requieren concretar lineamientos de política pública que se aproximen este objetivo de gestionar el conocimiento a partir de un diálogo de saberes y de interculturalidad. Dichas recomendaciones fueron recogidas en un proceso de construcción colectiva durante la Cumbre del Buen Conocer y mediante herramientas de participación durante el proyecto Buen Conocer / FLOK Society. En ellas, de forma resumida se propone un reconocimiento de dichos saberes como *patrimonio de los pueblos poseedores* y una

gestión especial por esta razón en las diversas áreas donde intervienen o para quienes desean estudiarlos, aprovecharlos o incluso innovarlos; Así mismo se plantean lineamientos en materia de *educación y ciencia* donde estos parámetros interculturales deben ser incorporados. También se hace un importante énfasis en los campos de estudio sobre *biodiversidad, prácticas agrícolas* y específicamente respecto a *bio-conocimientos* por su relación intrínseca con los pueblos ancestrales y tradicionales campesinos. Así mismo se problematiza la relación entre saberes y *territorialidad*, sobre la premisa de que el espacio físico donde se reproducen dichos saberes es fundamental para su sostenibilidad en el tiempo. Por último, se plantean recomendaciones en cuanto a la gobernanza de las comunidades productoras de estos saberes y agentes clave para apoyar los procesos políticos capilares que sustenten un buen gobierno de dichos saberes desde los poseedores y en beneficio de los mismos.

Es impensable que ningún país intercultural pueda hacer una migración exitosa hacia la ESC sin dar acceso, apropiación efectiva y participación prioritaria al cuerpo principal de sus saberes y sin incorporar a la producción cognitiva de máximo nivel, en las condiciones singulares oportunas, a esas poblaciones. La cuestión no alude solo a la intervención directa de unas comunidades más o menos extensas, sino al estatuto mismo del conocimiento que se va a producir en el país y a su capacidad de constituir la base de un *Buen Conocer*, donde así los saberes ancestrales, tradicionales y populares son transversales.

1. Introducción y antecedentes

Frente a los cercamientos de los territorios cognitivos se abre la posibilidad real de la siembra, el cuidado y fertilización de las tierras comunales del conocimiento abierto.

*El gobierno del Ecuador tiene la firme voluntad de promover, preservar e incentivar una sociedad del conocimiento libre, una economía del procomún cognitivo, una pachamama de la cultura, la tecnología, los saberes y la información libre, abierta, accesible, de todos. Toda forma de vida implica una forma de conocimiento, de acoplamiento con el medio, de regulación del intercambio de materia y energía⁵. Habitar es conocer y el Buen Vivir requiere un buen saber. El conocimiento abierto, común, compartido es un hábitat para el Buen Vivir; una necesidad. Solo el mejor vivir exige excluir al otro del acceso al conocimiento, el Buen Vivir, *sumak kawsay*, demanda, en esta globalidad del conocimiento de un *sumak yachay* de los saberes (nuevos y viejos). Es por tanto necesario desarrollar el buen conocer, aquél que beneficia a todos, que crea un entorno rico y fértil para la vida cultural, social, económica, política. En definitiva, crear una matriz productiva basada en el conocimiento común y abierto.*

(Barandiaran y Vazquez, 2013)

El proyecto de investigación Buen Conocer / FLOK Society, donde se enmarca este documento, tiene el objetivo de proponer políticas públicas para construir y generar un ecosistema de *Economía Social del Conocimiento* (ESC) común y abierto, que sea el hábitat cognitivo para la configuración de una sociedad del Buen Vivir, una sociedad post-capitalista, post-colonial e intercultural. Esta propuesta es parte del proceso de transformación de la matriz cognitiva y productiva a escala local, al mismo tiempo que pretende liberar conocimientos que potencien la práctica de alternativas al *capitalismo cognitivo* a escala global.

Cuando hablamos de Buen Vivir debemos referirnos a los saberes y conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, ya que el concepto surge como un paradigma y proyecto des-colonizador (Cortez y Wagner, 2010) desde estos pueblos y nacionalidades, que lo han denominado *Sumak Kawsay*⁶: se trata de un paradigma de vida planteado como alternativa activa frente al capitalismo voraz que ha condenado por más de 500 años a los pueblos del *Abya Yala*⁷ a vivir bajo la colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2010). Es por eso que podemos decir que, en la noción de *Buen Vivir*, subyace inevitablemente una noción de un *Buen Conocer* (*Sumak Yachay*⁸). En el presente

5 Bourguine y Stewart (2004) y Varela (1997)

6 La traducción de Buen Vivir viene del concepto quichua *Sumak Kawsay* que en sí mismo implica mucho más que el Buen Vivir y se refiere a la *vida en plenitud* o un estado de *vida plena*. Aunque el término no ha sido utilizado históricamente por los pueblos y nacionalidades, sin embargo, la noción de *vida buena* se ha practicado históricamente y el concepto fue propuesto a comienzos del siglo XXI y sintetizado por los pueblos y nacionalidades indígenas en el proceso constituyente de 2008 en Ecuador, cuando lo presentaron como la propuesta de paradigma de desarrollo desde la CONAIE (CONAIE, 2007). A partir de allí, fue utilizado en los debates constituyentes hasta incluirlo dentro de la Mesa de Desarrollo, desde donde se decidió incorporarlo a la nueva Constitución como el paradigma de desarrollo de la nueva sociedad ecuatoriana.

7 Nombre con el que se conocía al continente americano antes de la colonización europea en el siglo XV.

8 Este concepto, también en lengua ancestral quichua, se ha traducido al español como “Buen Conocer”, aunque desde la

documento, trataremos de analizar el origen, la necesidad, los límites y amenazas, las oportunidades y las particularidades del denominado *Buen Conocer* como herramienta des-colonizadora, que no se relaciona únicamente con los conocimientos y saberes ancestrales del pasado, ya que el *Buen Conocer* implica también la adecuada hibridación y *diálogo de saberes* entre el pasado y el presente, entre lo ancestral y lo contemporáneo, que habilita un *conocimiento bueno* para el futuro y construye una *ecología de saberes* (Santos, 2010), o mejor dicho, una *ecología de buenos saberes* para el Buen Vivir desde y para las comunidades y pueblos del Ecuador y del mundo; el *Sumak Kawsay*.

Como subrayan X. Barandiaran y D. Vázquez (2013: 5), “toda forma de vida implica una forma de conocimiento, de acoplamiento con el medio, de regulación del intercambio de materia y energía. Habitar es conocer y el Buen Vivir requiere un buen saber”. Desde la práctica histórica de los pueblos ancestrales de Abya Yala, el Buen Conocer se entendería como un conocimiento abierto, común, compartido, reproducible y disponible: lo que denominamos una *Pachamama*⁹ del *Conocimiento* (Barandarian y Vazquez, 2013: 7), que, desde la era de Abya Yala hasta nuestro días, se ha transmitido, compartido, reproducido, puesto en práctica e innovado con conocimientos y sabidurías de los antepasados que han construido el presente e imaginado también el futuro de una forma de gestión del conocimiento coherente con el fin de reproducir y mantener viva la sabiduría de los pueblos.

La necesidad de que exista, se preserve y se reproduzca un Buen Conocer, es también la necesidad de construir una propuesta alternativa a la gestión del conocimiento del capitalismo cognitivo que ha cercado (“casi”) todo el conocimiento, controlando y mercantilizando gran parte en las diversas áreas del saber y del hacer, de forma particular respecto a los *bio-conocimientos*, fundamentales desde la perspectiva y gestión de los saberes ancestrales, tradicionales y populares.

En la Cumbre del Buen Conocer, celebrada en Quito entre el 27 al 30 de mayo de 2014, se declaró (Declaraciones Cumbre del Buen Conocer, 2014) que “los conocimientos y saberes ancestrales, tradicionales y populares no son solo saberes del pasado, son prácticas vivas de los diversos pueblos y nacionalidades de nuestro país”¹⁰. Tener presente estos conocimientos y saberes nos sirve para

cosmovisión indígena implica más que esto: tiene que ver con la sabiduría ancestral y los conocimientos de los abuelos para un Buen Vivir, mejor dicho para un Sumak Kawsay, entendiendo esto como una vida en plenitud mucho más allá de la vida material, donde entran también factores como la espiritualidad, las nociones de convivencia, *ayllu* y la relación con la madre naturaleza, *pachamama*.

9 La noción de *Pachamama*, término quichua, presenta la noción de un ser vivo de género femenino. Pacha= totalidad, cosmos, tiempo-espacio y realización. Mama =madre. Partiendo de esta aproximación, Pachamama sería el Tiempo Espacio femenino de la totalidad. Pachamama se entiende como la articulación de tres comunidades básicas: la comunidad de la naturaleza, la comunidad humana y la comunidad de los espíritus. La vinculación de estas tres comunidades implica nociones espirituales, culturales, económicas, políticas y éticas. En lo espiritual, tiene que ver con sentir-pensar lo existencial. En lo económico, con el usufructo para el beneficio de la totalidad comunitaria. En lo cultural, con el acto de reciprocidad y el encaramiento entre la totalidad comunitaria. En lo político, con la forma de organizar las comunidades y sus relaciones, en tanto que la ética busca la crianza mutua o el acompañamiento recíproco (Tasiguano *et al.*, 2014).

10 El contenido completo de la Declaración en esta mesa fue: “Posicionar a los Saberes y Conocimientos Ancestrales, Tradicionales, Populares y diálogos interculturales como fundamentos para un mundo del SUMAK KAWSAY como vida en plenitud. Fortalecer el libre ejercicio de los derechos colectivos, procesos organizativos y el derecho al territorio y la territorialidad como prioridad para la protección, preservación, promoción y garantía de los saberes, conocimientos, tecnologías de comunidades, pueblos y nacionalidades en el marco de los derechos colectivos establecidos en la

comprender el pasado, el presente y sobre todo para construir el futuro en conjunto con las diversas culturas y saberes que habitan el Ecuador, haciendo un uso efectivo del concepto de *inter-culturalidad*.

Dentro del enfoque del proyecto Buen Conocer/Flok Society, entendemos que estos *saberes y conocimientos* no pueden ser tratados desde una perspectiva aislada, ya que son transversales, por un lado, a diversas líneas de investigación y acción sobre los cuales se desarrolla el proyecto pero sobre todo, dentro de la propuesta de ESC que se intenta implementar en el país. Las distintas dimensiones de tales saberes (biodiversidad, educación, ciencia, lenguas, técnicas, tecnologías, medicinas, etc.) están encarnadas en las mismas comunidades y en sus mismos ambientes, de modo que todo el rango de intervenciones, desde la conservación a la producción de riqueza basada en el conocimiento, deben asumir esta perspectiva holística e interdependiente (Nietschmann, 1992).

A lo largo del documento, analizaremos los conceptos de *diálogo de saberes*, *ecología de saberes* y *de-colonialidad* como ecosistemas teóricos que deben volverse prácticas a través de mecanismos constitucionales como son la *interculturalidad* y la *pluriculturalidad*, que deriven en un *buen resistir* (Baronti, 2014) activo y efectivo a la colonialidad hegemónica de la globalización en el campo del saber. Por esta razón no limitaremos las recomendaciones a un plano conceptual. Debido a la posición de partida de los estados “emergentes”, como el ecuatoriano, en las jerarquías del capitalismo cognitivo global, la transición hacia una ESC constituye un reto inalcanzable si no se aprovechan de forma inteligente las potencialidades cognitivas del país y muchas de ellas residen sin duda en la capacidad de los conocimientos ancestrales para constituirse en motor de esta transición, tanto en sus dimensiones epistémico-políticas como económicas, siempre que se considere el carácter alternativo de la ESC respecto a los modelos del capitalismo cognitivo. Tanto en los estudios de caso seleccionados como en las recomendaciones avanzadas incidiremos sobre esta perspectiva

2. Modernidad, colonialidad del saber y capitalismo cognitivo

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminara en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. (Lander, 1993: 6)

Constitución de la República del Ecuador del año 2008 (con énfasis en el art. 57 y 58). Estos saberes, conocimientos y tecnologías ancestrales, tradicionales y populares serán ejes integrales de la gestión pública y tendrán un enfoque intercultural a sus prácticas para el ejercicio del Estado Plurinacional. Los saberes, conocimientos y tecnologías ancestrales, serán declarados y gestionados como Patrimonio Cultural Material e Inmaterial de Comunidades, Pueblos y Nacionalidades. Todos los procesos relacionados con la gestión, preservación y promoción de estos saberes y conocimientos, deberán contar con amplios procesos participativos y consultas previas a los pueblos que son poseedores de los mismos”. El resto de declaraciones de la Cumbre puede consultarse en <http://flokociety.org/wp-content/uploads/2014/05/Declaraciones-Buen-Conocer.pdf> (Cumbre, 2014).

2.1 Modernidad, colonialidad del poder y del saber

La historia de la colonización americana, es también la historia del inicio del *sistema-mundo moderno* y del capitalismo como lo conocemos en el presente:

El sistema-mundo moderno nació a lo largo del siglo XVI cuando América se convirtió en una construcción geo-social que fue indispensable para la creación del propio sistema-mundo moderno. Esto lo que quiere decir es que América no se incorporó a un capitalismo mundial- económico ya existente, sino que no podía haber existido una economía-mundo capitalista sin América (Quijano y Wallerstein, 1992: 449)

Existe, por tanto, una relación inseparable entre *colonialismo* y *modernidad*, que no es solo de contingencia histórica, dadas las raíces europeas de la modernidad como paradigma universal (Restrepo, 2007; Foucault, 1974). Así, el colonialismo no puede entenderse como una perversión o desviación pasajera de la modernidad, sino que *modernidad* y *colonialismo* se encuentran estrechamente ligados en el pasado y en el presente.

De este modo, la modernidad, la colonialidad y el eurocentrismo son fenómenos mutuamente dependientes y constitutivos, donde las diversidades locales, la heterogeneidad histórica de recursos, de culturas, de subjetividades y conocimiento periféricos se incorporan a un sistema de coordinación global (Caba y García, 2014), donde los europeos han generado una nueva perspectiva temporal de la historia y han re-ubicado a los pueblos colonizados y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación es Europa (Quijano 1993: 210). De ahí la urgente necesidad de hacer visible esta relación e intentar construir mecanismos para desarticularla en vista de los efectos negativos que evidenciamos hoy en día tanto en nuestros pueblos *amerindios* como en el mundo entero.

La colonización de América no fue nada más la ocupación de los territorios y la imposición política y social dentro de las estructuras que ya habitaban el Abya Yala, sino un proceso mucho más complejo. La colonización de América fue el producto de la retórica positivista de la modernidad que justificó la lógica destructiva de la colonialidad (Grosfoguel y Mignolo, 2008) y que alude a la experiencia viva de lo que Anibal Quijano ha denominado la *colonialidad del poder*. Esta colonialidad se funda en una clasificación racial/étnica de la población del mundo, donde la noción de raza legitimó las relaciones coloniales de dominación, en la medida en que “naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad” (Quijano 2000: 243).

Dicha *colonialidad del poder* se sitúa como matriz de dominación social global, configurada sobre dos ejes de acción: por un lado, la producción de nuevas identidades geo-culturales, donde las categorías raciales juegan un rol central; y por el otro, el control del trabajo a través del surgimiento de nuevas relaciones sociales materiales de producción, incluida la producción cognitiva (Gimeno, 2012: 35). En este documento, nos enfocaremos particularmente en la *colonialidad del saber* pero conscientes

de la influencia y relación directa con la colonialidad del poder¹¹, tanto por el impacto que el gobierno del conocimiento adquiere sobre la cultura, como por el control que ejerce sobre la producción derivada de tal conocimiento, como mostraremos especialmente en el campo del *bio-conocimiento*.

La conceptualización foucaultiana de las relaciones entre el saber y el poder (Vila, 2014: 55-63) señala la pertinencia de estudio de este tipo acerca de la posición de los saberes ancestrales dentro del capitalismo cognitivo. A tal respecto, el principal aporte sería la introducción de las cuestiones de poder en el campo del conocimiento, frente a la pureza con la que la modernidad ha narrado la producción y distribución del conocimiento en su seno: “Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses” (Foucault, 1978: 34). No se trata de que poder y conocimiento sean cuestiones idénticas, sino de que, a través del análisis de su especificidad, se pueden mostrar su articulación y sus efectos¹². Tampoco de que la colonialidad que ha organizado las relaciones de poder durante los últimos quinientos años sobre determine los saberes que se han producido o que pueden desarrollarse aun hoy desde las comunidades ancestrales o mestizas.

