

Comunidades

Saberes y conocimientos originarios, tradicionales y populares

Buen Conocer - FLOK Society¹

v. 2.0

15/03/2015

Editor: Juan Manuel Crespo².

Autores: Juan Manuel Crespo, David Vila-Viñas³.

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

Revisores: Carlos Yamberla, Diego Morales, Freddy Álvarez.

Participantes: Nikos Anastosopoulos, Gertjan van Stam.

Resumen: Históricamente los saberes y conocimientos originarios, tradicionales y populares han sido víctimas de lógicas de colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2010). Se trata de una realidad que, a lo largo de la resistencia a la colonialidad, se ha debatido en diversas áreas de pensamiento y de acción, tanto en los pueblos y nacionalidades originarias, como en diversos movimientos sociales y académicos críticos

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

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

con el proceso histórico de colonización en América y en el mundo. En el presente documento se hace una aproximación a la *colonialidad del saber* desde un breve análisis de las implicaciones coloniales de la modernidad sobre el pensamiento, el conocimiento y los saberes dentro de la cultura latinoamericana y originaria. Esto permite articular una crítica decolonial de la teoría social para poder comprender de mejor manera los alcances de la necesidad de descolonizar el pensamiento para alcanzar un *buen conocer*. El buen conocer se entiende como inherente e indispensable para un *buen vivir*, como un mecanismo de resistencia y propuesta decolonizadora fundamental para la construcción de una economía social del conocimiento común y abierto, como alternativa práctica y coherente con la noción de buen vivir promulgada en la Constitución de 2008 en Ecuador, a partir de una conceptualización desde los pueblos originarios. 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 común de sociedad.

Palabras clave: buen conocer, buen vivir, sumak kawsay, sumak yachay, diálogo de saberes, ecología de saberes, colonialidad del saber, plurinacionalidad, interculturalidad, decolonialidad, FLOK, biodiversidad, educación intercultural.

Historia del documento: Esta línea de investigación tuvo un primer documento de análisis de política pública elaborado 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 del proyecto 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. Desde el equipo editor de FLOK deseamos reconocer la participación y los aportes tanto a las discusiones en la mesa 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, Zavier Escobar, Sofía Zaragocín, Freddy Álvarez, Carlos Yamberla, Ana Lucía Tasiguano, Germán Cachiguango, Juan Álvarez, Franklin Sharupi, Fabián Navarrete y Janice Figueredo. Un profundo agradecimiento y reconocimiento a todos y todas ellas por

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, 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).

sus aportaciones en un diálogo de saberes muy fructífero que ha permitido elaborar y completar el presente trabajo. A partir de estas deliberaciones, se realizó un trabajo de sistematización y se profundizó en los marcos teóricos para legitimarlas y apoyarlas. Este trabajo estuvo a cargo de Juan Manuel Crespo y David Vila-Viñas. 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 los amenaza desde diversos frentes y que pone en riesgo nuestras vidas como pueblos y como Estado plurinacional.

Como citar este documento: Crespo, J.M. & Vila-Viñas, D. (2015). Comunidades: Saberes y conocimientos originarios, tradicionales y populares (v.2.0). En Vila-Viñas, D. & Barandiaran, X.E. (Eds.) *Buen Conocer - FLOK Society. Modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en el Ecuador*. Quito, Ecuador: IAEN-CIESPAL, disponible en <http://book.floksociety.org/ec/3/3-2-saberes-y-conocimientos-originarios-tradicionales-y-populares>

Copyright/Copyleft 2015 FLOK Society / Buen Conocer, Juan Manuel Crespo y David Vila-Viña bajo las licencias Creative Commons BY-SA (Reconocimiento compartir Igual) Ecuatoriana (v.3.0) e Internacional (v.4.0) y GFDL (Licencia de Documentación Libre de GNU):

CC BY-SA: Creative Commons Reconocimiento Compartir Igual 3.0 Ecuador y Creative Commons Reconocimiento Compartir Igual 4.0 Internacional

Usted es libre de copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato, remezclar, transformar y crear a partir del material, para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia. Bajo las siguientes condiciones: a) Reconocimiento: debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace; b) compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, deberá difundir sus contribuciones bajo la misma licencia que el original. No hay restricciones adicionales, no puede aplicar términos legales o medidas tecnológicas que legalmente restrinjan realizar aquello que la licencia permite. Puede encontrar las licencias completas en los siguientes enlaces: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.es_ES y <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/ec/legalcode>

GFDL: Licencia de Documentación Libre de GNU

Se concede permiso para copiar, distribuir y/o modificar este documento bajo los términos de la licencia de documentación libre GNU, versión 1.3 o cualquier otra versión posterior publicada por la Free Software Foundation; sin secciones invariantes ni textos de cubierta delantera, tampoco textos de contraportada. Una copia de la licencia se puede encontrar en <http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html>

ÍNDICE

0. Resumen ejecutivo.....	555
1. Introducción y antecedentes.....	557
2. Modernidad, colonialidad del saber y capitalismo cognitivo.....	561
2.1. Modernidad, colonialidad del poder y del saber.....	562
2.2. Colonialidad del saber y universalidad del conocimiento.....	566
2.3. Capitalismo cognitivo y bioconocimiento.....	569
3. Diálogo de saberes como herramienta decolonizadora del saber.....	573
3.1. La decolonialidad para la transmodernidad.....	573
3.2. Interculturalidad y plurinacionalidad desde la nueva Constitución ecuatoriana	576
3.3. Diálogo y ecología de saberes.....	581
3.4. El buen conocer: ¿instrumento decolonial o neocolonial?.....	583
4. Estudio de casos.....	585
4.1. Mercado de San Roque – Quito, Ecuador.....	586
a) Breve historia del Mercado.....	586
b) Escuela Intercultural Bilingüe de Quito, CEDEIB-Q.....	588
4.2. KARA Solar – Nacionalidad Achuar del Ecuador.....	590
5. Marco jurídico-político ecuatoriano.....	594
6. Propuestas para la política pública.....	600
6.1. Lineamientos en materias clave.....	600
a) Educación, lenguas y ciencia.....	600
b) Bioconocimientos.....	603
6.2. Recomendaciones.....	604
a) Patrimonialidad.....	605
b) Educación y ciencia.....	605
c) Biodiversidad y prácticas agrícolas (bioconocimiento).....	608
d) Territorialidad.....	609
e) Gobernanza.....	610
7. Referencias.....	611

O. 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 común y abierto (ESCCA), que sea el hábitat cognitivo para la configuración de una sociedad del *buen vivir*, una sociedad poscapitalista, poscolonial 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 o compartir conocimientos que potencien la práctica de alternativas al capitalismo cognitivo a escala global.

Los saberes de los pueblos originarios, tradicionales y populares del Ecuador, deben tener un rol trascendental dentro de la construcción de este ecosistema de ESCCA 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/originaria y de unas prácticas históricas de resistencia a la colonialidad, a la modernidad y al capitalismo global. De hecho, el capitalismo cognitivo es en la actualidad una de sus formas más potentes de dominación. En este sentido, tales 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 considerados como «folklore».

En el presente documento, se hace un análisis de esta relación colonial, entendida como colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2010), que persiste 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 ESCCA y un pacto de convivencia en coherencia con la propuesta del buen vivir, *sumak kawsay*.

La Constitución del Ecuador de 2008 constituye un marco vinculante para construir políticas públicas alternativas: conceptos como *plurinacionalidad* e *interculturalidad* se vuelven fundamentales para la configuración de lo que llamamos un *buen conocer*, inherente y necesario para un buen vivir. Es decir, se entiende necesario construir un conocimiento descolonizado, lo que implica un conocimiento diverso y multidimensional en todos los sentidos, a través del *diálogo de saberes*. Este diálogo responde a una lógica de convivencia que, a su vez, construye una «ecología de saberes» (Santos, 2010a), de buenos saberes, que sirve como ecosistema para sustentar esta nueva sociedad que 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 aproximen este objetivo de gestionar el conocimiento a partir de un diálogo de saberes y de interculturalidad. Las recomendaciones en esta dirección 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 sintética, se propone un reconocimiento de dichos saberes como patrimonio de los pueblos y comunidades poseedoras y, por lo tanto, una gestión especial 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 también deben incorporarse estos parámetros interculturales. Además se hace un importante énfasis en los campos de estudio sobre biodiversidad, prácticas agrícolas y bioconocimiento, por su relación intrínseca con las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios⁵ y, en general, comunidades campesinas tradicionales.

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. 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

5 Así se reconoce a estas comunidades y pueblos en la Constitución en los artículos 56 y 57.

sustenten un buen gobierno de dichos saberes, donde sus poseedores sean los principales beneficiarios.