Esta articulación no desaparece hoy cuando el biocapitalismo delimita nuevos modelos de negocio sobre la misma naturaleza separada de la humanidad que puede especificar finalmente como mercancía ni cuando las comunidades son capaces de oponer una visión holística como la Pachamama, sobre la que puede organizarse una producción más eficaz y sostenible de conocimiento. Como desarrollaremos más adelante, no en vano, se reconoce que la investigación básica sobre la biodiversidad del país apenas ha analizado las posibilidades de consolidar actividades económicas sostenibles tan solo de un 1% de la biodiversidad total (Vega-Villa *et al.*, 2014), mientras que la disposición de las comunidades para hacer valer este conocimiento es mucho más potente ya que son conocimientos presentes dentro de las prácticas tradicionales.

En el desafío de ubicar a los conocimientos ancestrales, tradicionales y populares dentro del análisis pos-colonial, es indispensable plantearnos los alcances que ha tenido y tiene esta colonialidad del saber dentro de la cultura latinoamericana y específicamente ecuatoriana a través de las “nuevas identidades geo-culturales”(Quijano, 2010:126) que se crearon en nuestro continente luego de la colonización. Entonces, la colonialidad se puede apreciar en tres categorías muy específicas: raza (lo “étnico”), trabajo (lo “económico”) y género (lo “social”) (Estermann, 2014: 4). En cuanto a lo racial, se han determinado los grupos sociales de menor jerarquía (indígenas, afros, montubios) y por ende de conocimientos desmerecidos y sepultados por el conocimiento “universal” y “científico” occidental; estos mismos grupos han sido explotados laboralmente mediante sistemas feudales y de hacienda (huasipungos¹³) introduciéndolos dentro de la lógica de clases de la economía capitalista, todavía

11 De esta noción de colonialidad del poder, derivan interesantes debates académicos en torno a la colonialidad del ser y del saber, que pueden consultarse en Castro-Gómez (1998), Escobar (2003), Walsh (2004).

12 *Vid.* Foucault (1984: 70-71; 1990). En tal sentido, Deleuze (1987: 111) indica, “las relaciones de saber no tendrían nada que integrar si no existiesen las relaciones diferenciales de poder. No obstante, el poder, sin estas formalizaciones de saber no es casi nada: ni ve ni habla [...] pero precisamente porque ni habla ni ve, hace ver y hablar”.

13 La palabra “huasipungo” viene de la lengua quichua, y según el Diccionario quichua-español/ español-quichua de Luis

persistente en las actuales relaciones socio-económicas- raciales. Por último, análisis híbridos entre la historiografía marxista y feminista (Federici, 2010: 157 y ss, entre otras) han mostrado el vínculo existente, para hacer posible la acumulación originaria, entre la evolución del trabajo asalariado en Europa en el XVII, el aumento del trabajo esclavo en América y la apertura de la división sexual del trabajo y la minoración de la posición de las mujeres en él a escala planetaria.

Esta articulación entre la colonialidad y el patriarcado es especialmente dañina para la sostenibilidad de las comunidades si se considera que las mujeres son las principales trabajadoras cognitivas, en su actividad de transmisión y encarnación de conocimientos y tradiciones indispensables. Estelina Quinatoa Cotacachi (2007: 173), como mujer intelectual, indígena y ecuatoriana, resume la colonialidad del saber de la siguiente manera:

Los indígenas, al ser considerados de “menor categoría”, el último grupo humano en la escala social del país, sin derecho a producir elaboraciones mentales, reflexiones y menos aún producciones intelectuales, han sido desconocidos u ocultados a propósito en lo que se refiere al ámbito de la creación intelectual, de manera que sus producciones, de distinta índole, son generalmente señaladas como anónimas, al igual que la producción de otros sectores marginados por la población ecuatoriana, ya que las únicas ideas que se transmitieron de manera escrita fueron producidas por los grupos de poder.

El ejercicio de la colonialidad del poder y del saber como una práctica viva en las relaciones políticas, sociales, culturales, económicas y ecológicas, es “la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, impuesta sobre la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo” (Acosta, 2009:16). Varios autores¹⁴ de las ciencias sociales han profundizado en sus estudios en esta temática arrojando la conclusión de que la *colonización de los saberes y conocimientos*, ha sido y es una de las formas más potentes de colonización cultural y, por ende, de *colonización imperial*, que se inició con la colonización de América y que ha supuesto la opresión social, política y cultural de los pueblos ancestrales de este continente.

Cordero Crespo, de 1892, es “*porcioncilla de tierra que cultiva el indio en derredor de su choza*”. Está compuesta por las palabras: “huasi” que quiere decir “casa” y “pungo” que es “*puerta, entrada; depresión de cerros o colinas que da paso a un camino*” (Fabre-Maldonado, 1993). Sin embargo, el “huasipungo” se entiende por un mecanismo utilizado por los latifundistas, desde la época de la Colonia hasta entrado el siglo XX, para forzar el trabajo de los indígenas dentro de sus latifundios a partir de un contrato informal a través del cual se le otorgaba un pequeño territorio al indígena para que viva de él y construya su casa, a cambio de su trabajo pero entablando un mecanismo de deuda transgeneracional, lo cual encubría un mecanismo de semi-esclavitud, que además tenía el agravante de crear una ilusión perpetua, en los indígenas, de algún día liberarse de la deuda a través de su trabajo o quizás con el trabajo de sus hijos. Vale citar la novela del quiteño Jorge Icaza (1934) “Huasipungo” donde se describe la realidad de los huasipungos a comienzos del siglo XX, siendo una obra importante dentro del pensamiento indigenista del Ecuador y de la región.

14 Varios autores de las ciencias sociales como Enrique Dussel (1993), Catherine Walsh (2007), Arturo Escobar (1993), Immanuele Wallerstein (1992), Boaventura de Sousa (2010), Edgardo Lander (1993), Walter Mignolo (1993), el propio Quijano (1992, 1993), Joseph Estermann (2014), Santiago Castro-Gómez (1998), Federici (2010), Quinatoa (2007), entre otros, son autores que se han dedicado a estudiar estas temáticas.

2.2 Colonialidad del saber y universalidad del conocimiento

La colonialidad del saber ha sido un dispositivo funcional para invisibilizar la diversidad de saberes así como su apropiación y usurpación, tanto en los inicios de la colonización como en la forma contemporánea a través del capitalismo cognitivo. La *colonialidad del poder*, hemos mencionado anteriormente, se articula con la *colonialidad del saber*, que de forma “natural” ha catalogado a los saberes de los sujetos *sub-alternizados* como *locales, tradicionales, o folklore*; mientras que los saberes del grupo dominante se consideran como *universal-científico* (Jara, 2014). Es así que nos encontramos frente a una dualidad de lo cierto y lo falso, lo cual ha trazado una línea que separa lo visible (dominante) de lo invisible (marginado, explotado y usurpado):

Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá? de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no sólo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables en este lado de la línea. Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas.
(Santos, 2010b: 13-14)

Precisamente por la articulación de saber-poder que se ha señalado, la gestión del conocimiento es siempre una actividad regulada e inscrita en una matriz de relaciones de poder¹⁵, de modo que un análisis crítico del capitalismo cognitivo no se centra tanto en las cuestiones de verdad o falsedad de los *conocimientos científicos* o de los *saberes ancestrales*, sino en cuáles son los *regímenes de verdad* de esos saberes, qué reglas, a veces justas, la mayor parte de las veces, arbitrarias y violentas, permiten validar esos saberes y hacerlos funcionar en los espacios sociales rectores o en los subalternos.

En nuestro ámbito de estudio, resulta claro que las reglas de la cientificidad, articuladas con el desarrollo del sistema capitalista, en muchos casos, han sido cómplices y servido como herramientas para invisibilizar o apropiarse de estos saberes y conocimientos, reproduciendo la lógica *colonial imperialista* y homogeneizadora, o simplemente estudiándolos como *objetos estáticos* en lugar de *sujetos activos*. Este “conocimiento universal científico”, organizado desde el centro y capaz de desarrollar mecanismos locales de arraigo¹⁶, ha desplazado y subalternizado las formas culturales de la periferia. La pretensión universal de la “razón” moderna, al sobreponerse sobre todo tipo de particularidad local, es una muestra de las necesidades coloniales de expansión (también de los

15 Para subrayar esta inscripción del conocimiento en las relaciones de poder, Foucault transitó desde la noción de *verdad* a la de *régimen de veridicción*, que “en efecto, no es una ley determinada de la verdad, [sino] el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuales son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos” (Foucault, 2007: 53).

16 Pueden verse un conjunto muy interesante de referencias relativas a la consolidación de un positivismo autóctono en el contexto ecuatoriano en Cortez (2013: 16-7).

regímenes de conocimiento) de la cultura occidental-europea:

La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, premoderna y pre-científica del conocimiento humano (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20).

Esto es lo que se denomina *colonialidad del saber*, en cuanto imposición de una “razón” universal y, a través de ella, de una cultura hegemónica por encima de culturas locales y periféricas del sistema-mundo moderno, construyendo una jerarquía que, bajo lógicas de dominación/sumisión y de usurpación, imposibilita todo tipo de diálogo o intercambio de conocimientos diversos.

Hoy sigue vigente esta colonización de los saberes, especialmente en América Latina, desde nuevas dinámicas dentro de la *globalización* o *mundialización*, en una relación de dominación/sumisión que imprime a la relación intercultural, por un lado, las condiciones económicas, sociales, políticas y legales; y por el otro, las disposiciones, actitudes y valores asimétricos, desiguales pero complementarios, que se reiteran y refuerzan diariamente a dentro del marco de sujetos dominados y sujetos sumisos (Gasché, 2008). El control, la producción y el cercamiento (*enclosure*) de los diversos conocimientos (efectuadas hoy en gran parte con las herramientas digitales y tecnológicas¹⁷) son estrategias cotidianas que se utilizan desde las esferas de poder global para mantener el dominio social, político y cultural a nivel mundial. Ello insta, en primer lugar, al levantamiento de indicadores y estándares que nos permitan concretar y diagnosticar eficazmente esta situación generalizada de desigualdad en los distintos ámbitos de intervención¹⁸ y, en segundo lugar, a la construcción de alternativas reales donde los conocimientos subalternizados o periféricos puedan tomar un rol determinante dentro de las políticas públicas de un estado.

17 Es importante ser conscientes de que la jerarquización a través de estas tecnologías (mucho más que su invención y desarrollo) ha sido impulsada por los estados más poderosos del planeta y por corporaciones transnacionales que invierten, investigan e innovan en estos campos con el fin de expandir sus imperios y el control político, económico y militar a nivel global. Sin embargo, también han emergido importantes movimientos de resistencia auto-gestionados y auto-organizados en uso de las TICs, que se enfrentan hoy en día al propio sistema capitalista. De ahí podemos recalcar el poder de las redes que se han constituido en herramientas indispensables para los nuevos movimientos sociales a nivel global (15M, Primavera Árabe, Occupy Wall Street, entre muchos otros). Por esta razón, es importante recalcar que estas tecnologías, herramientas de la desposesión capitalista, sirven también para la resistencia y para la organización del trabajo y la inteligencia colectivas. Un buen ejemplo de esto es el propio proyecto Buen Conocer/FLOK Society, que utiliza muchas herramientas de este tipo y se han involucrado en el proceso muchos colectivos alrededor de las redes digitales globales.

18 Un ejemplo de escasez de datos para diagnosticar e intervenir sobre estas situaciones de desigualdad puede verse en Moya (2013: 32 y ss) respecto al acceso a la educación en poblaciones indígenas y afrodescendientes a lo largo de América Latina.

2.3 Capitalismo cognitivo y bioconocimiento.

Nos referimos entonces a la actual evolución del capitalismo hacia el *capitalismo cognitivo* (Berardi, 2003; Boutang, 2004; Corsani, 2006 entre otros) dentro de un *sistema-mundo moderno* donde el conocimiento se ha convertido en el principal factor de producción y acumulación, en la combinación entre los incrementos de productividad de la inteligencia colectiva, la potenciación de las herramientas digitales y tecnológicas y la capacidad de los regímenes de organización del trabajo y la propiedad intelectual para realizar y capturar el valor de dicha producción colectiva. En síntesis, dentro del capitalismo contemporáneo, el conocimiento, como factor intermediario que almacena valor de los demás factores productivos, se ha convertido en un factor crucial, al igual que en otro tiempo lo fueron las materias primas o la tierra¹⁹. Todo ello ha permitido el desarrollo de una *industria cognitiva* de servicios, datos, productos y relaciones sociales muy poderosa.

Este régimen del capitalismo ha tenido que producir unas condiciones de escasez artificial en el conocimiento, a través de las regulaciones de la propiedad intelectual, y ha sometido al conocimiento y a los saberes a la estrechez e intermitencia de la relación salarial, poniendo sobre la nueva cadena productiva un indeterminado conjunto de mediaciones sociales que se han ido ampliando a lo largo de al menos los últimos treinta años (Rodríguez y Sánchez, 2004: 14). Los saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares han sido y son también víctimas de esta lógica. Hoy son especialmente relevantes las amenazas en áreas como el bio-conocimiento²⁰ o bio-fármacos, entre otras, donde aparecen grandes riesgos y amenazas referidos a la fragilidad y al valor de estos conocimientos y saberes de los pueblos que tienen que ver con la gestión de la “vida” (bios).

En términos de usurpación, los bioconocimientos han sido una de las áreas de mayor explotación por parte del capitalismo cognitivo respecto a los pueblos ancestrales. Como dice René Ramírez (2014), se debe añadir en el valor del bioconocimiento la valía de los saberes ancestrales y la diversidad cultural/social que tiene el país, más aún al considerar que el capitalismo cognitivo ha generado un “epistemicidio” (Santos, 2003), un aniquilamiento de los conocimientos en su forma plural, haciendo prevalecer una forma particular de conocimiento (uno que pueda reproducir y justificar la lógica capitalista) y una gestión privativa como las únicas valederas. Es así que una gran multiplicidad de experiencias cognitivas se han desperdiciado como consecuencia de esa hegemonía occidental.

En este sentido, el caso de las farmacéuticas es un ejemplo notable, puesto que a lo largo de los últimos siglos ha catalogado y patentado muchos bio-conocimientos relacionados con plantas

19 En el circuito productivo del capitalismo industrial, el trabajo genera conocimiento y el conocimiento a su vez, genera valor. De este modo el capital, para valorizarse, no sólo debe «subsumir» —en términos marxistas— el «trabajo vivo», sino también el conocimiento que genera y que pone en el circuito. Ahí residen precisamente las dificultades de esta «subsunción», que impiden reducir de manera simple el conocimiento a capital y que, por consiguiente, dan sentido a la idea de capitalismo cognitivo. (Rullani, 2004: 100-1).

20 Véase el documento de biodiversidad dentro del proyecto Buen Conocer/FLOK: (Golinelli *et al.*, 2014). Allí se detalla la relación de los saberes y conocimientos ancestrales con la biodiversidad y sobre todo se especifica respecto al bio-conocimiento como un espacio relevante a tomar en cuenta en la construcción de una ESC.

medicinales y sagradas, fauna y prácticas medicinales de los pueblos y nacionalidades indígenas, quitándoles la propiedad comunitaria e incluso el acceso a su uso, utilizando la desposesión como herramienta de colonización²¹. Según Boaventura de Sousa Santos (2003: 146):

Se calcula que más del 90% de la diversidad biológica que subsiste en el planeta se encuentra en las regiones tropicales y subtropicales de África, Asia y América del Sur. A esto hay que sumar el conocimiento que proviene de saberes indígenas. De las especies vegetales del mundo, más de dos tercios son originales de los países periféricos y semiperiféricos. Más de 7000 compuestos medicinales utilizados por la medicina occidental son derivados del conocimiento de las plantas. Se puede concluir que a lo largo del último siglo las comunidades han contribuido significativamente a la agricultura industrial, a la industria farmacéutica y a la industria biotecnológica. [...] Las multinacionales farmacéuticas, alimenticias y biotecnológicas se han apropiado de los conocimientos de nuestros pueblos con una inexistente o mínima contrapartida, procesando luego estas sustancias y patentando los procesos y, al mismo tiempo, sus productos.

Siendo una clara muestra de excedencia de las farmacopeas ancestrales que contrasta con el agotamiento de la biodiversidad en Occidente. En todo caso, se trata de una realidad histórica preocupante, sobre todo respecto a un país donde cohabitan dieciocho poblaciones representadas por quince nacionalidades y pueblos indígenas, además de afroecuatorianos, montubios y mestizos (Ramírez, 2014: 31).