Resulta inconcebible que ningún país intercultural pueda hacer una migración exitosa hacia la economía social del conocimiento 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 los saberes originarios, ancestrales 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 energía⁶. 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 & Vazquez, 2013)

El proyecto de investigación Buen Conocer / FLOK Society, en que se enmarca este documento, tiene el objetivo de proponer políticas públicas

⁶ Bourgine y Stewart (2004) y Varela (1997).

para construir y generar un ecosistema de economía social del conocimiento común y abierto, que sea el hábitat cognitivo para la configuración de una sociedad del buen vivir, una sociedad poscapitalista, 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 las alternativas al capitalismo cognitivo a escala global.

Cuando hablamos de *buen vivir* dentro del contexto ecuatoriano, debemos referirnos en gran medida a los saberes y conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, ya que el concepto *kichwa*⁷ de *sumak kawsay*⁸, a partir del cual se ha traducido el buen vivir, surge como un paradigma y proyecto descolonizador (Cortez y Wagner, 2010) desde⁹ estos pueblos y nacionalidades. Se trata de un paradigma de vida propuesto como alternativa activa frente al capitalismo voraz que ha condenado por más de quinientos años a los pueblos del Abya Yala¹⁰ a vivir bajo la colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2010). En este sentido, en la noción de

7 En castellano/español se escribe como «quichua» a la cultura y a la lengua de esta región de los Andes y de la Amazonía, pero desde los pueblos originarios *kichwas*, hay un consenso en escribirlo como «*kichwa*», por lo que asumimos esta perspectiva en el presente trabajo. También es importante mencionar que no es solo una perspectiva *kichwa* la del *sumak kawsay*, sino que existen diversas conceptualizaciones de otros pueblos y nacionalidades en Ecuador con sus propias particularidades. Sin embargo, en la propuesta de la CONAIE (2007) que fue presentada en la Asamblea Constituyente de 2008, se usó esta conceptualización fundamentalmente del pueblo *kichwa* andino.

8 *Sumak kawsay* en sí mismo implica mucho más que el *buen vivir* y existen diversos debates al respecto, pero desde la cosmovisión indígena *kichwa* se lo ha definido como la vida en plenitud o un estado de vida plena. El término, más que conceptualizado o teorizado, ha sido practicado históricamente por los pueblos y nacionalidades. 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 propuesta de alternativa al 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 sociedad ecuatoriana. Para una mayor profundidad en el pensamiento indígena respecto al *sumak kawsay*, véase Macas (2014), Pacari (2013), Kowi (2014), Chuji (2014), Cholango (2014).

9 El hecho de que sea un concepto proveniente de los pueblos y nacionalidades indígenas, no quiere decir que sea exclusivo de estos pueblos. Se entiende como un concepto incluyente antes que excluyente y sobre todo intercultural y diverso. Es así que hoy en día existen propuestas de buen vivir desde diversas culturas y lugares del mundo, con sus diferencias pero como propuestas alternativas de (al) desarrollo moderno. Para profundizar en esta cuestión, véase: Acosta (2013), Unceta (2014), Tortosa (2012), Gudynas (2011).

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

buen vivir, subyace una noción de buen conocer (*sumak yachay*¹¹). En el presente documento, trataremos de analizar el origen, la necesidad, los límites y amenazas, las oportunidades y las particularidades del denominado buen conocer como herramienta descolonizadora, que no se relaciona únicamente con los conocimientos y saberes originarios del pasado. 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, 2010a), o mejor dicho, una ecología de buenos saberes para el buen vivir desde y para las comunidades y pueblos de Ecuador y del mundo. El *sumak kawsay*.

Existe una íntima relación entre el conocimiento y el vivir, por lo que:

(...) 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. (Barandiaran y Vázquez, 2013, p. 5).

Desde la práctica histórica de los pueblos originarios de Abya Yala, el buen conocer se entendería como un conocimiento abierto, común, compartido y reproducible: lo que se entiende por una *Pachamama*¹² del conocimiento (Barandiaran y Vazquez, 2013, p. 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. Esta

11 Este concepto, también en lengua ancestral *kichwa*, se ha traducido al español como «buen conocer», aunque desde la cosmovisión indígena implica más que esto: tiene que ver con la sabiduría ancestral y los conocimientos de los abuelos para un *sumak kawsay*, entendiendo esto como una vida en plenitud mucho más allá de la vida material, donde aparecen también factores como la espiritualidad, las nociones de convivencia, familia, comunidad, la relación de armonía con la madre naturaleza y el universo, Pachamama. Para una profundización desde la cosmovisión *kichwa* en este sentido, véase: Kowi (2014)

12 La noción de Pachamama, término *kichwa*, presenta 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).

Pachamama del conocimiento ha permitido construir el presente e imaginar también el futuro, al gestionar el conocimiento coherentemente con el fin de reproducir y mantener viva la sabiduría de los pueblos y al final de todo la vida.

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 capitalista que ha cercado (casi) todo el conocimiento, controlando y mercantilizando gran parte de este en las diversas áreas del saber y del hacer. Este régimen denominado capitalismo cognitivo, ha subsumido de forma particular los bioconocimientos, fundamentales desde la perspectiva y gestión de los saberes originarios, tradicionales y populares.

En la Cumbre del Buen Conocer, celebrada en Quito entre el 27 al 30 de mayo de 2014, se declaró 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 país¹³». Tener presente, estos conocimientos y saberes nos sirve para comprender el pasado, el presente y sobre todo, para construir el futuro en conjunto con las diversas culturas, nacionalidades y saberes que habitan Ecuador, haciendo un uso efectivo de los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad.

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

13 Véase Cumbre del Buen Conocer (2014). 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 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>.

de investigación y acción sobre los cuales se desarrolla el proyecto, pero sobre todo, dentro de la propuesta de economía social del conocimiento común y abierto que se intenta implementar en el país. Las distintas dimensiones de tales saberes (biodiversidad, educación, ciencia, lenguas, técnicas, tecnologías, medicinas) están encarnadas en las mismas comunidades y en sus ecosistemas, 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 *decolonialidad* 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 respecto 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 ESCCA constituye un reto inalcanzable si no se aprovechan de forma inteligente las potencialidades cognitivas del país. No conviene olvidar que muchas de ellas residen, sin duda, en la capacidad de los conocimientos originarios para constituirse en motor de esta transición, tanto en sus dimensiones epistémico-políticas como económicas, siempre que se considere el carácter alternativo de la ESCCA 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 sabe-

res, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará 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, p. 6)

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 geosocial 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, p.449)

Existe una relación inseparable entre colonialismo y modernidad, que no es solo de contingencia histórica, sino de un fuerte arraigo europeo 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 conocimientos periféricos se incorpora a un sistema de coordinación global (Caba y García, 2014). En este sistema, los europeos han generado una nueva perspectiva temporal de la historia y han reubicado a los pueblos colonizados y a sus respectivas historias y culturas en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación es Europa (Quijano 1995, p. 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, tanto en nuestros pueblos amerindios como en el mundo entero.

La colonización de América no fue simplemente 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 la colonialidad del poder. Esta colonialidad se funda en una clasificación racial/étnica de la población del mundo, donde la noción de raza ha legitimado las relaciones coloniales de dominación, en la medida en que «naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad» (Quijano 2000, p. 243).

Dicha colonialidad del poder se sitúa como matriz de dominación social global, configurada sobre, al menos, dos ejes de acción: por un lado, la producción de nuevas identidades geoculturales, 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, p. 35). En este documento, nos enfocaremos en la colonialidad del saber pero somos conscientes de que ello se articula con la colonialidad del poder¹⁴, tanto por el peso que el gobierno del conocimiento adquiere sobre la cultura, como por el control que ejerce sobre la producción derivada de tal conocimiento, como se mostrará especialmente en el campo del bioconocimiento.

La conceptualización foucaultiana de las relaciones entre el saber y el poder (Vila-Viñas, 2014, pp. 55-63) señala la pertinencia de estudios de este tipo acerca de la posición de los saberes colectivos de los pueblos originarios 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: «Quizá 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 sa-

14 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).

ber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses» (Foucault, 1978, p. 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 efectos¹⁵. Tampoco de que la colonialidad que ha organizado las relaciones de poder durante los últimos quinientos años sobredetermine los saberes que se han producido o que pueden desarrollarse aun hoy desde las comunidades originarias o mestizas. La cuestión está, al contrario, abierta.

Esta articulación no desaparece en la actualidad, cuando el biocapitalismo delimita nuevos modelos de negocio sobre la misma naturaleza separada de la humanidad, ni tampoco 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. Por ejemplo, como se desarrollará más adelante, la investigación básica sobre la biodiversidad del país apenas ha podido analizar un 1% de su conjunto (Golinelli *et al.*, 2015), mientras que las comunidades siguen teniendo una gran capacidad para hacer valer este conocimiento en la combinación entre prácticas tradicionales y de última generación.

En el desafío de ubicar a los conocimientos originarios, tradicionales y populares¹⁶ dentro del análisis decolonial, es indispensable plantearnos los

15 Véase Foucault (1984, pp. 70-71; 1990). En tal sentido, Deleuze (1987, p. 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».

16 Como nos indicó Carlos Yamberla en su revisión, las nociones de «ancestral», «tradicional» o «popular» pueden entenderse como la derivación de una lógica colonial que intenta diferenciarse de la ciencia moderna y científica, lo que puede implicar la clasificación, jerarquización y minorización de unos conocimientos frente a otros. Por esta razón, en el presente documento, nos referiremos mayoritariamente a los saberes «ancestrales» como saberes «originarios», por cuanto lo *originario* reivindica el origen y el origen apela al momento de la creación, al momento gestacional del saber y, por lo tanto, del vivir en este continente. Así pues, el término de «pueblos originarios» hace referencia a los pueblos que han originado un modo de ser propio de las tierras de Abya Yala, luego América. Así mismo, con las nociones de «tradicional» o «popular» se intenta denominar a prácticas y conocimientos vivos que habitan estos territorios pero que no pertenecen necesariamente a pueblos originarios, aunque sí a pueblos mestizos o que a través del tiempo han construido su propia forma de cultura mestiza o han mantenido sus tradiciones culturales, como ocurre con el pueblo afro. Esto incluye conocimiento sobre trabajo, medicina, agricultura, arte, fiestas, religiosidad, entre muchos otros, que constituyen una cultura tradicional o popular más allá de los pueblos originarios de Abya Yala. Esta puntualización permite incidir en la necesidad de cuestionar la catalogación de conceptos desde la misma academia, en la medida en que pueden resultar distantes con la realidad de los pueblos, incluso con

alcances que ha tenido y tiene esta colonialidad del saber dentro de la cultura latinoamericana y específicamente ecuatoriana a través de las «nuevas identidades geoculturales» (Quijano, 2010, p.126) que se crearon a partir de la colonización. Dicha colonialidad puede apreciarse en tres categorías muy específicas: raza (lo «étnico»), trabajo (lo «económico») y género (lo «social») (Estermann, 2014, p. 4). En cuanto a lo racial, se han determinado los grupos sociales de menor jerarquía (indígenas, afros, montubios) y, por ende, de conocimientos desmerecidos, despreciados y sepultados por el conocimiento «universal» y «científico» occidental. Los mismos grupos han sido además explotados laboralmente mediante sistemas feudales y de hacienda (huasipungo¹⁷), introduciéndolos en la lógica de clases de la economía capitalista, todavía persistente en las actuales relaciones socio-económicas-raciales.

Por último, análisis híbridos entre la historiografía marxista y feminista (Federici, 2010, p.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 siglo XVII, el aumento del trabajo esclavo en América y la división sexual del trabajo, con minoración de la posición de las mujeres en él, a escala planetaria. Esta articulación entre colonialidad y patriarcado es especialmente dañina para la sostenibilidad de las comunidades si se considera que las mujeres son trabajadoras cognitivas principales, en su actividad de transmisión y encarnación de conocimientos y tradiciones indispensables. Estelina Quinatoa Cotacachi (2007, p.173), como

sus reivindicaciones históricas. Por todo ello es necesario tender puentes e incluso lenguajes para construir consensos entre los diversos actores preocupados por estas temáticas.

- 17 La palabra «huasipungo», viene de lengua kichwa, significa según el Diccionario kichwa-español/español-kichwa de Luis 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 constituye 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 mediante el que 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. Como es evidente, esto encubría una relación de semiesclavitud, con el agravante de su capacidad de crear una ilusión perpetua, en los indígenas, de llegar a 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 de Ecuador y de la región.

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, p.16). Varios autores¹⁸ de las ciencias sociales han profundizado en esta perspectiva, 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 ha supuesto la opresión social, política y cultural de los pueblos originarios de este continente.

2.2. Colonialidad del saber y universalidad del conocimiento

La colonialidad del saber ha sido un dispositivo funcional para invisibilizar la diversidad de saberes. Conforme a un mecanismo que se ha mantenido desde inicios de la colonización, la colonialidad del saber ha catalogado a los saberes de los sujetos subalternizados como locales, tradicionales, o folklore¹⁹. Por otra parte, los saberes del grupo dominante se consideran

18 Véase Enrique Dussel (1993), Catherine Walsh (2007), Arturo Escobar (1993), Boaventura de Sousa Santos (2010a), Edgardo Lander (1993), Walter Dignolo (1993), el propio Quijano (1992, 1995), Joseph Estermann (2014), Santiago Castro-Gómez (1998), Federici (2010), Quinatoa (2007) y Wallerstein (1992)

19 La noción de «folklore» ha sido utilizada desde una lógica colonial del poder para denominar a todo aquello que «aprecia» (aunque en realidad desprecia) pero con su respectiva distancia, llevándolo a una forma cultura «otra».

como universales-científicos (Jara, 2014). Este régimen de saber ha trazado una línea entre lo cierto y lo falso, lo visible (dominante) y 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 commensurables 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, pp. 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 poder²⁰, 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 originarios, 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 (muchas veces imponiéndolos) 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, han sido parte de este régimen colonial del saber, reproduciendo una lógica colonial homogeneizadora o simplemente tratando tales saberes como objetos estáticos en lugar de sujetos activos. Este «conocimiento universal científico», organizado desde el centro y capaz de desarrollar mecanismos locales de arrai-

20 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, p. 53).

go²¹, 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 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 precientífica del conocimiento humano (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 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.

En la globalización actual, sigue vigente esta colonización de los saberes. Dicha relación de dominación/sumisión/usurpación imprime a la interculturalidad, 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 dentro del marco de sujetos dominados (Gasché, 2008). El control y cercamiento (*enclosure*) de los diversos conocimientos (efectuados hoy en gran parte con las TIC²²) son estrategias cotidianas que se utilizan desde las es-

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

22 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 escala global. Sin embargo, también han emergido importantes movimientos de resistencia autoorganizados en uso de las TIC, 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 en la escena 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

feras de poder global para mantener el dominio social, político y cultural a escala mundial. Ello insta, en primer lugar, a levantar indicadores y estándares que nos permitan concretar y diagnosticar eficazmente esta situación generalizada de desigualdad en los distintos ámbitos de intervención²³ y, en segundo lugar, a construir alternativas reales donde los conocimientos subalternizados o periféricos puedan tomar un rol determinante dentro de las políticas públicas de un Estado.

2.3. Capitalismo cognitivo y bioconocimiento

En el sistema-mundo actual, el capitalismo ha evolucionado hacia un capitalismo cognitivo (Berardi, 2003; Boutang, 2004; Corsani, 2006, entre otros), donde el conocimiento se ha convertido en el principal factor de producción y acumulación, mediante la combinación de 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 tierra²⁴. Todo ello ha permitido el desarrollo de una industria cognitiva de servicios, datos, productos y relaciones sociales muy poderosa, que desplaza e impone muchas veces el olvido de los saberes originarios.

Este régimen del capitalismo ha tenido que producir unas condiciones de escasez artificial en el conocimiento, a través de las regulaciones de la pro-

inteligencia colectivas. Un buen ejemplo de esto es el propio proyecto Buen Conocer/FLOK Society, que utiliza muchas herramientas de este tipo y en cuyo proceso se han involucrado muchos colectivos alrededor de las redes digitales globales.

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

24 «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, pp. 100-101).

riedad intelectual, y ha sometido a este 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 los últimos treinta años (Rodríguez y Sánchez, 2004, p. 14). Los saberes y conocimientos originarios, tradicionales y populares han sido y son también víctimas de esta lógica.

En la actualidad, son especialmente relevantes las amenazas en áreas como el bioconocimiento²⁵ o biofármacos, debidas a la fragilidad y al valor de estos bioconocimientos y saberes de los pueblos. 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 privada. 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 ha catalogado y patentado muchos bioconocimientos relacionados con plantas medicinales y sagradas, fauna y prácticas sanadoras de los pueblos y nacionalidades indígenas, quitándoles la propiedad comunitaria e incluso el acceso a su uso, utilizando la desposesión como herramienta de colonización²⁶:

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 7.000 compuestos medicinales utilizados por la medicina occidental son derivados del conocimiento de las plantas. Se puede concluir

25 Véase el documento de biodiversidad dentro del proyecto Buen Conocer/FLOK: (Golinelli *et al.*, 2015). Allí se detalla la relación de los saberes y conocimientos ancestrales/originarios 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 economía social del conocimiento.

26 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).

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. (Santos, 2003, p. 146)

Ello muestra una farmacopea ancestral excedente, en contraste 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, p. 31), que, en gran parte de sus territorios, conservan una abundante, al mismo tiempo que frágil, megabiodiversidad.