En la reflexión del proyecto FLOK sobre biodiversidad, las tres premisas de las que se parte son “primero, una definición más amplia del concepto biodiversidad para el contexto ecuatoriano, que incluye elementos biológicos y culturales para preservar y enriquecer la íntima relación entre las culturas indígenas y la riqueza natural ecuatorianas. Segundo, la valoración de elementos biológicos como fuente de información, y no solamente materiales, de una manera consistente con la revolución genómica y de las ciencias de la información. Tercero, la participación activa entre gobierno, academia, sociedad y sector privado como requisito indispensable para cimentar las capacidades científicas, técnicas, administrativas y comerciales requeridas para sostener una economía basada en la exploración y aplicación sustentable de la mega-biodiversidad del Ecuador.” (Golinelli *et al.*, 2014: 4). Todo ello dentro de un régimen globalizado de propiedad intelectual que fomenta la dependencia de base tecnológica de los Estados mega-diversos, como Ecuador, respecto a los líderes en esas materias y que concentra la gestión de estos bienes, no en las colectividades como patrimonio común de la humanidad, sino en los estados, con el riesgo de que el proteccionismo imperante no movilice y empodere a los depositarios de tales saberes en el levantamiento de una investigación básica suficientemente solvente y exhaustiva como para ser medio de protección de su titularidad y de producción de riqueza para esas comunidades y finalmente para el país. Es decir, nos referimos a un país con gran potencial diversificado de bio-conocimiento en distintas áreas que constituye tanto su mayor potencial como su principal amenaza.

²¹ El caso de las patentes sobre las semillas es un ejemplo muy evidente de esta problemática. Para profundizar en este tema, ver la entrevista a Vandana Shiva (n/d).

Esta combinación de excedencia en los saberes ancestrales y de largo arraigo de la colonialidad²² permite pensar que América Latina es un espacio central de grandes resistencias históricas, razón por la cual hoy viven y sobreviven diversos saberes y conocimientos que han sabido construir un *buen resistir* a partir del compartir, del transmitir, del apropiarse (en un sentido positivo de reconocimiento e innovación) y del poner en práctica sus conocimientos en el día a día. Aquí emergente, por tanto, importantes alternativas desde el Buen Conocer y desde los bio-conocimientos ancestrales y desde los bio-conocimientos ancestrales, que implican convivencia, transmisión, protección, reconocimiento y empoderamiento de los saberes y conocimientos tradicionales, ancestrales y populares que habitan esta región, que son bases fundamentales para la reproducción de la vida²³ y que analizaremos como propuestas para la descolonización de los saberes y para la construcción de una ESC que incluya, pero que sobre todo habilite, el espacio para el empoderamiento de estas propuestas a los pueblos poseedores de tales conocimientos. Tal es el eje central de preocupación de un pensamiento *bio-céntrico* como el del Buen Vivir y el Buen Conocer.

3. Diálogo de saberes como herramienta de-colonizadora del saber

Lo humano sólo existe como tal si se realiza en la pluralidad de sus versiones concretas, cada una de ellas distinta de las otras, cada una sui generis. Anular esa diversidad equivaldría a la muerte de lo humano. Felizmente, esa homogeneización es imposible: el mapa de la diversidad humana nunca perderá la infinita multiplicidad de su colorido. La diferencia es inevitable. No hay fuerza que pueda uniformar el panorama abigarrado de las identidades humanas

(Bolívar Echeverría, 2010: 9)

Como se ha mostrado, la actual regulación y jerarquización de los saberes es arbitraria pero sobre todo, contingente. Una vez se ha ahondado en las implicaciones que ha tenido la *colonialidad del poder* y específicamente desde nuestra perspectiva, la *colonialidad del saber* en la gestión del conocimiento y de los saberes ancestrales, tradicionales y populares de nuestra región y de Ecuador, es momento de insertarnos en las propuestas y alternativas para superar esta lógica colonizadora desde los conceptos y la práctica de estos saberes. En definitiva, de construir regímenes alternativos en el gobierno de los saberes, como verdad y como factor privilegiado de la producción contemporánea. A continuación detallaremos las diversas perspectivas y propuestas a tomar en cuenta.

22 Como indicaba la proclama pública del Congreso Indígena y Popular frente al TLC en el Cauca, en 2005, “el proyecto que amenaza la vida y que no respeta fronteras, por eso lo llaman Globalización. No solamente están a riesgo nuestras culturas, nuestras comunidades, nuestros pueblos y familias. Es peor, la vida misma corre el riesgo de ser destruida”.

23 El concepto mismo del “Sumak Kawsay” es un concepto ancestral “bio-céntrico”, es decir que pone a la vida y su reproducción en el centro de sus motivaciones y preocupaciones. Por esta razón los “bio-conocimientos” tienen un rol fundamental dentro de la construcción de una sociedad del “Sumak Kawsay” y del Buen Vivir, entendiendo la trascendencia de estos conocimientos dentro de sus propios conceptos y con sus propias lógicas y dinámicas.

3.1 La de-colonialidad para la trans-modernidad

La modernidad ha dejado una *herida colonial* que debe ser curada, remediada y fortalecida para construir un futuro descolonizado en el país y en la región. Desde esa intencionalidad es que han emergido los postulados decoloniales que vamos a tratar a continuación, a fin de rehacer la historia desde la pluralidad de experiencias y justamente desde los saberes de pueblos que han sido subordinados y subalternizados históricamente por la colonialidad del poder y del saber (Gimeno, 2012: 36). Estos saberes, después de siglos de supervivencia y resistencia, están emergiendo hoy, como dice W. Mignolo (2003: 22), “indicando las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y de las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno y sus críticos desde el renacimiento hasta el posmodernismo”, cuestionando de esta forma el conocimiento establecido como “universal” y “único”, lo que implica una descolonización del pensamiento o un *giro decolonial*, como lo denominan Castro-Gómez y Grosfoguel (2007).

En el ámbito latinoamericano, se ha debatido intensamente en torno a los mecanismos decoloniales a tomar en cuenta para salir de esta lógica. Podemos mencionar al grupo de estudios “Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad”²⁴, que, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, ha mantenido una continuada producción de material sobre la decolonialidad más allá de las *narrativas poscoloniales* previas, ya que: “(...) las narrativas anticolonialistas (de los sesenta y setenta) jamás se interrogaron por el *estatut epistemológico* de su propio discurso” (Castro-Gómez, 1998: 171-172). En general, esta vertiente de pensamiento implica un enfrentamiento a la retórica de la modernidad y a la lógica de la colonialidad, un enfrentamiento no solo como resistencia sino como *re-existencia* (Grosfoguel y Mignolo, 2008).

Por esta razón, en un primer paso para encaminar la argumentación sobre la *descolonización del saber*, se planteó la necesidad de consolidar una *descolonización epistemológica* de los conceptos. Con base en la redefinición del fenómeno de la *modernidad* como relación de poder de alcance global, que impone condiciones materiales y culturales dominantes, se busca la gestación de un pensamiento en diálogo con conocimientos de la periferia que han sido despreciados y/o silenciados por la superioridad (autoasignada) de la cultura europea (Caba y García, 2014: 6). Este diálogo de conocimientos implica un diálogo entre culturas, que se puede articular a través de la *interculturalidad* (ver 3.2). Esta decolonialidad del saber a la que nos referimos implica *pensar descolonialmente*, es decir:

“(...) habitar el giro descolonial, trabajar en la opción decolonial(...), significa entonces embarcarse en un proceso de desprenderse de las bases eurocentradas del conocimiento (tal como lo explica Aníbal Quijano) y de pensar haciendo-conocimientos que iluminen las zonas oscuras y los silencios producidos por una forma de saber y conocer cuyo horizonte

24 El Proyecto “Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad” agrupa un colectivo de intelectuales latinoamericanos provenientes de distintas disciplinas. Los más conocidos son el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo argentino Walter Mignolo. También pertenecen al colectivo: Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Agustín Lao-Montes, Freya Schiwiy, entre otros.

de vida fue constituyéndose en la imperialidad” (Grosfoguel y Mignolo, 2008: 34).

Esta noción de *decolonialidad* debe comprenderse en las particularidades de la región latinoamericana y específicamente en Ecuador, al mismo tiempo que se considera un concepto de resistencia global. La decolonialidad como concepto y proyecto puede (y debería) ser el conector entre pensadores, activistas, académicos, movimientos sociales, etc., en distintas partes del mundo por su poderoso sentido de ruptura del tiempo lineal histórico, del paradigma civilizatorio y de consciencia de una “herida colonial” a nivel mundial. Es decir, que cada lucha y acción decolonial debe entenderse dentro de un proyecto de descolonización que comenzó en el siglo XVI y que simplemente se ha intensificado en el siglo XX y XXI, requiriendo de manera urgente un pensar y actuar decolonial que contengan intervenciones coordinadas a nivel planetario, “no para culminar el proyecto inconcluso de la modernidad sino para trascender (y superar) la modernidad/colonialidad hacia, lo que Enrique Dussel llama, un *mundo trans-moderno*²⁵” (Grosfoguel y Mignolo, 2008: 35), siendo así una propuesta de desviación definitiva del fundamentalismo eurocéntrico, moderno, globalizador, universal y poniendo fin a la *colonialidad del poder, del saber y del ser*, lo cual implica incluir, reconocer, aprender y compartir conocimientos y prácticas con pueblos milenarios que habitan estos territorios.

Desde los pueblos ancestrales se plantea la resistencia epistémica y práctica a esta *globalización* que, en definitiva, es el proyecto contemporáneo del capitalismo y de la modernidad. Por esto se propone una superación activa de la modernidad a través de una “globalización-otra”, “pluriversal” (Mignolo y Grosfoguel, 2008), una perspectiva y una línea de acción para reconstruir y reconstituir el mundo desde la diversidad y la diferencia, desde abajo (Escobar, 2010), que es el sustrato de reconstrucción (desde el ámbito político y cultural) de los conocimientos, tanto en las culturas tradicionales rurales como también las reconstituidas en las ciudades, proponiendo el diálogo en igualdad de jerarquía y condición con el resto de conocimientos. Es muy significativo e incluso irónico, como plantea Noam Chomsky (López Tarabochia, 2013), que sea el pensamiento y el accionar de los “pueblos aborígenes”, que históricamente han sido considerados por el discurso hegemónico como pueblos “poco avanzados”, el que esté tomando el liderazgo en tratar de protegernos a todos nosotros, mientras los más ricos y poderosos son quienes están haciendo todo lo posible por conducir nuestras sociedades hacia la destrucción. Frente a esta realidad, evidentemente se ven más oportunidades de éxito en un proyecto descolonizador desde y al lado de los pueblos.

25 El término “trans-moderno” se refiere a superar la noción de posmoderno o posestructuralista pues se trata de un más allá de la modernidad/colonialidad, y esto implica también una ruptura en el tiempo lineal propuesto por la propia modernidad. Para ello se propone no venir después de la modernidad, sino atravesarla y superarla, dejando abierta la posibilidad de comprensiones alternativas del tiempo-espacio como son las nociones orientales o amerindias donde el tiempo es concebido como circular (pachakutik, samsara, etc).

3.2 Interculturalidad y plurinacionalidad desde la nueva Constitución ecuatoriana

NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador

RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos,

CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,

INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad,

APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad,

COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro,

Decidimos construir

Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el sumak kawsay;

Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades;

Un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana – sueño de Bolívar y

Alfaro-, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra;

Y, en ejercicio de nuestra soberanía, en Ciudad Alfaro, Montecristi, provincia de Manabí, nos

damos la presente:

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR

(Preámbulo de la Constitución de la República del Ecuador, 2008)

Luego del importante proceso constituyente que vivió el Ecuador entre el año 2007 y 2008, dentro de la *Revolución Ciudadana*, una nueva constitución emergió y, por primera vez en la historia del Ecuador, se tomaron conceptos de tradiciones indígenas/ancestrales como base para el ordenamiento y legitimación de la vida política de la República. Esta nueva constitución asume el *Buen Vivir*, desde la cosmovisión indígena, como “el sentido de un objetivo general hacia el cual se orienta la vida económica, política, social y cultural” (Cortez, 2010). Como dice Carlos Viteri Gualinga, “el Buen Vivir, en definitiva, constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas” (Acosta, 2013). De esta forma, con la nueva constitución también se empezaron a construir las bases epistémicas para desmontar la *colonialidad del saber* y ello, como no podría ser de otro modo, a partir de concepciones de culturas históricamente oprimidas y marginalizadas por esa colonialidad, como son los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador²⁶.

En la actualidad, el Ecuador atraviesa un proceso de transición importante proponiendo implantar un nuevo paradigma de vida que implica una *bifurcación* dentro del desarrollo moderno capitalista: *Buen Vivir*, o más específico aún en lengua ancestral quichua, *Sumak Kawsay*. Aunque esta

²⁶ En la propuesta entregada por parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) a la Asamblea Constituyente se planteaban estos conceptos de la siguiente manera: “Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y post-colonial, una sociedad que promueva el ‘Buen Vivir’ transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama” (CONAIE, 2007:1).

transición encuentre también numerosos críticos por seguir basándose en la explotación de recursos naturales finitos, que, aunque transicionalmente, no ha abandonado por completo los paradigmas del *desarrollo*. En referencia a esto, existen diversos investigadores que plantean que la “nueva ola de la izquierda gobernante” (Ecuador por su puesto entre ellos), se sigue manteniendo los énfasis en sectores como la minería e hidrocarburos, acentuando un sendero extractivista con graves impactos sociales y ambientales que hoy en día están siendo las principales áreas de disputa y controversias entre estos gobiernos y diversos movimientos sociales, mucho de los cuales son indígenas (Gudynas 2010). La importancia de buscar una superación de esta noción y práctica “desarrollista” es muy importante en la búsqueda de la descolonización del pensamiento, ya que el propio proceso de descolonización pasa necesariamente por la desmitificación del mito “colonizador” del *desarrollo* (Esteva, 2009) .

Más allá de estas dificultades en el proceso de transición, resulta muy interesante el valor otorgado al conocimiento como una herramienta indispensable para alcanzar este Buen Vivir, que por su propia definición bio-céntrico pone a la vida en el núcleo de sus preocupaciones. Como dice Patricio Carpio (2009: 124), se trata de “hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los 'objetos' del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes”. Esto implica otorgar un rol central a los sujetos poseedores de estos conocimientos de vida, sujetos históricamente periféricos en la creación de conocimiento pero que a partir de una buena gestión del conocimiento decolonial que se propone, pasarían a tener un rol central en la (re)construcción de los conocimientos.

La Constitución ecuatoriana de 2008 establece con claridad la “plurinacionalidad”, la “interculturalidad” y la convivencia entre diversas culturas como principios políticos fundamentales²⁷, con explícito reconocimiento de la construcción de un país en diversidad, opuesto a la dominación y al colonialismo desde su artículo 1: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico (...)” o el establecimiento de la oficialidad del kichwa y el shuar en la “relación intercultural” y de “los demás idiomas ancestrales (...) para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley, junto con la obligación del Estado de respetar y estimular su uso (art. 2). Pero también en la obligación del Estado ecuatoriano de “fortalecer la unidad nacional en la diversidad” (art. 3.3°) y de “7. proteger el patrimonio natural y cultural del país” (3.7°) o en la definición del territorio ecuatoriano como “una unidad geográfica e histórica de dimensiones naturales, sociales y culturales, legado de nuestros antepasados y pueblos ancestrales” (art. 4).

Amén de que las nociones de plurinacionalidad e interculturalidad informen todo el texto constitucional y aparezcan explícitamente en numerosas ocasiones²⁸, su aparición en los primeros

27 Ver, por ejemplo, el preámbulo de la norma constitucional.

28 Ver arts. 6 en cuanto a la compatibilidad entre la pertenencia nacional y el vínculo jurídico con el Estado ecuatoriano; art. 16 en cuanto a la obligación de una comunicación intercultural, que se desarrolla hoy con las exigencias de la Ley Orgánica de Comunicación, publicada en el RO n° 22, de martes 25 de junio de 2013, de alcanzar un 34% de titularidad comunitaria en las frecuencias de medios (art. 106 LOC), al menos 5% de contenidos interculturales en todos los medios (art. 36 LOC) y en lenguas de relación intercultural (DT 15ª LOC) y participación de grupos de atención prioritaria en los contenidos (art. 80.1º LOC). De vuelta a la Constitución, no olvidemos los arts. 27 y ss en cuanto a las características de la educación o art. 32 respecto a la salud y, en general, los arts. 56 y ss, encuadrados en el capítulo 4º (“Derechos de

artículos señala el carácter vertebral de estos principios, su potencia como herramienta para sustentar el diálogo de saberes y su necesaria efectividad para hacer valer el régimen surgido del proceso constituyente de 2007-8. A este respecto, Catherine Walsh (2007: 112) plantea que la *interculturalidad*:

señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. Este uso de “otro” no implica un conocimiento, una práctica, un poder o un paradigma más, sino un pensamiento, una práctica, un poder y un paradigma de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes y a la vez desafiándolas radicalmente.