En la reflexión del proyecto Buen Conocer / FLOK Society 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, las comunidades, pueblos y nacionalidades y la sociedad civil en general, así como también el 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 megabiodiversidad del Ecuador. (Golinelli *et al.*, 2015, p.4).

Todo ello dentro de un régimen globalizado de propiedad intelectual que fomenta la dependencia de base tecnológica de los Estados megadiversos, como Ecuador, respecto a los líderes en esas materias. Además, este régimen concentra la gestión de la biodiversidad, 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, se trata de un país con gran potencial diversificado de bioconocimiento en distintas áreas, lo que constituye tanto un gran potencial como una amenaza.

Esta combinación de excedencia en los saberes originarios y de largo arraigo de la colonialidad²⁷ permite pensar que América, tanto Latina como Abya Yalana²⁸, es un espacio de grandes resistencias históricas- Por esta razón, hoy viven 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 practicar sus conocimientos en el día a día. Aquí emergen, por lo tanto, importantes alternativas desde el buen conocer y desde los bioconocimientos originarios, que implican convivencia, transmisión, protección, reconocimiento y empoderamiento de los saberes y conocimientos tradicionales, originarios y populares, bases fundamentales para la reproducción de la vida²⁹. En los siguientes apartados, analizaremos estos conocimientos como propuestas para la descolonización de los saberes y para la construcción de una ESCCA que incluya, pero que sobre todo habilite, el espacio para el empoderamiento de los pueblos poseedores de tales conocimientos. Se trata del eje central de preocupación de un pensamiento biocéntrico como el del buen vivir y el buen conocer.

27 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».

28 Notar que no existe solo una «América Latina», sino también una América pre-latina, que puede denominarse Abya Yalana, como derivación de Abya Yala.

29 El concepto mismo del *sumak kawsay* es un concepto originario biocéntrico, es decir que pone a la vida y su reproducción en el centro de sus motivaciones y preocupaciones. Por esta razón, los bioconocimientos 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. DIÁLOGO DE SABERES COMO HERRAMIENTA

DECOLONIZADORA 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. (Echeverría, 2010, p.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 de la colonialidad del poder y específicamente desde nuestra perspectiva, de la colonialidad del saber respecto a la gestión del conocimiento y de los saberes originarios, tradicionales y populares de nuestra región y de Ecuador, es momento de avanzar propuestas y alternativas para superar esta lógica. 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.

3.1. La decolonialidad para la transmodernidad

La modernidad ha dejado una herida y una deuda colonial que debe ser saldada, remediada y fortalecida para construir un futuro descolonizado en el país y en la región. En esta dirección, han emergido los postulados decoloniales, con el 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, p. 36). Estos saberes, después de siglos de supervivencia y resistencia, emergen hoy, como dice W. Mignolo (2003, p. 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 la posmodernidad», cuestionando de esta forma el conocimiento establecido como «universal» y «único», lo que implica una des-

colonización 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. Entre otros, el grupo de estudios «Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad³⁰» 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 estatuto epistemológico de su propio discurso» (Castro-Gómez, 1998, pp. 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 *reexistencia* (Grosfoguel y Mignolo, 2008). Desde este enfoque, el primer paso para la descolonización del saber es una descolonización epistemológica de los conceptos, pensar decolonialmente:

[...] 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 de vida fue constituyéndose en la imperialidad (Grosfoguel y Mignolo, 2008, p.34).

La decolonialidad debe declinarse en las particularidades de la región latinoamericana y específicamente en Ecuador pero también opera como un concepto de resistencia global. La decolonialidad como concepto y proyecto puede (y debería) ser el conector entre pensadores, activistas, académicos y movimientos sociales 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 escala mundial. Es decir, que

30 El proyecto «Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad» agrupa un colectivo de intelectuales latinoamericanos provenientes de distintas disciplinas que ha trabajado en esta lógica desde finales del XX. 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 Schiwy, entre otros.

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. En la actualidad, se orienta hacia un pensar y actuar que contenga 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 transmoderno³¹». Desde este enfoque, la transmodernidad sería una propuesta de desviación definitiva del fundamentalismo eurocéntrico, moderno, globalizador, universal y una puesta final 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.

De manera análoga, se proponen visiones de una «globalización-otra», «pluriversal» (Mignolo y Grosfoguel, 2008), como perspectivas y líneas de acción para reconstruir y reconstituir el mundo desde la diversidad y la diferencia, desde abajo (Escobar, 2011). Éste es el sustrato de reconstrucción de los conocimientos, tanto en las culturas tradicionales rurales como en las urbanas reconstituidas, a través de un 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.

31 Véase Grosfoguel y Mignolo (2008, p.35). El término «transmoderno» pretende 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. No se trata de lo que viene después de la modernidad, sino de lo que la atraviesa y supera, 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)

Con base en la redefinición del fenómeno de la modernidad como relación de poder de alcance global, 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, p. 6). Este diálogo de conocimientos implica un diálogo entre culturas, que se puede articular a través de la interculturalidad.

Tras el importante proceso constituyente que vivió Ecuador entre 2007 y 2008, dentro de la Revolución Ciudadana, la Constitución ecuatoriana adoptó, por primera vez en la historia, conceptos de tradiciones indígenas/originarios 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 (2002), «el Buen Vivir, en definitiva, constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas». 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 Ecuador³².

En la actualidad, Ecuador atraviesa un proceso de transición importante hacia la implantación de un nuevo paradigma de vida, que supone una bifurcación dentro del desarrollo moderno capitalista: buen vivir-*sumak kawsay*. Aunque esta transición encuentre también numerosos críticos, por la persistencia de la explotación de recursos naturales finitos y, siquiera sea transitoriamente, del paradigma del desarrollo³³, sí resulta compartida la importancia de buscar una superación de la práctica desarrollista para profundizar en la decolonización del saber.

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. Como dice Patricio Carpio (2009, p. 124), se trata de «hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquellos 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 la gestión decolonial del conocimiento que se propone, pasarían a tener un rol central en la (re)construcción de los conocimientos

La Constitución ecuatoriana de 2008 establece con claridad, como principios políticos fundamentales, la «plurinacionalidad», la «interculturalidad» y la convivencia entre diversas culturas, como hemos mostrado al ci-

32 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 poscapitalista y poscolonial, 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, p.1).

33 Algunos investigadores (Gudynas y Acosta, 2010, entre otros) plantean que la «nueva ola de la izquierda gobernante» (Ecuador entre ella) sigue manteniendo 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, muchos de los cuales son indígenas.

tar el preámbulo. Se trata de un reconocimiento explícito de la construcción de un país en diversidad, opuesto a la dominación y al colonialismo desde su artículo primero: «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). Asimismo se establece la obligación del Estado ecuatoriano de «fortalecer la unidad nacional en la diversidad» (art. 3.3°) y de «proteger el patrimonio natural y cultural del país» (3.7°) o se define el 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 ocasiones³⁴, su aparición en los primeros 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 2007-2008. A este respecto, Catherine Walsh 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 conoci-

34 Véase el art. 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 4° («Derechos de 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.

miento, 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. (Walsh, 2007, p. 112)

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.

Por supuesto, existen debates en torno a si la interculturalidad es un instrumento para descolonizar o puede operar, en cambio, como caballo de troya para una *neocolonización* más sofisticada del sistema-mundo moderno. 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. En concreto, se trata de plantearla con un carácter crítico que minimice estos riesgos y permita 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 el territorio ecuatoriano. En tal sentido, tanto la interculturalidad como la plurinacionalidad 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*³⁵.

35 El concepto de pacha proviene del kichwa y tiene dos sentidos posibles. Uno es el sentido de tierra como espacio en el que se desenvuelve la vida y 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 es-

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, p.14-15) ha señalado algunas de estas interpretaciones que, a nuestro entender, constituyen los límites exteriores de un campo en que sí es posible un diálogo de saberes. Desde ciertas visiones republicanas, los saberes de pueblos originarios se pueden reconocer e integrar en la cultura nacional pero siempre en sus niveles inferiores y como un elemento del pasado y, por lo 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), 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 irreconciliable³⁶. Por último, lecturas constructivistas niegan la entidad de esta categorías de saberes ancestrales/originarios 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 lo tanto, el trabajo de la interculturalidad y el diálogo empiezan precisamente en el espacio marcado por estos límites exteriores 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 los límites señalados. A su vez, en el contexto ecuatoriano, estos dos conceptos son herramientas reconocidas en la nueva Constitución y su desarrollo en el PNBV, de modo que los derechos asociados a estos principios son plenamente exigibles, más que susceptibles de ruego; cuestión que, además, debería constituir un

pacial y temporal. Por ejemplo, la filosofía indígena maneja un tiempo circular en lugar de un tiempo lineal, por lo que también existe una relación circular de ciclos con la naturaleza en un espacio determinado, en los que la pacha es indivisible.

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

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. (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 del diálogo intercultural, resulta 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 originarios, 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 denomina al pensamiento dominante del capitalismo *pensamiento abismal*, urgiendo a la construcción de un pensamiento que no se derive de la misma lógica capitalista, sino que implique una ruptura radical, desde el Sur, con los modos occidentales dominantes de pensar y actuar:

El pensamiento posabismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Esto confronta la monocultura 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, p.49)

Este concepto de ecología de los saberes es la propuesta surgida desde los pueblos del Sur³⁷, desde los pueblos originarios y tradicionales del continente americano y desde el propio concepto del buen vivir o del buen conocer. Obviamente surge 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. Se trata de una relación propositiva, que permite a su vez construir nuevas relaciones de transmisión de los saberes y conocimientos, mediante dinámicas, jerarquías y prácticas descolonizadas dentro de las sociedades. Esta noción es consciente de la necesidad de 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 intertransculturación. Por lo tanto, el objetivo del proceso de descolonización no puede significar la vuelta al *statu 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, p.4). La actual Constitución de Ecuador es una de las primeras en dotar a la ciudadanía los instrumentos básicos, tanto epistémicos como jurídicos, para llevar a cabo esta tarea.

Por lo tanto, esta ecología de saberes no es más que un «diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos originarios con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad» (Acosta, 2011, p.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-conoci-

37 Al hablar de una propuesta que emerge *desde* el Sur no quiere decir que intenta aglutinar y hacer partícipe *solo* al Sur. La propuesta plantea una lógica distinta de relación, en la que exista una equidad con el Norte histórico para lo cual se intenta incluir al Norte siempre y cuando sea en términos de equidad y horizontalidad, en lo que se denomina un *diálogo de saberes* que busca consolidar saberes colectivos. Si solo se planteara una visión *desde* el sur *sin* el norte, estaríamos cayendo en el mismo error de marginalización de la lógica colonial. De hecho, existen saberes originarios que se comparten en el Sur y en el Norte. Es decir, que se trata de una propuesta incluyente.

miento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa» (Santos, 2010b, pp.53-54).

Conviene 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 espontáneos. Es decir, no se trata de una utopía ilusoria, sino que es una realidad tangible y empírica viva en la actualidad. Sin embargo, tampoco puede idealizarse 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 originarios 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 decolonial o neocolonial?

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 poscapitalista. (Baronti, 2014)

Desde el proyecto Buen Conocer/FLOK Society, se ha planteado el 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 neocolonización del saber. Un riesgo sería, lejos de establecer un diálogo paritario entre saberes, integrar lo indígena, originario o tradicional-popular a la modernidad globalizada (Pozo Menares, 2014, p. 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 neocolonización 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 originarias dentro del sector público, utilizando vestimentas o conceptos de estos pueblos dentro del Estado. Ello deviene ineficaz si, por otra parte, la matriz económica, política y social, pero sobre todo los esquemas mentales quedan enraizados en estructuras coloniales, occidente-céntricas, neodesarrollistas y neocoloniales. Sin un intenso esfuerzo político por alcanzar transformaciones prácticas hacia la interculturalidad, solo se logra que la tan anhelada descolonización se convierta en algo de maquillaje, cosmética y folclórica, que, en el fondo, quiere emular sistemas modernos-occidentales y capitalistas. También existe el riesgo de que los discursos interculturales invisibilicen la asimetría de las relaciones de todo tipo en las 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 la mejor muestra de decisión y de confianza hacia un proyecto descolonizador y verdaderamente alternativo al capitalismo contemporáneo.

Por otra parte, a la estrategia del buen conocer para proteger y mantener vivos los saberes y conocimientos de estas culturas históricas hay que añadirle la necesidad de crear un ecosistema sano para su reproducción. Por ello, estos saberes deben comprenderse y (auto)governarse 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. Ello requiere implementar una estrategia, por una parte, de protección de estos conocimientos a través de la apropiación y empoderamiento de los pueblos y culturas poseedoras y, por otra, de (re)conocimiento del resto de poblaciones. A partir de ahí, la mejor defensa es la reproducción y diálogo con otros saberes, lo que permite a tales conocimientos subsistir, ejecutarse, innovarse y evolucionar. 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 reelaboración constante de los códigos de este diálogo. Por todo ello, la investigación en esta materia debe atender a la cuestión de cómo llevar a cabo un proceso de diálogo, potencialmente ilimitado en su duración y objeto, sobre estos asuntos; algunos de ellos, como el bioconocimiento, en intensa pugna internacional.

La generación de una economía social del conocimiento en torno a la buena gestión de estos saberes debe contribuir, en primer lugar, al beneficio directo de los poseedores de estos saberes, frente al secular despojo del capitalismo global. 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.

4. ESTUDIO DE CASOS

A continuación presentamos dos casos de estudio donde encontramos espacios de diálogo de saberes y donde han funcionado procesos de interculturalidad, innovación y ecología de saberes, tanto en un ámbito rural como

de hibridación más bien urbana³⁸. 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 intercomunicación, el interconocimiento, el respeto y la articulación de la diversidad en torno a la producción y reproducción de saberes para el beneficio de las comunidades, entablando de manera directa e indirecta redes de economía social del conocimiento común y abierto.

4.1. Mercado de San Roque – Quito, Ecuador

a) Breve historia del Mercado

Un mercado en medio de una ciudad, más aun de una ciudad capital, es un espacio de importantes intercambios y de encuentros³⁹. No solo intercambio 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 originarios, 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 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 en plazas y calles. Es importante señalar que, entonces, Quito era ya una ciudad multicultural, dado que, al ser la capital de la reciente República, era un centro de comercio fundamental

38 Más allá de los casos de estudio que aquí se presentan, conviene considerar las referencias del documento sobre biodiversidad del Proyecto Buen Conocer / FLOK Society (Golinelli et al., 2015: sección 3.2.b), donde se tratan casos de estudio importantes respecto a la gestión de los biocnocimientos con comunidades originaria.

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

para diversos actores, entre ellos los pueblos y nacionalidades indígenas que empezaban a migrar poco a poco hacia los cascos urbanos. Este proceso vino acompañado de la irrupción del paradigma moderno en el imaginario colectivo y en las necesidades comerciales del país. Es así que, durante la primera mitad del siglo XX, se vivió un proceso paulatino 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 los años 1970, como consecuencia del *boom* petrolero y modernizador que conoce 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 comenzó 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 zona⁴⁰. Por ejemplo, en 2012, en una encuesta realizada por un periódico de la ciudad⁴¹, se designó al Mercado de San Roque como la «primera antimaravilla de Quito». Este proceso de connotación del Mercado ha instado a

40 En 1978, Quito fue declarada 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.

41 Se trató de un concurso del diario Últimas 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, pp. 53-54).

la reorganización de sus actores para cambiar tal 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). Se trata de un régimen más próximo a la realidad híbrida de la puesta en diálogo de distintas cosmovisiones que se da en muchos espacios latinoamericanos, 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. Se trata de un grupo, en su gran mayoría compuesto por 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 el Mercado y en la ciudad. Obviamente el despliegue efectivo de 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 se protege, en condiciones de más o menos subordinación y eficacia económica, mediante su puesta en práctica cotidiana.

b) 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. Estas dificultades alcanzaban a la educación de sus hijos e hijas, dentro del citado contexto urbano en que lo indígena se rechaza y el «blanqueamiento» constituye un ideal. Ello se concretaba, por ejemplo, en frecuentes retrocesos, de curso y rechazos en las escuelas. Por esta razón, los padres y madres decidieron crear sus propios centros educativos donde ser indígena y ha-

blar *kichwa* no fueran motivos de discriminación, sino, todo lo contrario, se volvieran elementos centrales de la propuesta educativa⁴².

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 la que decidió apropiarse de este viejo edificio, que podía recuperarse a partir de una minga o *minka*⁴³. 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 trastocar la situación de discriminación. Por un lado, haciendo que los papás y mamás no tengan vergüenza de hablar *kichwa*, ni mostrar abiertamente su identidad indígena, para lo cual es importante el respaldo de la institución educativa capaz de afirmar el valor de su lengua y su cultura. Por el otro lado, la actividad de la escuela también apunta a generar una valoración positiva de lo indígena en la ciudad mestiza, 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 con-

42 Manuel Illiacachi Guamán, actual director del CEDEIB-Q, cuenta que «para dar esa atención a nuestros compañeros y a nuestros guaguas [niños, en *kichwa*] 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).

43 Palabra *kichwa* para denominar un sistema de trabajo colectivo para fines comunitarios. La noción, en todo caso, va más allá del trabajo y está muy relacionada con el sentido de comunidad y familia.

vertido 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 originarios provenientes de las culturas indígenas dentro de la ciudad. 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 CE-DEIB-Q, Juana Obando, «migrantes no (somos)!... Yo no me siento migrante, ni migro, sino que también soy parte de esto» (FMO, 2014⁴⁴).