Este enfoque intercultural busca descolonizar, reconociendo que, además del conflicto social, existe uno de carácter epistémico, pues se han impuesto y se imponen conocimientos, prácticas y formas de pensamiento (Jara, 2014). De esta forma, vemos que la interculturalidad (crítica) es un medio habilitante del diálogo de saberes, que, a su vez, es una herramienta para transmitir conocimientos fuera de la lógica colonizadora, lo que la convierte en una herramienta emancipadora en diversos niveles y áreas de la vida

Como hemos dicho anteriormente, existen debates en torno a si la *interculturalidad* es un instrumento para *descolonizar* o si puede ser un “caballo de troya” para una “neo-colonización” más sofisticada del sistema mundo-moderno (Wallerstein y Quijano, 1992). Más adelante, analizaremos los riesgos que pueden aparecer en este proceso de descolonización, sin embargo ahora es importante considerar las condiciones para la apropiación del concepto de *interculturalidad*, plantearla con un carácter crítico que minimice estos riesgos y aprovechar su potencial como herramienta constitucional para desarrollar acciones de equidad cultural. El uso adecuado de esta herramienta exige su combinación con otro concepto constitucional que ha sido una gran reivindicación histórica desde los pueblos y nacionalidades: la *plurinacionalidad*. Al mismo tiempo que la interculturalidad plantea la necesidad de diálogo entre culturas, la plurinacionalidad plantea la convivencia armónica y sobre todo igualitaria de las diversas culturas/naciones que cohabitan en el territorio ecuatoriano. En tal sentido, tanto la interculturalidad como la plurinacional implican un diálogo recíproco entre culturas iguales en importancia y jerarquía que coexisten también como naciones diversas en un determinado espacio y tiempo, en una *pacha*²⁹.

Obviamente ni la serie interculturalidad / plurinacionalidad ni la de Buen Vivir son nociones pacíficas, sino que su interpretación depende de las posiciones políticas de base sobre el entramado de saber-poder en nuestros territorios. Cortez (2013: 14-5) ha señalado algunas de estas interpretaciones que, a nuestro entender, constituyen los límites exteriores de un campo en que sí es posible un diálogo

las comunidades, pueblos y nacionalidades”) o el 83 y ss en cuanto a las responsabilidades de los y las ciudadanas, así como en cuanto al sistema de participación política (arts. 95 y ss) y de descentralización, como muestra el art. 257 referido a las posibilidades de descentralización política en dicha clave hacia los gobiernos autónomos.

29 El concepto de *pacha* proviene del quichua y tiene dos sentidos posibles. El uno es el sentido de tierra como espacio en el que se desenvuelve la vida, y el otro se refiere al tiempo en el que se encuentra habitando. Es decir, que se trata de una concepción de espacio y también de tiempo. Por supuesto, es una concepción distinta a la de la filosofía occidental en cuanto a la relación espacial y temporal. Por ejemplo, la filosofía indígena realiza el manejo de un tiempo circular en lugar de un tiempo lineal, por lo que también existe una relación circular de ciclos con la naturaleza y sus propios ciclos naturales en un espacio determinado, entendiendo a la *pacha* como algo indivisible.

de saberes. Desde ciertas visiones republicanas, los saberes ancestrales se pueden reconocer e integrar en la cultura nacional pero siempre en sus niveles inferiores y como un elemento del pasado sin y por tanto “superado”. En el otro extremo, la interculturalidad pondría en relación distintas visiones del mundo inalteradas por los procesos sociales que históricamente las han interconectado (dominación pero también urbanización, hibridación, etc.), de modo que la interculturalidad como tal sería imposible, al igual que las nociones de Buen Vivir y Sumak Kawsay se habrían escindido de manera irreconciliable³⁰. Por último, lecturas constructivistas niegan la entidad de esta categorías de saberes ancestrales como tal y “desconocen el acumulado histórico logrado especialmente por poblaciones originarias y se reduce lo ancestral a un mero invento en función de oscuros intereses”. Por tanto, el trabajo de la interculturalidad y el diálogo empieza precisamente en el espacio marcado por estos límites y con la comprensión de que la desigualdad en las relaciones de saber-poder debe ser también un factor autocrítico del diálogo intercultural.

Por lo tanto, podemos decir que tanto la *interculturalidad* como la *plurinacionalidad* son dos conceptos fundamentales para conceptualizar y para construir una crítica profunda a la colonialidad del saber, precisamente en el espacio conceptual y político que se sitúa entre estos límites. A su vez, en el contexto ecuatoriano, estos dos conceptos y el trabajo mismo en la efectución de este espacio, son herramientas reconocidas en la nueva Constitución y su desarrollo en el Plan Nacional del Buen Vivir, PNBV,, de modo que los derechos asociados a estos principios son plenamente exigibles, más que susceptibles de ruego; cuestión que, además, debería constituir un medio de empoderamiento de las comunidades portadoras de los saberes a que se refiere este documento.

3.3 Diálogo y Ecología de Saberes

El diálogo entre culturas exige no sólo el respeto mutuo, sino también un mínimo de conocimiento mutuo, que no es posible sin simpatía y amor

Raimon Panikkar, 1996

La articulación entre descolonización e interculturalidad no es nada fácil, de modo que un *ethos* crítico, que se interroga sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural, es fundamental para construir un verdadero dispositivo des-colonizador. Con la vista puesta en esta dificultad, el principal reto de Ecuador en el presente es proteger, reafirmar, poner en práctica y compartir los conocimientos y saberes ancestrales, tradicionales y populares con la diversidad de la población ecuatoriana, a la par que conectarlos con la sociedad global contemporánea. Con base en los mecanismos constitucionales indicados de *interculturalidad* y *plurinacionalidad*, podremos construir una sociedad enmarcada en una *ecología de los saberes* (Santos, 2010a), una *ecología de buenos saberes*.

Boaventura de Sousa Santos llama al pensamiento dominante del capitalismo o lo que hemos

³⁰ Una síntesis pertinente de esta perspectiva puede verse en Oviedo (2014).

llamado la *colonialidad del saber*, un *pensamiento abismal*, urgiendo precisamente a la construcción de un *pensamiento pos-abismal*, que, por el contrario, no es un pensamiento derivado de la misma lógica *capitalista*, sino que implica una ruptura radical con los modos occidentales dominantes de pensar y actuar desde el *Sur*, en el que éste es eje contra-hegemónico de los pueblos marginados por el *Norte colonizador*:

El pensamiento pos abismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Esto confronta la mono cultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes. Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento (Santos, 2010a: 49)

Este concepto de *ecología de los saberes* es la propuesta que surge desde los pueblos del *Sur*, desde los pueblos ancestrales y tradicionales de América Latina, desde el propio concepto del Buen Vivir o del Buen Conocer, sin negar la existencia y validez de los pensamientos externos, en este caso occidentales o científicos, sino planteando la necesidad de conjugarlos y crear diálogos con otros saberes y conocimientos diversos que confluyen en nuestras sociedades. Aparece como conjunto propositivo que permite construir nuevas relaciones de transmisión de los saberes y conocimientos, lo que a su vez implica dinámicas, jerarquías y prácticas descolonizadas dentro de las sociedades. Desde esta noción, se es consciente de que el diálogo intercultural debe rechazar cualquier esencialismo o purismo cultural, al sostener en cambio que todas las culturas de este planeta son el resultado de un proceso complejo y largo de *inter-trans-culturación*. Por lo tanto, el objetivo del proceso de descolonización no puede significar la vuelta al *status quo* anterior, ni a un ideal romántico de culturas “no contaminadas”, sino un diálogo honesto entre culturas que produzcan una evolución intercultural y trans-cultural (Estermann, 2014:4). La actual Constitución del Ecuador es quizás una de las primeras en dotar a la ciudadanía los instrumentos básicos, tanto epistémicos como jurídicos, para llevar estas dinámicas “decolonizadoras” del pensamiento y del saber a la práctica, al hacer.

Esta *ecología de saberes* no es más que un “diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad” (Acosta, 2011: 29). Puesto que ningún tipo de conocimiento puede dar explicación de todos los acontecimientos posibles en el mundo, todos ellos son incompletos de diferentes maneras. “La *ecología de saberes* expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no científico, por lo tanto expandir el rango de la intersubjetividad como inter-conocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa” (Santos, 2010b: 53-54).

Debemos comprender y dejar en claro que esta *ecología de saberes* existe en las prácticas de vida diarias de diversos pueblos de nuestra región y de nuestro país, incluso en los diálogos interculturales más innatos y espontáneos. Es decir, no es una utopía ilusoria, es una realidad tangible y empírica viva en la actualidad. Sin embargo, no se puede idealizar ni plantearse como una respuesta

mágica, ya que está en la naturaleza de la *ecología de saberes* establecerse a sí misma a través de un cuestionamiento constante y de respuestas incompletas y prudentes, no exenta de notables dificultades internas y externas.

La estrategia de consolidar un *diálogo de saberes* para construir una *ecología de saberes* es una proposición constituyente que emerge con mucha fuerza e impulso desde el *Sur*, desde nuestros propios pueblos ancestrales y tradicionales. Pueblos que han sido marginados a lo largo de la historia pero que hoy, con el apoyo de la gran mayoría de ecuatorianos, en un profundo diálogo de saberes interculturales entre iguales, en horizontalidad y en democracia, han logrado plasmar en la Constitución esta superación de la colonialidad a través del Buen Vivir intercultural como horizonte civilizatorio en un ejercicio activo de *descolonización del saber*.

3.4 El *Buen Conocer*: ¿Instrumento de-colonial o neo-colonial?

Sumak Kawsay y Sumak Yachay (Buen Vivir y Buen Conocer) son, en este sentido, dos conceptos que implican avanzar hacia un cambio de paradigma "civilizatorio" recuperando y relevando la cosmovisión de un pueblo originario, que lo practicó antes de nosotros. Paradigma que, por lo demás, lejos de ser contradictorio o conflictivo con nuestras ideas actuales, nos permite dar un fundamento político, histórico y cultural al objetivo político de levantar una economía post-capitalista.

Hugo Baronti, 2014

Dentro del proyecto Buen Conocer/FLOK Society se ha planteado al *Buen Conocer* como un dispositivo para reconstruir y plantar, en palabras de Hugo Baronti, un “Buen Resistir” frente al capitalismo cognitivo, sostenido sobre esa colonialidad del saber cuyas implicaciones se han desarrollado. Sin embargo, existe la posibilidad de que los esfuerzos hacia el Buen Conocer desemboquen en una *neo-colonización del saber*. Un riesgo sería, lejos de establecer un diálogo paritario entre saberes, integrar lo indígena, ancestral o tradicional-popular a la modernidad globalizada (Pozo Menares, 2014: 2); riesgo mayor si, en la configuración, orientación y prácticas del Buen Conocer, no se incluyen a los propios pueblos, nacionalidades y culturas. Si no se considera esta particularidad de inclusión y participación, caeríamos justamente en un mecanismo de neo-colonización a través de un discurso de interculturalidad.

También hay que ser conscientes de que la construcción de un saber y un conocimiento descolonizado y de un Buen Conocer es un proceso de largo aliento. No basta con decretos o con comenzar a cambiar los nombres de calles, instituciones, o incluir las lenguas ancestrales dentro del sector público, utilizando vestimentas o conceptos de estos pueblos dentro del Estado, mientras que la matriz económica, política y social, pero sobre todo los esquemas mentales quedan enraizados en estructuras coloniales, occidente-céntricas, modernas, neo-desarrollistas y neo-coloniales. Esto solo logra que la tan anhelada descolonización se convierta en algo de maquillaje y de folclore, cuando en el fondo se esta intentando emular sistemas modernos-occidentales y capitalistas. Este es quizás uno de

los mayores riesgos, y es una de las mayores críticas que podríamos hacer a la falta de coherencia desde los ámbitos políticos para llevar a cabo transformaciones pragmáticas en este sentido. Al mismo tiempo, señalamos la posibilidad de que los discursos interculturales invisibilizaran la asimetría y hegemonía características de sociedades coloniales. En este sentido, la eficacia de la hoja de ruta que marcan los principios, conceptos y derechos reconocidos en la Constitución de 2008 y el PNBV es clave para hacer posible este diálogo. Aunque se entienden las dificultades para corresponder las teorías con las prácticas dentro de la gestión del poder político, apoyar la construcción de un Buen Conocer desde una concepción del conocimiento como herramienta de *diálogo intercultural crítico*, que tenga como medio y como fin la descolonización del conocimiento y de los saberes, permitiéndonos así escapar de la lógica capitalista-moderna-colonial es y será la mejor muestra de decisión y de confianza hacia un proyecto descolonizador y verdaderamente alternativo al capitalismo contemporáneo y la historia colonizadora que buscamos superar.

Sin duda, ésta propuesta de construcción y soporte de un Buen Conocer, es una estrategia para proteger y mantener vivos los saberes y conocimientos de estas culturas históricas, pero debemos ser conscientes de que la sola protección de estos saberes sin crear un ecosistema sano para su reproducción, puede ser igual o peor que la apropiación o usurpación de estos conocimientos y saberes. Por esto, debemos comprenderlos y gestionarlos desde una visión integral y completa que irrigue a diversas áreas del conocimiento y, por ende, que sean transversales en la propuesta de *economía social del conocimiento común y abierto* (ESC). Esto implica una estrategia de protección de estos conocimientos a través de la apropiación y empoderamiento de los conocimientos y saberes desde los pueblos y culturas poseedoras y también a través del reconocimiento del resto. A partir de ahí, la mejor defensa es la reproducción y diálogo con otros saberes que permita a estos conocimientos subsistir, ejecutarse, innovarse y evolucionar. Esto es esencial para consolidar una gestión adecuada de los conocimientos, para reproducirlos y mantenerlos vivos y sobre todo para que esos conocimientos y saberes contribuyan al Buen Vivir de las propias comunidades, pueblos y culturas. Como es obvio, una estrategia multinivel de este tipo no puede completarse sin el apoyo de las instituciones públicas y sin una actividad de mediación y re-elaboración constante de los códigos de este diálogo. Por ello una cuestión importante que se plantea a la investigación en esta materia es cómo llevar a cabo un proceso de diálogo, potencialmente ilimitado en su duración y objeto, sobre por ejemplo los asuntos relacionados con el conocimiento, algunos de ellos, como el bioconocimiento, en intensa pugna internacional.

La generación de una ESC en torno a la buena gestión de estos saberes y conocimientos debe contribuir, en primer lugar, al beneficio directo de los poseedores de estos saberes y conocimiento, por ejemplo, en el campo del bio-conocimiento que hemos mencionado reiteradamente, donde los poseedores han sido históricamente despojados por los grandes poderes financieros del capitalismo global. En este campo hay mucho por hacer y puede convertirse en una punta de lanza para la puesta en práctica de este Buen Resistir desde el Buen Conocer al capitalismo cognitivo. La consolidación de una ESC que busque generar un ecosistema de buenos conoceres que sean propiedad inalienable de los pueblos y culturas poseedoras les permitiría protegerlos, transmitirlos y reproducirlos como una

estrategia de descolonización del pensamiento y de los saberes, a la par que los pondría al servicio del Buen Vivir de todos los pueblos por medio de la acción y puesta en práctica.

En definitiva, el Buen Conocer no es un dispositivo de validación del conocimiento bueno frente al malo. Es un ecosistema de saberes, de buenos saberes, que contribuyen al bien común de la sociedad, al mismo tiempo que incluye a las diversas culturas que la conforman en equidad, en un diálogo honesto y sin intereses monetarios o coloniales intrínsecos. Saberes tradicionales, ancestrales y populares junto a conocimientos contemporáneos provenientes de todas las latitudes en un diálogo equitativo, hacia una sociedad descolonizada, intercultural, plurinacional, post-capitalista. Una sociedad que se despliega en un Buen Conocer, podrá entonces construir una sociedad del Buen Vivir.