4.2. KARA Solar – Nacionalidad Achuar del Ecuador

«Kara⁴⁵» 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 achuar⁴⁶, 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 de esta comunidad, se plantea como herramienta para alcanzar la soberanía energética local y

44 «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).

45 Este apartado ha sido elaborado a partir del estudio de factibilidad del proyecto (Kara Solar, 2014) y de una entrevista personal con Oliver Utne, uno de los diseñadores, además de uno de los coordinadores y mediadores entre la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE) y equipos técnicos durante el proceso de diseño y construcción del proyecto y del plan de negocio.

46 Los achuar son un pueblo indígena americano perteneciente a la familia Chicham como los Shuar, Shiwiar, Awajunt y Wampis y Andoas entre Ecuador y Perú. Se encuentran ubicados en las provincias de Pastaza y Morona Santiago (Ecuador) en veintiocho comunidades extendidas hasta la zona fronteriza con Perú. El territorio Achuar está ubicado 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 Nacionalidad Achuar del Ecuador, NAE, que agrupa a los achuar de Pastaza y Morona Santiago. El pueblo cuenta con aproximadamente diez mil habitantes, distribuidos en cincuenta comunidades, ubicadas en ambas provincias.

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 assemblearias achuar, 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. Así, el proyecto combina conocimientos originarios con contemporáneos hacia una producción de bienes comunes. De ahí, que se denomine Proyecto Comunitario de Infraestructura Energética.

El proyecto ha sido imaginado, diseñado, probado (y actualmente se encuentra 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. La NAE contó con el apoyo de diversos actores nacionales e internacionales a lo largo del proceso de diálogo continuo de conocimientos y tecnologías⁴⁷. Aunque la pluralidad de actores ha contribuido de diversas maneras con aportes económicos, apoyo logístico, apoyo político y técnico, en un ejemplo de diálogo interregional e internacional de saberes, todas las decisiones pasaron por los sistemas de asamblea de la comunidad achuar a través de la NAE. El método es relevante, ya que es un proyecto basado en la participación comunitaria de quienes serán los principales beneficiarios del mismo.

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

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 establecidos⁴⁸.

El estudio de factibilidad técnica y de diseño de este proyecto muestra la importancia de los saberes originarios como base de una forma de economía social del conocimiento en la región. Aquél contó con un análisis de eficiencia de diseños de barcos adaptados a las condiciones de los ríos amazónicos de la zona, a partir de diversos modelos propuestos tanto por empresas navales, técnicos navales y diseños originarios/ancestrales de la comunidad. En este proceso, se analizaron técnicamente dichas 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). Estos incluyeron diseños de barcos ancestrales de la cultura originaria achuar que han servido para navegar estos ríos desde hace varios siglos. En un primer momento, se solicitaron diseños a dos empresas de construcción de navíos en la costa ecuatoriana, Tecnavin y Faramosa, que los realizaron en función de las regulaciones nacionales de construcción. Una vez presentados los diseños y socializados con la comunidad, ésta los descartó, debido a que su experiencia de navegación 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 monocascos del MIT y, al mismo tiempo, digitalizar los diseños tradicionales de canoas utilizadas históricamente por las comunidades de la región. A través de estas tecnologías, se comprobó que los diseños tradicionales y originarios eran los más adecuados, dadas las condiciones de los ríos y las necesidades de adaptabilidad a tec-

48 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 los Ecolodges Kapawi y Sharamentsa (Kara Solar, 2014).

nología 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. Ello permite, por un lado, prevenir los efectos de las colisiones con objetos arrastrados por los ríos y, por otro, 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 microredes de energía eléctrica, que podrán abastecer a los lugares donde se encuentren las estaciones para otros usos, como turismo comunitario, escuelas comunitarias, centros de salud, entre otros. Ello complejiza el proyecto 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 originarios en 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 originarios y los conocimientos modernos para la construcción de dispositivos tecnológicos proporcionen herramientas para un desarrollo/economía alternativa, poscapitalista y posextractivista, en comunidades con una biodiversidad sensible. Se trata de una muestra clara de la contribución al buen vivir de estas comunidades, a partir de una perspectiva de un buen conocer.

5. MARCO JURÍDICO-POLÍTICO ECUATORIANO

Conforme al análisis realizado y para encuadrar las propuestas siguientes (sección 6) en el marco normativo ecuatoriano, conviene destacar que, desde una perspectiva internacional, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos⁴⁹, de 1966, amplió algunos derechos de la Declaración Universal de Derechos Humanos⁵⁰, 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 economía social del conocimiento, 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 Pacto, existen, al menos, cuatro espacios institucionales cuya actividad normativa resulta relevante para las recomendaciones señaladas abajo. Por una parte, en el contexto de la FAO, se adoptó, en 2001, el Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura⁵¹. En ese tratado 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 [estos]» (art. 9.2.c).

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

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

51 Véase <http://ftp.fao.org/docrep/fao/011/i0510s/i0510s.pdf>

En segundo lugar, es notoria la importancia del Convenio 169 de la OIT, de 1989, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes⁵². 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). Esta obligación se declina durante todo el articulado 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 Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales⁵³, aprobada en 2005, en el contexto de la UNESCO. 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 vulnerabilidad de los derechos colectivos⁵⁴. Esto permite, además, avanzar en la tradicional polémica que los derechos colectivos han 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 las siguientes recomendaciones, destacamos los relacionados con el fortalecimiento de su identidad y características (art. 57.1.1º y 9º), la necesidad de consulta previa⁵⁵ respecto a procesos productivos relacionados con recur-

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

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

54 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-Viñas et al., 2015).

55 En cuanto a la consulta previa y prelegislativa existen algunas dudas respecto a la efectiva aplicación de las mismas y sobre todo quedan vacíos en la norma en cuanto a la aplicación de los resultados de dichas consultas. Por ejemplo, el artículo 57.7º regula el tema pero al final se incluye: «Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley». Asimismo, el artículo 398 indica: «Si del referido proceso de consulta resulta una oposición mayoritaria de la comunidad respectiva, la decisión de ejecutar o no el proyecto será adoptada por resolución debidamente motivada de la instancia administrativa superior correspondiente de acuerdo con la ley». Consideramos que se debe ser muy cuidadosos al momento de interpretar dichos artículos por las consecuencias contrarias a la propia autode-

sos no renovables (art. 57.1.7º). En cierto sentido, esta protección puede extenderse a ciertos componentes materiales de los saberes originarios y tradicionales, en particular 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). Es importante recalcar las facultades de autodeterminación que promueve también la Constitución (art. 96), al reconocer todas las formas de organización de la sociedad, como expresión de la soberanía popular para desarrollar procesos de autodeterminación e incidir en las decisiones y políticas públicas y en el control social de los distintos niveles de gobierno. Del mismo modo, se proclama la independencia e igualdad jurídica de los Estados, la convivencia pacífica y la autodeterminación de los pueblos, así como la cooperación, la integración y la solidaridad (art. 412.1). Vale aportar también el artículo 322, en que donde se prohíbe toda forma de apropiación de conocimientos colectivos, en el ámbito de las ciencias, tecnologías y saberes originarios y también se prohíbe la apropiación sobre los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad. Así mismo es importante resaltar el artículo 402, que prohíbe el otorgamiento de derechos, incluidos los de propiedad intelectual, sobre productos derivados o sintetizados, obtenidos a partir del conocimiento colectivo asociado a la biodiversidad nacional.

Por último y, aunque con un carácter más sectorial, es relevante el marco normativo internacional sobre biodiversidad⁵⁶. En este sentido, la norma

terminación de las comunidades en temas tan sensibles, donde al parecer el estado tendría siempre la última palabra.

56 Como indicamos, el documento específico de Golinelli *et al.* (2015) del proyecto FLOK atiende de manera más específica a este tema, por lo que elaboraremos aquí unos apuntes mínimos sobre este marco normativo.

fundamental es el Convenio de Diversidad Biológica (CDB), ratificado por 168 Estados durante la Cumbre de la Tierra de Rio 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 otras⁵⁷, 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 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 poseedores de la tecnología. También es cierto que, como mostraremos (ver sección 6.1.b), la ineficacia de los modelos restrictivos 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 desincentivado 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.*, 2015, p. 14), así como otras posibilidades de licenciamiento (Golinelli *et al.*, 2015, p. 16-18).

Desde la perspectiva nacional, aparte de los principios fundamentales de interculturalidad y plurinacionalidad que analizamos en la sección 3.2 y los derechos asociados, el PNBV es la norma programática que define los

57 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).

lineamientos fundamentales de la política pública y, con ello, la efectividad del pacto constitucional. En el PNBV 2013-2017, existen distintos objetivos en alusión a la promoción de los saberes originarios, que deben considerarse para analizar el rol que éstos pueden desempeñar en una economía social del conocimiento común y abierta.

Conviene destacar que el estatuto de estos saberes originarios 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, p. 13). En todo caso, el PNBV 2009-2013 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» (SENPLADES, 2013, 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 conocimientos originarios, 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 subobjetivos que instan la adopción de las recomendaciones de política pública que formulamos abajo. El principal es el 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 an-

cestrales (4.8.g), su adaptación a los contenidos curriculares (4.8.b) o la difusión e 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 (LOEI⁵⁸). 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 originarios 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 originarios. Específicamente se señala, dentro de la globalidad del objetivo 7, el de «reconocer, respetar y promover los conocimientos y saberes ancestrales, las

58 Véase <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).

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 PARA LA POLÍTICA PÚBLICA

Hasta este punto hemos delimitado el marco epistémico, normativo y político dentro del que cabe avanzar en el diálogo intercultural para que los saberes originarios constituyan efectivamente el elemento diferencial de la transición en Ecuador y la Región hacia la economía social del conocimiento común y abierta. Este análisis ha tenido como premisa la hipótesis de que se trata de una fuerza cognitiva esencial, que no cabe excluir de ninguna apuesta realista por el buen vivir. En esta última sección, buscaremos concretar algunos lineamientos de política pública que aproximen este objetivo⁵⁹. Aunque desde una perspectiva holística, se analizarán 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

a) 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 originarias) y la singularidad de los métodos de

⁵⁹ 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 posteriores gracias a diálogos y debates mantenidos en forma colaborativa con los participantes de la mesa, en torno a las propuestas salidas de la Cumbre. Es importante recalcar que estas propuestas son más que nada principios rectores para iniciar reflexiones y debates en estas temáticas y sobre todo para evidenciar los puntos más sensibles que entendemos deben ser atendidos desde las instituciones del Estado, en tanto exigidas desde las comunidades y pueblos involucrados en la gestión, uso y reproducción de dichos saberes.

transmisión del saber en general, para 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 Latina⁶⁰. 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 de los pueblos originarios y atender a sus necesidades específicas, como alimentar procesos de generación de nuevos hombres y mujeres de saberes, que no pueden venir completamente importadas de la modernización occidental (Cajete, 2013, pp. 42-43). En ocasiones, tanto la presente 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 reconocidos⁶¹.

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 adecuadas 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 cuenten 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, pp. 165-166). Por otra parte, incidiendo en el uso dentro de instituciones clave del Esta-

60 Véase Moya (2013). También Cajete (2013, pp. 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.

61 Véase Ladenheim *et al.* (2013, p. 179), para un ejemplo de estas políticas de reconocimiento respecto a las comunidades en Argentina.

do, como los funcionarios y representantes públicos o los medios académicos, donde ha existido un cierto avance en el estudio de estos campos⁶².

Precisamente en este ámbito científico, se ha producido en las últimas décadas un mayor reconocimiento de la relevancia de los saberes originarios 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, p. 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 originarios⁶³. Cuestión distinta y respecto a la que existe un amplio margen de mejora es la capacidad de transferencia de esos conocimientos originarios hacia proyectos productivos que mejoren la calidad de vida de las comunidades o hacia reformas en el funcionamiento de

62 Kowii (2013, pp. 142-143) 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 originarias 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/>.

63 Véase el caso de la «Declaración Jurada Ambiental» en Argentina (Ladenheim et al., 2013, p. 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).

las Administraciones Públicas que aprovechen y reconozcan esos saberes en beneficio del proyecto plurinacional.

b) Bioconocimientos

Como hemos indicado, éste es un punto crucial para el futuro de los saberes originarios 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. Ello es especialmente relevante en Ecuador, país megadiverso⁶⁴. Sin embargo, como se ha analizado en el documento FLOK a este respecto (Golinelli *et al.*, 2015), la posibilidad de que 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 o cómo articular una protección eficaz específica. 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, lo que hace ineficaces las actuales protecciones para detener la sangría de explotación neocolonial de los bioconocimientos originarios. 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 originarios, 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 conoci-

64 «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, p. 66).

mientos, 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 proceso 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 TIC. Esto ha incentivado la expansión de la investigación en países grandes pero antes periféricos (Brasil, Malasia y Sudáfrica), así como en otros pequeños, como Cuba y Costa Rica. Por otra parte, ha incentivado también el 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 condición 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 (COESC+i) y el cuerpo normativo y de planificación que lo acompaña. El COESC+i pretende convertirse en la regulación de referencia para la economía social del conocimiento común y abierto, 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 economía social del conocimiento, con especial incidencia en la participación de las comunidades para la elaboración de políticas basada en evidencias⁶⁵.

⁶⁵ Puede consultarse el wiki abierto para las aportaciones en el proyecto de COESC+1 en: http://coesc.educacionsuperior.gob.ec/index.php/C%C3%B3digo_Org%C3%A1nico_de_Econom%C3%ADa_Social_del_Conocimiento_e_Innovaci%C3%B3n.

En general, resulta prioritario que las políticas públicas relacionadas con la gestión de los saberes y conocimientos originarios, 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 originarios, 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.

a) Patrimonialidad

A partir de las discusiones sobre la noción de patrimonialidad mantenidas durante la Cumbre del Buen Conocer, se considera importante una estrategia efectiva y de reconocimiento que permite proteger y sobre todo 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/originarias 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 bioconocimiento, las fiestas, la artesanía, la memoria colectiva y el conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica de Ecuador.

b) Educación y ciencia

Es importante promover la apertura a metodologías y prácticas educativas propias de los pueblos originarios. Es también relevante 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 im-

portante promover la investigación local para la construcción de una ciencia propia de los pueblos originarios. 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/originarios, 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 nuevos practicantes a las tecnologías informáticas, centros de investigaciones especializadas y de vanguardia en el saber y conocimiento científico, así como a la participación en encuentros internacionales especializados. En este sentido, el vehículo de los Infocentros⁶⁶ se considera un recurso estratégico.
- Reconocimiento de sabios, guías espirituales, yachaks, taytas y mamas y de sus saberes en igualdad y equivalencia con otro tipo de científicos, desarrollando mecanismos que se adapten a la especificidad de cada campo de conocimiento y permitan su inclusión en el Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.

⁶⁶ Véase Torres y Vila-Viñas (2015), de FLOK Society, para profundizar sobre el rol que pueden desempeñar estos infocentros en la economía social del conocimiento.

- Elaborar un código de investigación y un protocolo para que los investigadores de los saberes, conocimientos, tecnologías y prácticas ancestrales/originarias, tradicionales y populares desarrollen sus actividades en el marco de la regulación y la promoción de la propiedad intelectual comunitaria.
- Promover y asegurar la realización de consultas previas, libres y bien informadas, a fin de contar con los respectivos consentimientos respecto de los procesos de investigación, sistematización, difusión y aplicación de los saberes ancestrales/originarios. Estos procesos incluirán información, participación 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 e investigadoras propias de las comunidades, pueblos y nacionalidades, la generación de nuevos practicantes de los saberes ancestrales/originarios 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) a las comunidades que han participado en ellas. Asimismo, promover la extradición, repatriación y devolución a los pueblos originarios de los saberes y símbolos identitarios saqueados desde la Colonia hasta hoy
- Incentivar y apoyar las iniciativas comunitarias orientadas al intercambio de los saberes, semillas y tecnologías ancestrales/originarias, así como las prácticas culturales a nivel nacional e internacio-

nal, facilitando procesos de articulación e integración entre pueblos a nivel regional.

- En las convocatorias públicas de investigación, considerar la necesidad, cuando se relacionen con saberes ancestrales/originarios, 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/originarios 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/originarios y las comunidades en distintos ámbitos.
- Generar protocolos, mecanismos jurídicos y administrativos para colectivizar y comunitarizar los conocimientos científicos resultantes de procesos investigativos e innovaciones tecnológicas que hayan tenido como base los saberes de los pueblos originarios, montubios y afros, así como la socialización, fuera de protocolos mercantiles, de conocimientos que puedan asegurar la continuidad de los pueblos, como forma de compensación por la usurpación centenaria de sus saberes.

c) Biodiversidad y prácticas agrícolas (bioconocimiento)

Se trata de áreas muy importantes en la gestión de los saberes originarios, tradicionales y populares. La posibilidad de desarrollar proyectos de diversas formas de economía de subsistencia en estos campos es increíblemente amplia en un territorio megadiverso como Ecuador. En todo caso, conviene no olvidar que estos ámbitos constituyen también una de las mayores

amenazas, si no se gestiona conforme a los principios del buen conocer. Los bioconocimientos que poseen los pueblos originarios pueden ser invaluablemente monetariamente, por lo que su buena gestión será imprescindible para la subsistencia como pueblos. 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 bioconocimiento 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/originarias, técnicas y métodos ecológicamente amables y sustentables, mediante el diseño, aprobación e implementación de políticas públicas diferenciadas de acceso a la tierra y agua, 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.

d) 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 ello, los conocimientos y saberes de los pueblos originarios están completamente ligados a sus territorios, de modo que la buena gestión de sus saberes implica la buena gestión y protección de sus territorios. En tal sentido, se propone:

- Valorar y potenciar la estrecha relación entre los saberes, conocimientos, tecnologías y prácticas ancestrales/originarios y tradicionales a los territorios y la cosmovisión de sus portadores. Esta debe

constar en todos los planes de vida⁶⁷ territoriales, así como también en los instrumentos de planificación regional y nacional.