4. Casos de estudio

A continuación presentamos dos casos de estudio donde encontramos espacios de diálogo de *saberes* y han funcionado procesos de interculturalidad, innovación y ecología de saberes, tanto en un ámbito rural como de en otro de hibridación más bien urbana. Se trata de casos distintos en sus orígenes, en los espacios, en los actores, en sus dinámicas y en sus resultados pero en ellos pueden apreciarse dispositivos y estrategias de diálogo intercultural, de construcción de saberes y conocimientos a partir de la inter-comunicación, el inter-conocimiento, el respeto y la articulación de la diversidad en torno a la producción y reproducción de saberes y conocimientos para el beneficio de las comunidades, entablando de manera directa e indirecta redes de ESC.

4.1 Mercado de San Roque – Quito, Ecuador³¹

4.1.1 Breve Historia del Mercado

Un mercado en medio de una ciudad, más aún de una ciudad capital, es un espacio de importantes intercambios y de encuentros. No solo intercambios de productos materiales de todo tipo, necesarios para la vida diaria de los habitantes de una ciudad, sino también espacio en el que se encuentran culturas, conocimientos, historias, tradiciones, familias, idiomas, entre muchos otros bienes inmateriales ancestrales, populares y tradicionales. El mercado es, en síntesis, un espacio de vida, de relaciones sociales y culturales complejas que conviven, dialogan y se articulan más allá de un edificio o de un espacio físico.

El caso del Mercado de San Roque, ubicado en la parte alta del centro histórico quiteño, en el barrio de San Roque, resulta particular por muchos motivos y circunstancias históricas. De manera sintética, a finales del siglo XIX, se construyen los primeros mercados cerrados en la ciudad de Quito, con el fin de organizar mejor la venta de plazas y calles. Es importante señalar que Quito para entonces era ya una ciudad multicultural, dado que, al ser la capital de la reciente República, era un centro de

³¹ Este apartado se basa en un estudio y acciones realizadas por el grupo de Mediación Comunitaria de la Fundación Museos de la Ciudad (2014). Este trabajo fue realizado en colaboración con el Frente de Defensa y Modernización del Mercado de San Roque y el Centro Experimental de Educación Intercultural Bilingüe de Quito.

comercio fundamental para diversos actores, entre ellos pueblos y nacionalidades indígenas que empezaban a migrar poco a poco hacia los cascos urbanos. Este fue un proceso que venía acompañado del paradigma moderno que comenzaba a aparecer en el imaginario colectivo y sobre todo en las necesidades comerciales del país. Es así que, durante la primera mitad del siglo XX, se vivió un proceso, paulatino pero continuo, de migración y de comercio que llegaba desde lo rural hacia lo urbano. A mediados del siglo XX, en Quito se ve la necesidad de construir más mercados cerrados que organicen de alguna forma la economía creciente en la ciudad, sobre todo en cuanto a la distribución de los productos provenientes del campo. Uno de esos mercados fue el primer Mercado de San Roque, construido en 1951 con el fin de ser no solo un centro de distribución de alimentos y servicios, sino también de reorganizar el comercio popular ubicado en distintos sectores del centro. En 1981, el Mercado se reubicaría en el barrio del mismo nombre, donde funciona actualmente.

En la década de 1970, como consecuencia del *boom* petrolero y modernizador en Ecuador, la migración del campo a la ciudad fue muy abrupta. El Mercado se volvió un lugar muy importante para la gente que llegaba a la ciudad, ya que era el centro de acopio de productos rurales y el núcleo de articulación de la llegada de población rural migrada, gran parte de ella indígena. Sin embargo, fue en la década de 1990 cuando el Mercado comienza a enfrentar algunas dificultades que lo estigmatizarían hasta el presente, como el tráfico vehicular o el caos y la inseguridad en su zona. También comienza a perfilarse un conflicto con la “restauración” del casco histórico colonial, donde se entiende que el Mercado de San Roque “rompe” con la estética y puede ser un “problema” para el turismo de la zona³². Por ejemplo, en 2012, en una encuesta realizada por un periódico importante de la ciudad³³, se designó al Mercado de San Roque como la “primera antimaravilla de Quito”. Este complejo proceso de connotación del Mercado ha instado a la reorganización de sus actores para cambiar esta percepción y hacer notar su importancia en la vida diaria de la ciudad.

Desde nuestra perspectiva, el funcionamiento del Mercado ejemplifica bien qué puede ser un dispositivo de producción basada en el conocimiento compartido (cierto que con un grado altísimo de explotación e intensificación del factor trabajo a revertir), más próximo a la realidad híbrida de la puesta en diálogo de distintas cosmovisiones que se da en muchos espacios de Latinoamérica que a la de unos saberes estáticos exotizados como pieza de museo por la producción neocolonial de sentidos. Amén de distribuir y vender productos, el dispositivo se reproduce a partir de la puesta en circulación abierta de saberes vivos, por ejemplo, de medicina popular, encarnados en las hierbateras del mercado, en su gran mayoría mujeres, que heredan su oficio y se encargan de transferir los conocimientos que implica a sus hijas. Esta combinación de servicios materiales e inmateriales constituye un patrimonio vivo y una densa red de relaciones interculturales en la ciudad. Obviamente el despliegue efectivo de

32 En 1978, Quito fue declarado como la primera ciudad Patrimonio Cultural de la Humanidad. Esta declaración reforzó la visión turística de la ciudad e incorporó determinadas obligaciones de “conservación” para mantener vigente la declaración, con impactos sobrevenidos sobre las lógicas de una ciudad ya de por sí inmersa en transformaciones vertiginosas.

33 El concurso lo llevo el diario Ultimas Noticias de Quito en 2011: <http://www.ultimasnoticias.ec/noticias/5216-y-las-antimaravillas-son.html>. Recientemente el tema de la gentrificación del centro histórico de la ciudad ha sido tratado por distintos investigadores jóvenes en sus tesis de maestría, como Eduardo Lopez, Marcelo Rodríguez o Estefanía Martínez (2013: 53-4).

estos saberes y servicios requiere una dimensión territorial, en este caso el Mercado, que exponemos como lugar de articulación viva del diálogo de saberes interculturales, donde el conocimiento ancestral, tradicional y popular está siendo protegido, sea en condiciones de más o menos subordinación y eficacia económica, mediante su puesta en práctica cotidiana.

4.1.2 Escuela Intercultural Bilingüe de Quito, CEDEIB-Q

Una dimensión particularmente ejemplificativa de este dispositivo intercultural nos parece la Escuela Intercultural Bilingüe (CEDEIB-Q) que se integra en el Mercado. La Escuela nace en relación con las dificultades que las familias migradas a Quito en la década de 1970 tenía respecto a la transmisión de su cultura, saberes, conocimientos, tradiciones, lenguas y a la educación de sus hijos e hijas, dentro del citado contexto urbano en que lo indígena es rechazado y el “blanqueamiento” constituye un ideal, que por ejemplo se concretaba en frecuentes retroceso en cursos y rechazos en las escuelas. Es por esta razón que los padres y madres decidieron crear sus propios centros educativos donde ser indígena y hablar quichua no fueran motivos de discriminación, sino, todo lo contrario, se volvieran elementos centrales de la propuesta educativa³⁴: “tuvimos que crear nuestra propia institución, con nuestros maestros y en nuestra propia lengua, esa es la diferencia con las escuelas fiscales. Nosotros mantenemos nuestra lengua y nuestras costumbres y tradiciones aquí en Quito” (FMQ, 2014).

Es así que, luego de algunos intentos por encontrar el lugar adecuado para la creación de esta escuela de “educación propia”, se tomó para este propósito el antiguo edificio donde funcionó el Colegio Central Técnico, abandonado junto al Mercado. Fue la organización indígena de madres, padres y profesores quienes decidieron apropiarse de este viejo edificio, que, a pesar de las malas condiciones en las que se encontraba, se podría recuperar a partir de una *minga o minka*³⁵. De este modo, se consolidó una escuela intercultural, que no solo era importante para dar una educación sin discriminación a estos niños y niñas, sino también como espacio de reivindicación cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas que habitaban la ciudad. Dado que, como indica Manuel Illiacachi, muchos compañeros y compañeras indígenas “querían parecer uno más de aquí, de la ciudad para evitar esa situación” (FMQ, 2014), los primeros obstáculos y los primeros efectos se refirieron a los propios padres y madres de la comunidad.

Con el paso del tiempo y con el trabajo realizado por el CEDEIB-Q, se ha logrado transformar la situación de discriminación. Por un lado, haciendo que los papás y mamás no tengan vergüenza de hablar quichua, ni mostrar abiertamente su identidad indígena, para lo cual es importante el respaldo de

34 Manuel Illiacachi Guamán, actual director del CEDEIB-Q, cuenta que “para dar esa atención a nuestros compañeros y a nuestros guaguas [niños, en quichua] tuvimos que crear nuestra propia institución, con nuestros maestros y en nuestra propia lengua, esa es la diferencia con las escuelas fiscales. Nosotros mantenemos nuestra lengua y nuestras costumbres y tradiciones aquí en Quito” (FMQ, 2014).

35 Palabra quichua para denominar el trabajo comunitario, un sistema de trabajo colectivo para fines comunitarios.

la institución educativa capaz de afirmar el valor de su lengua y su cultura. Por el otro lado, la labor de la escuela también apunta a generar una valoración positiva de lo indígena en la sociedad mestiza de la ciudad, haciendo visible una realidad que ha estado encubierta por la colonialidad del poder y del saber.

De esta forma, la escuela intercultural del Mercado de San Roque se ha consolidado como un dispositivo vivo de diálogo intercultural. Se ha convertido en una herramienta autogestionada e imaginada por los propios actores, para beneficiar a una comunidad históricamente discriminada, cuya identidad ha sido subalternizada. Además, es un dispositivo fundamental para proteger, reproducir y compartir los saberes y conocimientos tradicionales y ancestrales provenientes de las culturas indígenas dentro de la ciudad, lo cual resulta indispensable para construir diálogos interculturales sobre conocimientos diversos. Al mismo tiempo, ha tenido el efecto de concienciar a la población mestiza sobre la condición y la realidad de las culturas indígenas dentro del espacio urbano, otorgando la posibilidad real de convivencia de diversos saberes y conocimientos en un mismo espacio físico de intercambio, tanto material como inmaterial, ya que, como dice la profesora del CEDEIB-Q, Juana Obando, “migrantes no (somos)!... Yo no me siento migrante, ni migro, sino que también soy parte de esto” (FMO, 2014)³⁶.

En síntesis, la Escuela y el Mercado en su conjunto operan como dispositivo general de distribución y compartición de saberes, de diálogo de saberes entre la ciudad y el campo (con las implicaciones indígenas de esto), dentro de un contexto de fuerte impacto globalizador donde todavía es más eficaz constatar la eficacia del diálogo de saberes.

4.2 KARA Solar – Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE)³⁷

“Kara” es una palabra achuar que significa una visión o un sueño que esta por ser realidad. El proyecto *KARA Solar* parte desde este imaginario para diseñar un sistema de transporte fluvial dentro de los territorios de la comunidad indígena achuar³⁸, impulsado por energía solar como una alternativa al uso de combustibles fósiles dentro de los ríos amazónicos, al mismo tiempo que reduce la deforestación de la región. Así, aparte de operar como alternativa para el transporte de los habitantes

36 “Migrantes no (somos)! Porque estas tierras han sido de nuestros tatarabuelos. Por aquí se casó Huayna Capa con Pacha que ha sido una mujer indígena, entonces estas tierras eran todas de los indígenas, pero por el miedo la gente ha huido, ha ido a los altos paramos, nuevamente los retoños hemos regresado y estamos aquí. Yo no me siento migrante, ni migro, sino que también soy parte de esto” (FMQ, 2014)”

37 Este apartado ha sido elaborado a partir del estudio de factibilidad del proyecto (Kara Solar, 2014) y de una entrevista personal con Oliver Utne (2014), quién fue uno de los diseñadores del proyecto, además de ser uno de los coordinadores y mediadores entre NAE y equipos técnicos durante el proceso de diseños y construcción tanto del proyecto como del plan de negocios.

38 Los achuar son un pueblo indígena americano perteneciente a la familia jivaroana como los Shuar, Shiwiar, Awajunt y Wampis entre Ecuador y Perú. En la provincia de Pastaza (Ecuador) se encuentran 28 comunidades extendidas hasta la zona fronteriza con Perú. Los Achuar están ubicados en las cuencas de los ríos Pastaza, Capahuari, Bobonaza, Corrientes y Copataza (en la provincia de Pastaza) y Guasaga, Surik, Situch, Wichin, Mashumar y Makientza (Morona Santiago). Políticamente están integrados en la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador, FINAE, que agrupa a los achuar o ashuar de Pastaza y Morona Santiago. El pueblo cuenta con aproximadamente 10 mil habitantes, distribuidos en 50 comunidades, ubicadas en ambas provincias.

de esta comunidad, se plantea como herramienta para alcanzar la soberanía energética local y desarrollar el turismo comunitario. De esta forma, se busca promover un imaginario alternativo a la noción clásica del *desarrollo* y basar la vida de las comunidades en la noción del *Penker Pujustin*, concepto achuar del *Buen Vivir*, para la convivencia armónica de los seres humanos con la naturaleza.

El proyecto se hace posible a través de la construcción colectiva tanto de las ideas y los diseños, como de la construcción, ejecución y mantenimiento general. Ello se hace efectivo mediante las lógicas asamblearias achuares, que dirigen todos los procesos de toma de decisión. Así mismo, el trabajo cognitivo que demanda un proyecto de este tipo implica a la generalidad del colectivo, por lo que se ha acordado que todo los bienes, materiales e inmateriales, deben ser de dominio común y abierto, lo que excluye la posibilidad de cercar cualquier utilidad o innovación que se pueda obtener de este proyecto comunitario, que combina conocimientos ancestrales con contemporáneos hacia una producción de bienes comunes. De ahí, que se haya denominado *Proyecto Comunitario de Infraestructura Energética*.

Este es un proyecto que ha sido imaginado, diseñado, probado y en proceso de ejecución desde la asociación de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE), a través del Comité de Gestión Local y de una empresa comunitaria a cargo de la ejecución del proyecto en un proceso de participación colectiva en sus diferentes fases y toma de decisiones. La NAE contó con el apoyo de diversos actores nacionales e internacionales a lo largo del proceso de diálogo continuo de conocimientos y tecnologías³⁹. Aunque la pluralidad de actores ha contribuido de diversas maneras con aportes económicos, apoyo logístico, apoyo político y técnico, en un ejemplo de diálogo inter-regional e internacional de saberes, todas las decisiones pasaron por los sistemas de asamblea de la comunidad achuar a través de la NAE. Se trata de un método a recalcar, ya que es un proyecto basado en la participación comunitaria de quienes serán los principales beneficiarios del mismo.

El proyecto de implementación del sistema de transporte solar en el territorio Achuar se ha comprobado factible técnica y financieramente de acuerdo a las condiciones actuales de demanda local de transporte fluvial, la navegabilidad de los ríos, los diseños técnicos de las embarcaciones y estaciones de recarga, así como las proyecciones de ingresos y gastos establecidos⁴⁰.

El estudio de factibilidad técnica y de diseño de este proyecto resulta revelador desde la perspectiva de este documento sobre la importancia de los saberes ancestrales como base de la ESC en la región, ya que contó con un análisis de eficiencia de diseños de barcos adaptados a las condiciones de los ríos amazónicos de la zona usando diversos modelos propuestos tanto por empresas navales, técnicos navales y diseños ancestrales propuestos por la comunidad. En el proceso, se analizaron técnicamente estas propuestas a través de estudios realizados por un equipo de técnicos del MIT, y de digitalizaciones y simulaciones hechas por el Ingeniero Naval Michael Roberts (California, EEUU),

39 Entre las organizaciones que han apoyado y contribuido a este proyecto se encuentran: Escuela Politécnica del Litoral (ESPOL), Fundación Pachamama, Massachusetts Institute of Technology (MIT), Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), Tecnavin, Farmosa, Ingeniero Naval Michael Roberts, Prefectura de Morona Santiago y Prefectura de Pastaza

40 Conforme al estudio de demanda local realizado en la zona, se estima que en promedio se movilizan alrededor de 70 personas locales por vía fluvial cada semana. Además se estima que aproximadamente 1.000 turistas visitan por año a los Ecolodges Kapawi y Sharamentsa (Kara Solar, 2014).

donde se incluyeron diseños de barcos ancestrales de la cultura achuar que han servido para navegar estos ríos desde hace varios siglos atrás.

En un primer momento, se solicitaron diseños a dos empresas de construcción de navíos en la costa ecuatoriana, Tecnavin y Farmosa, quienes diseñaron en función de las regulaciones nacionales de construcción. Una vez presentados los diseños, estos fueron socializados con la comunidad donde se descartaron, debido a que la experiencia de navegación de la comunidad indicaba que no estaban adaptados a las condiciones de los ríos amazónicos, puesto que los barcos serían demasiado grandes y pesados. A partir de allí, se comenzaron a estudiar posibilidades fuera de las actuales regulaciones y más adaptadas al medio. La mejor opción fue evaluar y realizar simulaciones a partir de diseños estándar de monocascos⁴¹ del MIT y, al mismo tiempo, digitalizar los diseños tradicionales de canoas utilizadas históricamente por las comunidades de la región. A través de tecnologías de simulación y digitalización, se comprobó que los diseños tradicionales y ancestrales eran los más adecuados, dadas las condiciones de los ríos y las necesidades de adaptabilidad a tecnología de propulsión solar. La única modificación que se proponía era el uso de materiales como la fibra de vidrio en lugar de madera, utilizada tradicionalmente para la construcción de estas embarcaciones, para prevenir, por un lado, las posibles colisiones con distintos objetos que son arrastrados por los ríos y también para evitar la tala excesiva de madera de la zona, reduciendo la creciente deforestación de la Amazonía. Así mismo estos resultados fueron socializados con la comunidad, que los aprobó.

A su vez, el proyecto incluye un sistema integrado de estaciones de recarga a lo largo de los ríos Pastaza, Capahuari, y Bobonaza, de modo que, además de una herramienta para mejorar el transporte en la zona, se aporte un sistema integrado de micro-redes de energía eléctrica, que podrán abastecer de electricidad a las distintas zonas donde se encuentren las estaciones para otros usos, como por ejemplo turismo comunitario, escuelas comunitarias, centros de salud, entre otros. Ello complejiza pero también dota de mayor ambición a estos saberes en su intento de reducir la dependencia de los combustibles fósiles y promover sistemas alternativos de transporte y de generación de energía dentro de las comunidades. Como indica el estudio de factibilidad (Kara Solar, 2014), la dependencia cotidiana de las comunidades a estos combustibles y a la generalidad del régimen extractivo constituye un problema estructural.

Para el propósito de este documento, son especialmente relevantes las características del proceso de diseño y construcción del proyecto, como muestra de una dinámica de puesta en valor de los saberes ancestrales a través del diálogo dentro de un contexto tecnológico contemporáneo. Construcción colectiva y comunitaria de los diseños y de las decisiones, consolidación de conocimientos comunes fuera de la lógica del capitalismo cognitivo. En definitiva, se trata de una muestra pequeña pero elocuente de la posibilidad de encontrar diálogos productivos y efectivos entre los saberes ancestrales y los conocimientos modernos para la construcción de dispositivos tecnológicos que contribuyan a desarrollar herramientas para un desarrollo/economía alternativa, post-capitalista y post-extractivista en comunidades con una biodiversidad sensible, siendo una muestra clara de una

41 Un “monocasco” se refiere a un diseño tipo canoa, lo más similar a los diseños tradicionales de las comunidades amazónicas.

contribución al Buen Vivir de estas comunidades a partir de una perspectiva de un Buen Conocer.

5. Marco normativo ecuatoriano

Conforme al análisis realizado y para encuadrar las propuestas siguientes (ver sec. 6) en el marco normativo ecuatoriano, conviene destacar que, desde una perspectiva internacional, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos⁴², de 1966, amplió algunos derechos de la Declaración Universal de Derechos Humanos⁴³, de 1948, relativos a los pueblos y las minorías. En concreto, se reconoció el derecho a la libre determinación (art. 1.1 PIDCP), que, en el ámbito de la ESC, resulta especialmente relevante por cuanto establece que “todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales” (art. 1.2). A su vez y aún conforme a un enfoque estatocéntrico, el PIDCP establece la obligación de los Estados de garantizar los derechos culturales, lingüísticos y religiosos de las “minorías” que habiten su territorio.

Aunque muy por debajo en su eficacia que el PIDCP, existen, al menos, cuatro espacios institucionales cuya actividad normativa resulta relevante para las recomendaciones señaladas abajo. Por una parte, en el contexto de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), se adoptó en 2001 el Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura⁴⁴, en el que se reconocía la enorme contribución que “las comunidades locales e indígenas y los agricultores de todas las regiones del mundo” habían realizado a la conservación y desarrollo de estos recursos (art. 9.1), a la par que, entre las obligaciones que los Estados parte asumían respecto a la protección de los derechos del agricultor, se establecían específicamente “la protección de los conocimientos tradicionales de interés para los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura” (art. 9.2.a), “el derecho a participar equitativamente en la distribución de los beneficios que se deriven de [su] utilización” (art. 9.2.b) y de “participar en la adopción de decisiones, a nivel nacional, sobre asuntos relativos a la conservación y la utilización sostenible de [esos]” (art. 9.2.c).

En segundo lugar, es notoria la importancia del Convenio 169 de la OIT, de 1989, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes⁴⁵. Aunque la generalidad del contenido de este convenio es pertinente para unas recomendaciones como las realizadas aquí, destacaremos la obligación de los gobiernos de “desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad” (art. 2.1); obligación que durante todo el articulado se declina en acciones concretas de protección en el contexto de una metodología de consulta y participación constantes.

En tercer lugar, conviene no olvidar la relevancia de la Convención sobre la Protección y la

42 <http://www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm>

43 <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

44 <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/011/i0510s/i0510s.pdf>

45 <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>

Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales⁴⁶, aprobada en 2005 en el contexto de la UNESCO, ya que esta norma, fruto de un difícil consenso entre nociones verdaderamente distintas de *cultura* y de sus implicaciones, ha servido para ampliar la definición del término y las obligaciones del Estado en cuanto a la protección de expresiones culturales en situación de vulnerabilidad⁴⁷. So de los derechos colectivos, lo que supera el carácter polémico que esta configuración jurídica ha tenido siempre para la visión occidental de los derechos subjetivos, erigidos sobre la noción de sujeto individual. Entre los derechos colectivos reconocidos en el art. 57, con especial relevancia para el objeto de estas recomendaciones, destacamos los relacionados con el fortalecimiento de su identidad y características (art. 57.1.1º y 9º), la necesidad de consulta previa respecto a procesos productivos relacionados con recursos no renovables (art. 57.1.7º), que en cierto sentido puede extenderse a ciertos componentes materiales de los saberes ancestrales y tradicionales, y sobre todo los relacionados con el mantenimiento, recuperación, protección y desarrollo de sus conocimientos colectivos (art. 57.1.12º), su patrimonio cultural e histórico (art. 57.1.13º) y un sistema de educación intercultural bilingüe (art. 57.1.14º). Todos ellos nutren de contenido la obligación de garantía por parte del Estado, regulada en el último punto del mismo artículo 57 y con sentido similar en el artículo 380.1 del mismo texto constitucional. A partir de ahí, la Constitución declara expresamente estos derechos para el pueblo afroecuatoriano (art. 58) y los pueblos montubios (art. 59), reforzando su autonomía organizativa para la preservación de su cultura (art. 60).

Por último y, aunque con un carácter más sectorial, es relevante el marco normativo internacional sobre biodiversidad⁴⁸. En este sentido, la norma fundamental es el Convenio de Diversidad Biológica (CDB), ratificado por 168 estados durante la Cumbre de la Tierra de Río en 1992, del que conviene destacar su art. 8.j, por el que, si bien con un alcance muy limitado, se obligan los contratantes:

(...) respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados (...) se compartan equitativamente

A esta norma le han seguido otras⁴⁹, destinadas a concretar sus obligaciones y objetivos, entre las que destaca el Protocolo de Nagoya de 2010. Aunque todas ellas han avanzado en un sistema menos

46 <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>

47 Puede ampliarse el efecto de este convenio desde una perspectiva de la contribución de las expresiones, servicios y bienes culturales a la economía social de conocimiento en la propuesta de política pública sobre cultura de este mismo proyecto Buen Conocer / FLOK Society (Vila *et al.*, 2014).

48 Como indicamos, el documento específico de Golinelli *et al.*, 2014 del proyecto FLOK atiende de manera más específica a este tema, por lo que elaboraremos aquí unos apuntes mínimos sobre este marco normativo.

49 Entre otras, la Decisión 391 de Régimen Común sobre Acceso a los Recursos Genéticos, de la OEA (ver <http://www.sice.oas.org/trade/junac/decisiones/dec391s.asp>). Asimismo, la Estrategia Global para la conservación de las especies vegetales, en su meta 13 (Metas Aichi, ver <http://www.cbd.int/doc/strategic-plan/2011-2020/Aichi-Targets-ES.pdf>), reconoce la interdependencia señalada, al indicar que “la desaparición de los recursos vegetales está asociada al conocimiento local y nativo y a las prácticas e innovaciones que soportan su sustento, alimento local y seguridad en salud”. Puede profundizarse sobre la regulación internacional pertinente en la materia en Figueroa (2013).

predatorio para los bioconocimientos ancestrales, se está lejos de alcanzar una protección eficaz ni para estas comunidades ni para los estados megadiversos respecto a los estados poseedores de la tecnología. También es cierto que, como mostraremos (ver sección 6.1.2), la ineficacia de los modelos restrictivos de de la década de los años noventa, unida a la falta de sincronía entre las nociones occidentales de propiedad privada y las de tenencia comunitaria, ha incentivado la creación de “un marco regulador que estimule la investigación básica y el desarrollo de las capacidades de producción nacional y que también proteja los derechos del público en general y en particular de las comunidades indígenas” (Golinelli *et al.*, 2014: 14), así como otras posibilidades de licenciamiento (Golinelli *et al.*, 2014: 16-8).

Desde las perspectiva nacional, aparte de los principios fundamentales de interculturalidad y plurinacionalidad que analizamos en la sección 3.2 y los derechos asociados, el Plan Nacional del Buen Vivir es la norma programática que define los lineamientos fundamentales de la política pública y, con ello, la efectividad del pacto constitucional. En el PNBV 2013-2017⁵⁰, existen distintos objetivos en alusión a la promoción de los saberes ancestrales, que deben considerarse para analizar el rol que éstos pueden desempeñar en una ESC.

Conviene destacar que el estatuto de estos saberes ancestrales vive un vuelco toda vez que el *sumak kawsay* se asume como razón de estado. Su regimentalización constitucional en el marco de Buen Vivir lo dota de mayor eficacia pero también lo integra en un proyecto político donde el peso de matrices epistémicas de corte occidental es prevalente (Cortez, 2013: 13). En todo caso, el PNBV 2009-2013⁵¹ ya reconocía que “no se han abierto espacios de diálogo cultural que permitan el intercambio positivo de cosmovisiones diversas que impulsen políticas culturales consensuadas para el beneficio del conjunto de la sociedad en su riqueza y complejidad” (p. 299).

En cuanto a las soluciones que propone el PNBV 2013-2017, dentro del Objetivo 3, “mejorar la calidad de vida de la población”, la interculturalidad tiene una posición clave en la efectividad del Sistema Nacional de Salud (obj. 3.4), donde se incide en la inclusión y adaptación progresiva de las cosmovisiones y conocimiento ancestrales, la capacitación, la investigación y el carácter mixto progresivo de los cuerpos de servidores públicos. A ello conviene unir lo dispuesto en el Objetivo 9 (garantizar el trabajo digno en todas sus formas), acerca de la inclusión en los programas de capacitación profesional de “instrumentos que permitan la recuperación, fortalecimiento y transferencia de conocimientos, tecnologías, buenas prácticas y saberes ancestrales, en la producción de bienes y servicios” (obj. 9.5.i).

En el contexto del Objetivo 4, fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía, se formulan muchos sub-objetivos que instan la adopción de las recomendaciones de política pública que formulamos abajo. El principal es el objetivo de “impulsar el diálogo intercultural como eje articulador del modelo pedagógico y del uso del espacio educativo” (obj. 4.8), que se concreta además en una pluralidad de sub-objetivos destinados al fomento de estos saberes (4.8.a), de su investigación (4.8.f) y el uso de lenguas ancestrales (4.8.g), su adaptación a los contenidos curriculares (4.8.b) o la difusión e

50 <http://documentos.senplades.gob.ec/Plan%20Nacional%20Buen%20Vivir%202013-2017.pdf>

51 Ver http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Plan_Nacional_para_el_Buen_Vivir.pdf.

impulso de diferentes metodologías y epistemologías interculturales de conocimiento e investigación (4.8.h). Estos planteamientos se concretarían en las Leyes Orgánicas de Educación Superior (LOES) y Educación Intercultural (LOEI)⁵². Asimismo y dentro de la promoción de la interacción entre educación, sector productivo e investigación científica para el cambio de la matriz productiva, se insiste en la promoción del “diálogo y la revalorización de saberes, para el desarrollo de investigación, ciencia y tecnología y el fortalecimiento de la economía social y solidaria” (obj. 4.6.b). Por último, al situar como objetivo la promoción de los conocimientos generados en el país, se incide en “generar un sistema especializado de protección y preservación de los saberes diversos, que garantice los derechos colectivos e individuales de propiedad intelectual de los pueblos, comunidades y nacionalidades” (obj. 4.7.e).

Dentro del objetivo 5, Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad, vuelven a enunciarse muchas de estas propuestas de promoción, en este caso, resaltando la dimensión cultural y subjetiva de estos saberes. Los objetivos se concretan en acciones de fomento de las “lenguas ancestrales” (obj. 5.1.r; 5.2.i; 5.5.m), de las memorias colectivas e individuales en un contexto de diálogo de saberes entre la comunidad y la academia (obj. 5.2.a) y de promoción de la interculturalidad precisamente en el ámbito de las políticas culturales (obj. 5.7).

En todo caso, la posición de los saberes ancestrales en el marco jurídico ecuatoriano debe considerar la transversalidad del objetivo 7, “Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global”, dada la interdependencia existente entre la naturaleza y el territorio con la producción y sostenimiento de los saberes ancestrales. Específicamente se señala, dentro de la globalidad del objetivo 7, el de “reconocer, respetar y promover los conocimientos y saberes ancestrales, las innovaciones y las prácticas tradicionales sustentables de las comunidades, pueblos y nacionalidades, para fortalecer la conservación y el uso sustentable de la biodiversidad, con su participación plena y efectiva” (obj. 7.2.g).

6. Propuestas de Políticas Públicas⁵³

Hasta este punto hemos delimitado el marco epistémico, normativo y político en que cabe avanzar en el diálogo intercultural para que los saberes ancestrales constituyan efectivamente el elemento diferencial de la transición en Ecuador y la Región hacia la ESC, en el entendido de que se trata de una fuerza cognitiva esencial, que no cabe excluir de ninguna apuesta realista por el Buen

52 Ver <http://www.ces.gob.ec/descargas/ley-organica-de-educacion-superior> para LOES y <http://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/LOEI.pdf> para LOEI. Un compendio de la normativa y acción pública ecuatoriana en esta materia, con el objetivo no solo de mejorar la calidad e inclusión en la educación superior, sino producir unos contenidos y pedagogías más afines a la interculturalidad puede verse en Abram (2013).

53 Las siguientes propuestas de políticas públicas son el resultado de un intenso trabajo colaborativo que surgió a partir de los debates en la mesa #14 de *Saberes y Conocimientos Ancestrales, Diálogo de Saberes* en la Cumbre del Buen Conocer en Quito durante el mes de mayo de 2014. También se han incluido aportes *post-Cumbre* gracias a diálogos y debates que se han mantenido en forma colaborativa con los participantes de la mesa, en torno a las propuestas salidas de la Cumbre.

Vivir. En esta última sección, buscaremos concretar algunos lineamientos de política pública que aproximen este objetivo, de manera específica pero a partir de la premisa también de que la viabilidad de los saberes en órdenes como los bioconocimientos o la educación resulta inescindible tanto en función de criterios temáticos como respecto a las comunidades concretas que los encarnan y los ambientes en que se desarrollan. Desde esta posición, analizaremos las innovaciones de política pública en los siguientes ejes temáticos, para concretar al final una serie de recomendaciones, producto del trabajo colaborativo de estos meses en Buen Conocer / FLOK Society.

6.1. Lineamientos en materias clave

6.1.1. Educación, lenguas y ciencia

Los dispositivos de transmisión de estos saberes son elementos fundamentales para una ecología de buenos saberes. En este sentido, son recurrentes dos grandes conjuntos de problemas: el acceso a esos medios de transmisión (educación, lenguas ancestrales, etc.) y la singularidad de lenguas y métodos de transmisión del saber en general que no reduzcan la riqueza de estas comunidades a la homogeneización de la educación moderna. En cuanto al problema del acceso, existen distintos trabajos que dan cuenta de la situación de desigualdad de las poblaciones indígenas y minoritarias, incluso con datos desagregados por estados en América Latina⁵⁴. En todo caso, como corresponde al segundo problema señalado, no cabe solucionar esta situación mediante políticas puras de integración. En su lugar, la educación intercultural puede ofrecer distintas ventajas a través de su interacción con las pedagogías críticas si es capaz de vehicular suficientemente las filosofías y tradiciones indígenas y atender a sus necesidades específicas, que no pueden venir completamente importadas de la modernización occidental (Cajete, 2013: 42-3). En ocasiones, tanto nuestra investigación como la Cumbre del Buen Conocer han mostrado que ni siquiera es necesario desarrollar grandes procesos de innovación, sino reconocer el valor de los saberes y técnicas que ya se acumulan en esas comunidades permitiendo una relación más horizontal con otros saberes reconocidos⁵⁵.

Un aspecto fundamental de la educación intercultural y, en general, de la promoción de los saberes ancestrales es la transmisión de las lenguas originarias. A este respecto, ya existen buenas propuestas acerca de medidas de política pública capaces de impulsar este uso y transmisión. Por una parte, llevando a cabo un buen trabajo de diagnóstico de la situación, de socialización de la importancia de esta diversidad lingüística, de “transcripción de lenguas que hasta el momento no cuentan con un sistema de escritura ampliamente aceptado” y de “construcción de espacios en donde la lengua tenga una funcionalidad clara, como mecanismo comunicativo, como forma de expresión artística o como medio de transmisión de algunos conocimientos especializados” (Pérez y Amescua, 2013: 165-6). Y, por otra, incidiendo en el uso dentro de instituciones clave del estado, como los

54 Ver Moya (2013). También Cajete (2013: 46 y ss) sobre las características compartidas de la educación indígena en distintas comunidades americanas, de donde pueden extraerse diversos ejemplos para una educación intercultural.

55 Ver Ladenheim *et al.* (2013: 179) para un ejemplo de estas políticas de reconocimiento respecto a las comunidades en Argentina.

funcionarios y representantes públicos o los medios académicos, donde ha existido un cierto avance en el estudio de estos campos⁵⁶

Precisamente en este ámbito científico se ha producido en las últimas décadas un mayor reconocimiento de la relevancia de los saberes ancestrales para la producción de un conocimiento útil y arraigado en las comunidades en distintos niveles. En el normativo, “la Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico, elaborada durante la Conferencia Mundial sobre la Ciencia, organizada por Unesco e ICSU en 1999, así como en el documento denominado Ciencia, conocimiento tradicional y desarrollo sustentable, presentado en la Cumbre de Johannesburgo, o en Río + 10 en 2002, el CIC reconoce a los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo; insta a los países a desarrollar los marcos jurídicos nacionales para incluirlos y velar por el reconocimiento fundado de los propietarios consuetudinarios o tradicionales de esos saberes. En el segundo documento incluso se precisa lo que se entiende por conocimiento tradicional” (Argueta, 2013: 74). Ello se concreta en la creación de distintas redes de investigación sobre la materia, especialmente ligada al bioconocimiento, como veremos a continuación, y la generalización de cláusulas de responsabilidad y de retorno de los resultados de investigación, cuando éstas implican saberes encarnados en los pueblos originarios⁵⁷. Cuestión distinta y respecto a la que existe un amplio margen de mejora es la capacidad de transferencia de esos conocimientos ancestrales hacia proyectos productivos que mejoren la calidad de vida de las comunidades o hacia reformas en el funcionamiento de las administraciones públicas que aprovechen y reconozcan esos saberes en beneficio del proyecto plurinacional.

6.1.2. Bioconocimientos

Como hemos indicado, éste es un punto crucial para el futuro de los saberes ancestrales en América Latina, dado que los conocimientos que tienen que ver con la vida y su reproducción, es decir los bioconocimientos, son fundamentales en esta construcción del Buen Vivir y del Buen Conocer, modificando las prácticas de saber y hacer para multiplicar los centros y agentes de producción de conocimientos. Ello es especialmente relevante en Ecuador, país megadiverso⁵⁸. Sin embargo, como se ha analizado en el documento FLOK a este respecto (Golinelli *et al.*, 2014), la posibilidad de que

56 Kowii (2013: 142-3) incide en la formación de grupos de estudio sobre “procesos sociales, culturales, históricos, jurídicos, lingüísticos de las nacionalidades y pueblos”, incluido el desarrollo de “una metodología de enseñanza de lenguas ancestrales y manuales para la enseñanza de la lengua kichwa; nivel básico y nivel intermedio; este curso lo hemos implementado desde el año 2008; paralelamente, estamos trabajando con los estudiantes de los cursos de especialización en educación, en el registro de testimonios”. A ello conviene sumar el proyecto de Archivo de Lenguas y Culturas del Ecuador, llevado a cabo por FLACSO-Ecuador es un buen ejemplo que se esta ejecutando. Véase: <http://www.flacsoandes.edu.ec/archivo-lenguas/>.

57 Ver el caso de la "Declaración Jurada Ambiental" en Argentina (Ladenheim et al., 2013: 183) o la nueva regulación propuesta en el COESC (arts 65 y ss borrador: ver en http://coesc.educacionsuperior.gob.ec/index.php/LIBRO_II_-_De_la_Investigaci%C3%B3n_Responsable_y_la_Innovaci%C3%B3n_Social).

58 "El Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente estableció en el año 2000 que los países miembros del Grupo de los megadiversos son 17: Australia y Papúa Nueva Guinea en Oceanía; Congo, Madagascar y Sudáfrica en África; China, Filipinas, India, Indonesia (Papúa) y Malasia en Asia; y, Brasil, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, México, Perú y Venezuela en América. Un par de años después, en 2002, se fundó el Grupo de Países Megadiversos y Afines, cuya novedad es que en Oceanía solo se incluyó Australia, en África se incluyó Kenia pero no el Congo, en Asia permanecen China, India e Indonesia, no aparecen Filipinas ni Malasia, y en América se incluyó a Bolivia, Costa Rica, sin que figure Estados Unidos." (Argueta, 2013: 66)

Ecuador y las comunidades originarias lideren una economía social basada en el bioconocimiento está lastrada por una tradición nominalmente proteccionista, que no permite hacer palanca para la emergencia del sector por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque la investigación básica sobre la materia está pendiente de desarrollo en el país y esto no permite estimar sus eventuales aportaciones en la creación de riqueza ni concretar qué objetos de esta biodiversidad van a requerir de una especial protección por su valor específico. En segundo lugar, desconoce que, siendo lo valioso la información y no el objeto, ésta puede ser ya obtenida, copiada, modificada y distribuida a través de medios digitales, por lo que no resulta eficaz para detener la sangría de explotación neocolonial de los bioconocimientos ancestrales. Debido a que la mejor protección es precisamente el desarrollo de la investigación básica por parte de las propias comunidades e instituciones académicas del país, identificando y catalogando estos conocimientos, el reto en esta área, desde la perspectiva de los saberes ancestrales, es articular un sistema de investigación, registro, licencias y, en su caso, aprovechamiento económico que ponga en primer plano a estas comunidades, no solo como agente protector de sus conocimientos, sino como agente líder en su apropiación y, por tanto, en la toma de decisiones empoderadas sobre su investigación y uso social.

Por otro lado, la investigación en biodiversidad vive un acelerado procesos de democratización, a través, por una parte, del abaratamiento de las tecnologías de la vida (por ejemplo, el secuenciamiento y síntesis de ADN) y de las TICs, lo que ha incentivado la expansión de esta investigación en países grandes pero antes periféricos (Brasil, Malasia y Sudáfrica), así como en pequeños, como Cuba y Costa Rica y, por otra parte, del desarrollo del hazlo-tú-mismo en biología (DIYbio): una auténtica biotecnología casera que permitiría la participación de comunidades educativas y de dispositivos educativos y sociales de distintas escalas en estos procesos de investigación distribuida y toma de decisiones. Como destacaremos en las recomendaciones, implementar un tejido político de mediación que pueda hacer partícipes a las comunidades de estos procesos de empoderamiento respecto a un bioconocimiento del que son las principales conocedoras y guardianas, es una condición importante para hacer realidad un diálogo de saberes en la materia que está muy por debajo de su pertinencia histórica a inicios del siglo XXI.

6.2. Recomendaciones

Buena parte de estas recomendaciones se han dirigido a su inserción en el Código Orgánico de la Economía Social del Conocimiento y el cuerpo normativo y de planificación que lo acompaña. El COESC+i pretende convertirse en la regulación de referencia para la ESC, estableciendo los contornos regulativos del desarrollo y aprovechamiento económico del conocimiento, junto a las condiciones de promoción de la investigación y los medios de innovación que alimentan esa ESC, con especial incidencia en la participación de las comunidades para la elaboración de políticas basada en evidencias⁵⁹.

59 Puede consultarse el wiki abierto para las aportaciones en el proyecto de COESC+i en:

En general, resulta prioritario que las políticas públicas relacionadas con la gestión de los saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares, pasen por el filtro de una efectiva descolonización del saber y sean herramientas para construir diálogos de saberes que pongan en igualdad de condiciones a los conocimientos ancestrales, tradicionales y populares con los conocimientos modernos.

Con un carácter más específico, realizamos las siguientes recomendaciones en distintas áreas temáticas que fueron propuestas en las mesas de trabajo colaborativo:

6.1 Patrimonialidad

A partir de las discusiones sobre la noción de *patrimonialidad* mantenidas durante la Cumbre del Buen Conocer, se considera una estrategia efectiva y de reconocimiento que permite proteger y sobre todo que dotar de un sentido de pertenencia y capacidad de decisión inviolable para los pueblos y a las comunidades respecto a sus saberes y conocimientos. Es por esto que se propone:

Declarar a los *Saberes, Conocimientos, Tecnologías y Prácticas Ancestrales* como *Patrimonio Cultural* material e inmaterial de las comunidades y pueblos creadores y transmisores de estos valores de generación en generación. Estos conocimientos y saberes incluyen la riqueza histórica, artística, lingüística, arqueológica, la agricultura familiar, el bio-conocimiento, las fiestas, la artesanía, la memoria colectiva y el conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador.

6.2 Educación y ciencia

En cuanto a la educación y la ciencia es importante promover la apertura a metodologías y prácticas educativas propias de los pueblos ancestrales. Es también importante apoyar la construcción de una ciencia “otra”, abierta a incluir conocimientos propios de los pueblos y que los estándares “científicos” se flexibilicen. Así mismo es importante promover la investigación local para la construcción de una ciencia propia de los pueblos ancestrales. En este sentido, se propone:

Proteger y potenciar los sistemas de conocimiento y de las lenguas originarias, por medio de propuestas de educación intercultural bilingüe y el diseño y aplicación de los instrumentos curriculares respectivos.

- Las Universidades, especialmente la Universidad Nacional de Educación (UNAE), interculturalizarán todas las carreras pedagógicas para formación de futuros docentes.
- El Sistema Nacional de Educación Superior (universidades de pregrado y posgrado tanto públicas como privadas) reconocerán, protegerán, promoverán y desarrollarán los

conocimientos ancestrales, tradicionales y populares.

- Desarrollar plataformas virtuales en lenguas originarias, especialmente orientadas a la misma población de las lenguas y culturas originarias.
- Establecer tratos preferentes para el acceso de los hombres y mujeres de sabiduría y sus nuevos practicantes a las tecnologías informáticas, centros de investigaciones especializadas, informaciones de vanguardia respecto a campos específicos del saber y del conocimiento científico, así como a la participación en encuentros internacionales especializados. En este sentido, el vehículo de los Infocentros⁶⁰ se considera un recurso estratégico.
- Reconocimiento de *Sabios, Guías Espirituales, Yachaks, Taytas y Mamas* y de sus saberes en igualdad con otro tipo de científicos, desarrollando mecanismos que se adapten a la especificidad de cada tipo de conocimiento.
- Elaborar un *Código de Investigación* y un *Protocolo* para que los investigadores de los *Saberes, Conocimientos, Tecnologías y Prácticas Ancestrales, Tradicionales y Populares* desarrollen sus actividades en el marco de la regulación y la promoción de la *Propiedad Intelectual Comunitaria*.
- Implementar planes de acción para incluir a estos saberes y sus poseedores en el Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.
- Promover y asegurar la realización de *consultas previas, libres y bien informadas*, a fin de construir los respectivos consentimientos respecto de los procesos de investigación, sistematización, difusión y aplicación de los saberes ancestrales. Estos procesos incluirán información y pronunciamiento de las comunidades en relación a los beneficios que se generarían de estas investigaciones y aplicaciones, así como cláusulas de responsabilidad por parte de los investigadores.
- Incorporar metodologías de mediación comunitaria y co-investigación con las comunidades para profundizar y tomar decisiones acerca de los conocimientos arraigados en sus territorios. Para ello, incentivar la generación e inclusión de investigadores propios de las comunidades, pueblos y nacionalidades, la generación de nuevos practicantes de los saberes ancestrales y el desarrollo de “centros-campos” comunitarios de producción de saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afroecuatorianas, bajo dinámicas originarias, anclados a los territorios comunitarios. Así mismo incorporar y capacitar en el uso de herramientas tecnológicas para construir bancos de conocimientos comunitarios.
- Socializar, devolver o restituir los productos de las investigaciones (textos, fotos, videos, películas) de manera obligatoria con las comunidades que han participado en ellas.
- Incentivar y apoyar las iniciativas comunitarias orientadas al intercambio de los saberes, semillas y tecnologías ancestrales, y las prácticas culturales a nivel nacional e internacional, facilitando procesos de articulación e integración entre pueblos a nivel regional.

60 Ver Torres (2014) de FLOK Society, para profundizar sobre el rol que pueden desempeñar estos infocentros en la ESC

- En las convocatorias públicas de investigación, considerar la necesidad, cuando se relacionen con saberes ancestrales, no solo de que recojan la perspectiva intercultural en su formulación, sino de que sus productos sean apropiables y socialmente útiles para las comunidades y pueblos originarios.
- Diseñar e implementar medidas para mejorar la transferencia de los conocimientos ancestrales hacia proyectos productivos beneficiosos para la comunidad pero también hacia reformas en el funcionamiento de las administraciones públicas que aprovechen y reconozcan esos saberes en beneficio del proyecto plurinacional.
- Promover procesos de investigación y apertura de datos que permitan estandarizar y diagnosticar de manera realista la situación de desigualdad y riesgo para los saberes ancestrales y las comunidades en distintos ámbitos.

6.3 Biodiversidad y prácticas agrícolas (bio-conocimiento)

En cuanto a la biodiversidad, las prácticas agrícolas y los bio-conocimientos es importante recalcar la importancia de estas áreas dentro de la gestión de los saberes ancestrales, tradicionales y populares. La potencialidad en cuanto a desarrollar proyectos de diversas formas de economía de subsistencia en estos campos es increíblemente amplia en un territorio tan mega-diverso como el Ecuador. En este sentido, al ser una de las mayores potencialidades es también una de las mayores amenazas si no se gestiona conforme a los principios del Buen Conocer. Los bio-conocimientos que poseen los pueblos ancestrales pueden ser invaluablemente monetariamente por lo que la buena gestión de los mismos será imprescindible para la subsistencia como pueblos, como ecuatorianos y como seres humanos habitantes del planeta. Por esto se propone:

- Promover y asegurar la creación y mantenimiento de bancos de semillas autóctonas o nativas gestionados por los agricultores familiares y sus organizaciones.
- Promover formas colectivas de protección legal y administración de la propiedad intelectual sobre bio-conocimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afroecuatorianas.
- *Estimular y fortalecer* las diferentes formas de *agricultura familiar campesina comunitaria*, como forma de aseguramiento comunitario de las *semillas ancestrales, técnicas y métodos* ecológicamente sustentables, mediante el diseño, aprobación e implementación de políticas públicas diferenciadas de acceso a la tierra, comercialización, crédito, capacitación y fortalecimiento organizativo.
- Avanzar en procesos de mediación y empoderamiento que permitan la incorporación y liderazgo de las comunidades a la investigación en esta área.

6.4 Territorialidad

El concepto de territorialidad es fundamental para comprender la relación del conocimiento con la vida de los pueblos. Todo conocimiento implica una práctica, y todo conocimiento se aprende en un espacio-territorio. Por esta razón los conocimientos y saberes de los pueblos ancestrales están completamente ligados a sus territorios por lo que la buena gestión de sus saberes implica la buena gestión y protección de sus territorios. Por esta razón se propone:

- Valorar y potenciar la estrecha relación entre los *saberes, conocimientos, tecnologías y prácticas ancestrales y tradicionales* a los territorios y la cosmovisión de sus portadores. Esta debe constar en todos los *Planes de Vida*⁶¹ territoriales así como también en los *Planes de Buen Vivir* a nivel nacional y regional.
- Garantizar la preservación y protección de los territorios ancestrales de los pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afroecuatorianas como condición para la existencia de los saberes ancestrales y sus portadores. Los territorios son base material indispensable para su reproducción.

6.5 Gobernanza

La gobernanza es también un elemento clave dentro de la gestión de los conocimientos, debido a que la articulación política de las comunidades tiene un efecto directo sobre las dinámicas y las líneas de acción de un pueblo y finalmente sobre estos saberes. Por esta razón entendemos la necesidad de apoyar una gobernanza autónoma para que sepa también gestionar sus propios proyectos políticos como pueblos dentro del Estado ecuatoriano, a partir del concepto de plurinacionalidad. Por esta razón se propone:

- Propiciar la participación de las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afroecuatorianas en la elaboración y realización de sus planes de vida con criterios de pertenencia histórica, cultural, y orientados al Sumak Kawsay, que asegure la reproducción de las diversidades bióticas y culturales.
- Fortalecer las formas organizativas comunitarias de los pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afroecuatorianas, en el marco del libre ejercicio de los derechos colectivos consagrados en la Constitución ecuatoriana, bajo formas propias de autogobierno comunitario que garanticen la protección, preservación y promoción de los saberes y conocimientos ancestrales.

61 Un *Plan de Vida Indígena* es un instrumento de planeamiento que se construye a partir de un proceso participativo de autodiagnóstico y del ejercicio de elaboración de proyectos. Es un instrumento de política y de gobierno; y como tal, un acuerdo social que debe surgir del consenso. Contiene la visión política de la comunidad a largo plazo: información sobre la comunidad, sus recursos y sus necesidades; información sobre los cambios que la comunidad quiere lograr, y los proyectos para lograr esos cambios y vivir mejor; el posicionamiento de la comunidad acerca de la relación entre el gobierno indígena y los actores gubernamentales y otros actores.

7. BIBLIOGRAFIA

- Abram, M. (2013) "La Universidad Nacional de Educación, UNIAE, y la reforma de las universidades en Ecuador", *Pueblos indígenas y educación*, 63: 291-312
- Acosta, A. (2013) *El Buen Vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. (1ª ed.). Barcelona: Icaria.
- (2011) "El Buen (Con)Vivir, una Utopía por (Re)Construir. Alcances de la Constitución de Montecristi", *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, 6, 1: 35-67
- Argueta Villamar, A. (2013) "Conocimientos tradicionales y diálogo de saberes para vivir bien" en Campo, C. y Rivadeneira, M.I. (eds.) *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales*, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales. Gobierno de Ecuador, pp. 63-83; disponible en <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf> (última consulta, 13-1-2015).
- Barandiaran, X. y Vazquez, D. (2013) *Sumak Yachay: Devenir Sociedad del Conocimiento Común y Abierto. Designing the FLOK Society (v.1.4.3)*, documento Buen Conocer / FLOK Society 0.1. Disponible en <http://flocksociety.org/docs/Espanol/0.1.pdf>. (última consulta, 16-1-2015).
- Baronti, H. (2014) *Buen Vivir, Buen conocer y Buen Resistir. Una triada conceptual posible y necesaria*. Disponible en <http://baronti.net/textos/286-buen-vivir,-buen-conocer-y-buen-resistir-una-tr%C3%ADada-conceptual-posible-y-necesaria.html> (última consulta, 23-12-2014)
- Bauwens, M., Mendoza, N., y Lacomella, F. (2012) *Synthetic Overview of the Collaborative Economy*. P2P Foundation. Disponible en <http://p2p.coop/files/reports/collaborative-economy-2012.pdf> (última consulta, 16-1-2015).
- Berardi (Bifo), F. (2003) *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños, disponible en <http://www.traficantes.net/libros/la-fabrica-de-la-infelicidad> (última consulta, 16-1-2015).
- Bourgine, P., & Stewart, J. (2004) "Autopoiesis and cognition". *Artificial life*, 10(3), 327–345.
- Boutang, Y. M. (2004) "Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo", en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, disponible en <http://www.traficantes.net/libros/capitalismo-cognitivo-propiedad-intelectual-y-creacion-colectiva> (última consulta, 16-1-2015).
- Caba, S. y Garcia, G. (2014) "La denuncia al eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento", *Polis*, 38, disponible en <http://polis.revues.org/10024> (última consulta, 16-1-2015).
- Cajete, G.A. (2013) "Exploring American Indian Epistemologies: Perspectives Toward the Development of

- a Contemporary Indigenous Pedagogy” en Campo,C. y Rivadeneira,M.I. (eds.) *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales*, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales. Gobierno de Ecuador, pp. 41-59; disponible en <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf> (última consulta, 13-1-2015).
- Carpio, P. (2009) “El Buen Vivir más allá del desarrollo: La nueva perspectiva Constitucional en Ecuador”, en A. Acosta y E. Martínez (eds.), *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo* (1ª ed.), Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Castro-Gómez, S. 1998. “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”. En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. pp 169-205. México: Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, S. (comp.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá; pp. 9-23
- CONAIE (2007) *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito: CONAIE
- Corsani, A. (2006) *Producción de saberes y nuevas formas de acción política La experiencia de los trabajadores y trabajadoras intermitentes del espectáculo en Francia*, disponible en <http://eipcp.net/transversal/0406/corsani/es> (última consulta, 16-1-2015).
- Cortez, D. (2013) “Régimen de saber ancestral” en Campo,C. y Rivadeneira,M.I. (eds.) *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales*, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales. Gobierno de Ecuador, pp. 13-24; disponible en <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf> (última consulta, 3-1-2015).
- (2010) Genealogía del “Buen Vivir” en la nueva constitución ecuatoriana, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main, pp. 227-248.
- Cortez, D. y Wagner, H. (2010) “Zur Genealogie des indigenen "guten Lebens" ("sumak kawsay") in Ecuador”; en Leo Gabriel, Herbert Berger (Hg.) *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, mandelbaum verlag, pp. 167-200.
- Cumbre del Buen Conocer (mayo, 2014) *Declaraciones Cumbre del Buen Conocer*. Quito, disponible en <http://floksocty.org/wp-content/uploads/2014/05/Declaraciones-Buen-Conocer.pdf> (última consulta,

16-1-2015).

Deleuze, G. (1987) *Foucault* (M. Morey, trad.), Barcelona, etc.: Paidós.

Dussel, E. (1993) “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, E (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, A. (2003) “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa. Revista de Humanidades, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca* (1): 51-86

----- (1993) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Lander, E (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO

Estermann, J. (2014) “Colonialidad, descolonización en interculturalidad: apuntes desde la filosofía intercultural”, *Polis*, 38, disponible en <http://polis.revues.org/10164> (última consulta, 16-1-2015).

Echeverría, B. (2010) *Modernidad y blanquitud*. México, D.F.: Ediciones Era.

Esteva, G. (2009) *Más allá del desarrollo: la vida buena. Espacio de intercambio para ir más allá del desarrollo*. CLAES. Disponible en <http://otrodesarrollo.com/buenvivir/EstevaDesarrolloBuenaVida09.pdf> (última consulta, 16-1-2015).

Fabre-Maldonado, N. (1993) *Americanismos, indigenismos, neologismos y creación literaria en la obra de Jorge Icaza*, Bogotá: Abrapalabra Editores.

Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria* (V. Hendel y L. S. Touza, trads.), Madrid: Traficantes de Sueños, disponible en <http://www.traficantes.net/libros/caliban-y-la-bruja> (última consulta, 16-1-2015).

Figueroa, V. (2013) “Biodiversidad, conocimiento tradicional e investigación” en Campo, C. y Rivadeneira, M.I. (eds.) *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales*, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales. Gobierno de Ecuador, pp. 113-20; disponible en <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf> (última consulta, 13-1-2015).

Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Colegio de Francia 1978-9* (trad. H. Pons), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (1990a) “Los anormales. Conferencia en el Instituto de Medicina Social de Rio de Janeiro (1974)”, en F. Alvarez-Uría y J. Varela (eds.), *La vida de los hombres infames* (J. Varela y F. Alvarez-Uría, trads.), Madrid: La Piqueta, pp. 83-91.

----- (1984) *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber* (U. Guiñazú, trad.) (10ª ed. cast., 4.ª esp.), México, etc.: Siglo XXI.

----- (1978) [1975], *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (A. Garzon, trad.) (3ª ed. cast.),

Madrid: Siglo XXI.

----- (1974) [1966] *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, trad.) (5ª ed. cast.), México, etc.: Siglo XXI.

Fundación Museos de la Ciudad de Quito (FMQ). (2014) *Imaginar el Mercado de San Roque*. Quito.

Gasché, Jorge (2008) “La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?”. En: M. Bertely, J. Gasché y R. Podestá (coords.) *Educando en la Diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito: Ediciones Abya-Yala

Gimeno, J. C. (2012, Mayo) Conversaciones sobre/desde la "decolonialidad". *Viento Sur*. Num 122. Disponible en http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_JC_Gimeno_Conversacionessobrededesdecolonialidad.pdf (Última consulta, 15-01-2015).

Golinelli, S.; Vega-Villa, K. y Villarromero, J.F. (2014) “Biodiversidad, Buen Conocer / FLOK Society. Documento de política pública 2.2. (v. 1.0)” Quito: IAEN (Instituto de Altos Estudios Nacionales). Disponible en <http://flokociety.org/docs/Espanol/2/2.2.pdf> (última consulta, 3-10-2014).

Grosfoguel, R. y Mignolo, W. (2008, julio-diciembre) “Intervenciones Descoloniales: una breve introducción”. *Tabula Rasa*, num 9. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600903> (Última consulta, 15-01-2015).

Gudynas, E. (2010) “Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la naturaleza? Neextractivismo, izquierda y alternativas”. En *Ecuador Debate*. Num. 79 Abril. Quito. Ecuador: CAAP. Pp. 62-81. Disponible en <http://www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/2252>. (última consulta, 15-11-2010)

Icaza, J. (1934) *Huasipungo*. Quito: Imprenta Nacional.

Jara, C. (2014) *Interculturalidad*. Presentación para Cumbre del Buen Conocer/FLOK Society, mayo de 2014, Quito.

Kara Solar (2014) *Estudio de Factibilidad y Modelo de Negocio*. No publicado

Kowii, Ariruma. (2013) “Importancia de las lenguas en las concepciones epistemológicas diversas. Ideas para su fortalecimiento, uso y difusión en el estado intercultural y plurinacional” en Campo, C. y Rivadeneira, M.I. (eds.) *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales*, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales. Gobierno de Ecuador, pp. 139-44; disponible en <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf> (última consulta, 13-1-2015).

Ladenheim, R., Gordon, A., Sleiman, C. y Alegría, D. (2013) “Saberes ancestrales y políticas de ciencia, tecnología e innovación (CTI) en Argentina” en Campo, C. y Rivadeneira, M.I. (eds.) *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales*, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales.

- Gobierno de Ecuador, pp. 177-94; disponible en <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf> (última consulta, 13-1-2015).
- Lander, E. (1993) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”. En: Lander, E (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- López Tarabochia, M. (2013, 26 noviembre) *Noam Chomsky destaca la resistencia indígena en la protección del planeta*. Consultado: 23/12/2014, URL: <http://servindi.org/actualidad/96790>
- Martínez Esguerra, E. (2013) “Especialización y el lugar de los carpinteros en dos ciudades andinas”, tesis de maestría en Estudios Socioambientales, Quito: FLACSO Ecuador, disponible en <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6332/2/TFLACSO-2013EME.pdf> (última consulta, 15-1-2015).
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- (1993) “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: Lander, E (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Moya, R. (2013) “El acceso y la inclusión de indígenas y afrodescendientes en las universidades latinoamericanas”, *Pueblos indígenas y educación*, 63: 31-104
- Murdock, G. (2001) “Against enclosure: Rethinking the cultural commons”. In *British Cultural Studies* (pp. 443–460).
- Nietschmann, B. (1992) “The interdependence of biological and cultural diversity”. Occasional Paper, 21, Kenmore, WA: Center for World Indigenous Studies.
- Oviedo Freire, A. (2014) “Ruptura de dos paradigmas” en A. Oviedo (ed.) *Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay*, Quito: Sumakl Ediciones, pp. 137-224.
- Panikkar, R. (1996) “Religión, Filosofía y Cultura”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, p. 125-148
- Pérez Flores, E. y Amescua, C. (2013) "Lengua y epistemología en el estado intercultural" en Campo, C. y Rivadeneira, M.I. (eds.) *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales*, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales. Gobierno de Ecuador, pp. 155-67; disponible en <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf> (última consulta, 13-1-2015).
- Pozo Menares, G. (2014) “¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad: reflexiones para el caso mapuche”. *Polis* [en línea], 38. Puesto en línea el 5-09-2014. Disponible en <http://polis.revues.org/10099> (última consulta, 15-09-2014)
- Quijano, A. (2010) América latina: hacia un nuevo sentido histórico. En I. León (Ed.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios* (2 ed.). Quito: FEDAEPS.

- (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Pp 201- 245. Buenos Aires: Clacso.
- (1999) *La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina*, en Castro Gómez, S.; Guariola-Rivera y C. Millán de Benavides (editores), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial*. Santafé de Bogotá: Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano, pp. 3-28.
- (1993) “Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas”, en R. Forgues (Ed.) José Carlos Mariátegui y Europa. *La otra cara del descubrimiento*. Editorial Amauta, Lima (págs. 166-187)
- Quijano, A. e I. Wallerstein. (1992) *Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System*, *International Social Sciences Journal*, No. 134.
- Quinatoa Cotacachi, E. (2007) *Intelectuales Indígenas del Ecuador*. En Zapata Silva, C (comp), *Intelectuales Indígenas piensan América Latina* (Vol. 2 Colección Tinkuy). Quito: Abya-Yala.
- Ramírez Gallegos, R. (2014) *La Virtud de los Comunes: De los paraísos fiscales al paraíso de los conocimientos abiertos*. Quito: Abya-Yala
- Restrepo, E. (2007) “Antropología y Colonialidad“, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 289-303
- Rodríguez, E., & Sánchez, R. (2004) *Entre el capitalismo cognitivo y el Commonfare. Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rullani, E. (2004) *El capitalismo cognitivo: ¿Un déjà-vu?. Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Santos, B. (2010a) *Para descolonizar occidente. Mas allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO
- (2010b) *Descolonizar el Saber, Reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce
- (2006) *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- (2003) *La Caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA
- Shiva, V. (n/d) “Las patentes”, entrevista de F. García Dory, disponible en <http://www.banquete.org/banquete05/visualizacion.php?id=204> (última consulta, 14-1-2015).
- Tasiguano, A., C. Yamberla et al. (2014) *Saberes y Conocimientos Ancestrales y Tradicionales (v. 1.0)*. Investigación FLOK/Buen Conocer. <https://flokociety.co-ment.com/text/2AJgGaYbiXv/view/>
- Torres, J. (2014) “Connectivity (v.1.0)”, FLOK Society policy paper 4.3, Quito, IAEN (Instituto de Altos Estudios Nacionales), disponible en <http://flokociety.org/docs/Ingles/4/4.3.pdf> (última consulta, 16-1-

2015).

Varela, F. J. (1997) "Patterns of life: Intertwining identity and cognition". *Brain and cognition*, 34(1), 72–87.

Vila Viñas, D. (2014) *La gobernabilidad más allá de Foucault. Un marco para la teoría social y política contemporáneas*, Zaragoza: PUZ. Vila, D., Botero, C., Durán, S., Gemetto, J., Gutiérrez, B., Saenz y Soler, P. (2014) "Cultura libre y abierta. Propuestas de política pública para la economía social del conocimiento (v.2.0)", Buen Conocer - FLOK Society Documento de política pública 1.3. Quito: IAEN (Instituto de Altos Estudios Nacionales), disponible en <http://flokociety.org/docs/Espanol/1/1.3.pdf> (última consulta, 16-1-2014).

Walsh, C. (2007) Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, vol. XIX, núm. 48, Mayo – Agosto.

----- (2004) "Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En: Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. pp. 13-35. Quito: UASB-Abya Yala.