- Garantizar la preservación y protección de los territorios ancestrales/originarios de los pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afroecuatorianas como condición para la existencia de los saberes ancestrales/originarios y sus portadores. Los territorios son base material indispensable para su reproducción.

e) Gobernanza

La gobernanza se trata de 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 tales sujetos se empoderen en la auto-gestión de sus proyectos políticos como pueblos dentro del Estado ecuatoriano. Dentro de esta comprensión práctica de la plurinacionalidad, 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*.
- 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.

67 Un plan de vida Indígena es un instrumento de planeamiento que se construye a partir de un proceso participativo de autodiagnóstico. 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. REFERENCIAS

- 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. (2009). Siempre más democracia, nunca menos. A manera de prólogo. En A. Acosta & E. Martínez (Eds.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Acosta, A. (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.
- Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (1a ed). Barcelona: Icaria.
- Argueta Villamar, A. (2013). Conocimientos tradicionales y diálogo de saberes para vivir bien. En C. Campos & M. Rivadeneira (Eds.), *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales* (pp. 63-83). Quito: SENESCYT. Recuperado a partir de <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf>
- Barandiaran, X., & Vazquez, D. (2013). Sumak Yachay: Devenir Sociedad del Conocimiento Común y Abierto, Designing the FLOK Society (v.1.4.3). IAEN. Recuperado a partir de <http://flocksociety.org/docs/Espanol/0.1.pdf>.
- Baronti, H. (2014, agosto 9). Buen vivir, Buen conocer y Buen Resistir. Una triada conceptual posible y necesaria. Recuperado a partir de <http://baronti.net/textos/286-buen-vivir>
- Berardi (Bifo), F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños, Recuperado de. Recuperado a partir de <http://www.traficantes.net/libros/la-fabrica-de-la-infelicidad>
- Bourgine, P., & Stewart, J. (2004). Autopoiesis and cognition. *Artificial life*, 10(3), 327–345.
- Boutang, Y. M. (2004b). *Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo, en Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, recuperado de. Recuperado a partir de <http://www.traficantes.net/libros/capitalismo-cognitivo-propiedad-intelectual-y-creacion-colectiva>
- Caba, S., & García, G. (2014). La denuncia al eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento. *Polis (Santiago)*, 13(38), 45–66.
- Cajete, G. A. (2013). Exploring American Indian Epistemologies: Perspectives Toward the Development of a Contemporary Indigenous Pedagogy. En C. Campos & M. Rivadeneira (Eds.), *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales* (pp. 41-59). Quito: SENESCYT. Recuperado a partir de <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf>
- Carpio, P. (2009). El Buen Vivir más allá del desarrollo: La nueva perspectiva Constitucional. En A. Acosta & 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 E. Mendieta & S. Castro-Gómez (Eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (pp. 169–205). México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, S. (comp.), *El Giro Decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más*. En S. Castro-Gómez (Ed.), *El Giro Decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9–23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cholango, H. (2014). Sumak Kawsay y mundo indígena Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, & N. Deleg Guazha (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista*. Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Chuji, M. (2014). Sumak Kawsay versus desarrollo. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, & N. Deleg Guazha (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista*. Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- C.O.N.A.I.E. (2007). Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional. CONAIE.
- Corsani, A. (2006, abril). Producción de saberes y nuevas formas de acción política. Recuperado 15 de marzo de 2015, a partir de <http://eipcp.net/transversal/0406/corsani/es>
- Cortez, D. (2010). Genealogía del «Buen Vivir» en la nueva constitución ecuatoriana. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute* (pp. 227–248).
- Cortez, D. (2013). Régimen de saber ancestral. En C. Campos & M. Rivadeneira (Eds.), *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales* (pp. 13–24). Quito: SENESCYT. Recuperado a partir de <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf>
- Cortez, D., & Wagner, H. (2010). Zur Genealogie des indigenen «guten Lebens» («sumak kawsay») in Ecuador. En L. Gabriel & H. Berger (Eds.), *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch mandelbaum verlag* (pp. 167–200). mandelbaum verlag.
- Cumbre del Buen Conocer. (2014, mayo). Declaración del Buen Conocer. FLOK Society, Quito, 30 de mayo 2014. Recuperado a partir de <http://flokociety.org/wp-content/uploads/2014/05/Declaraciones-Buen-Conocer.pdf>
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. (M. Morey, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México D.F.: Ediciones Era.
- Escobar, A. (1993). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. *Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca*, 51–86.
- Escobar, A. (2011). Una minga para el posdesarrollo. *Signo y pensamiento*, 30(58), 278–284.
- Estermann, J. (2014). *Colonialidad, descolonización en interculturalidad: apuntes desde la filosofía intercultural* (38.ª ed.). Recuperado a partir de <http://polis.revues.org/10164>

- 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 & S. Touza, Trads.). Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado a partir de <http://www.traficantes.net/libros/caliban-y-la-bruja>
- Figueroa, V. (2013). Biodiversidad, conocimiento tradicional e investigación. En C. Campos & M. Rivadeneira (Eds.), *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales* (pp. 113-120). Quito: SENESCYT. Recuperado a partir de <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf>
- Foucault, M. (1974). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. (E. C. Frost, Trad.) (5ª ed.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1978). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (A. Garzón, Trad.) (3a ed. cast.). Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*. (U. Guñazú, Trad.) (10ª ed. cast.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). Los anormales. Conferencia en el Instituto de Medicina Social de Rio de Janeiro. En J. Varela & F. Alvarez-Uria (Eds.), *La vida de los hombres infames* (pp. 83-91). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Colegio de Francia 1978-9*. (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fundación Museos de la Ciudad, (FMQ). (2014). *Imaginar el Mercado de San Roque*. FMQ.
- Gasché, J. (2008). La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad? En J. Gasché & R. Podestá (Eds.), *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*, 122. Recuperado a partir de http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_JC_Gimeno_Conversacionessobredesdedecolonialidad.pdf
- Golinelli, S., Vega-Villa, K., & VillaRomero, J. F. (2015). Biodiversidad: ciencia ciudadana, saberes ancestrales y biodiversidad aplicada en la economía social del conocimiento. En D. Vila-Viñas & X. E. Barandiaran (Eds.), *Buen Conocer - FLOK Society*. Quito, Ecuador: IAEN - CIESPAL. Recuperado a partir de <http://book.floksociety.org/ec/2/2-2-biodiversidad-ciencia-ciudadana-saberes-ancestrales-y-biodiversidad-aplicada-en-la-economia-social-del-conocimiento>
- Grosfoguel, R., & Mignolo, W. (2008). Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa*, 9. Recuperado a partir de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600903>
- Gudynas. (2011). Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento*, 462.
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2010). Si eres tan progresista? por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas. *Ecuador Debate*, 79(5), 61-82.
- Icaza, J. (1934). *Huaspungo*. Quito: Imprenta Nacional.
- Jara, C. (2014). *Interculturalidad. Presentación para Cumbre del Buen*. Presentado en Cumbre del Buen Conocer, Quito, Ecuador.

- Kara Solar. (2014). *Estudio de Factibilidad y Modelo de Negocio*.
- Kowii, A. (2013). Importancia de las lenguas en las concepciones epistemológicas diversas. Ideas para su fortalecimiento, uso y difusión en el estado intercultural y plurinacional. En C. Campos & M. Rivadeneira (Eds.), *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales* (pp. 139-44). Quito: SENESCYT. Recuperado a partir de <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf>
- Kowii, A. (2014). El Sumak Kawsay. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, & N. Deleg Guazha (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista*. Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Ladenheim, R., Gordon, A., Sleiman, C., & Alegría, D. (2013). Saberes ancestrales y políticas de ciencia, tecnología e innovación (CTI) en Argentina. En C. Campos & M. Rivadeneira (Eds.), *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales* (pp. 139-44). Quito: SENESCYT. Recuperado a partir de <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf>
- Lander, E. (1993). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. Buenos Aires: CLACSO.
- López-Tarabochia, M. (2013, noviembre 26). Noam Chomsky destaca la resistencia indígena en la protección del planeta. Recuperado a partir de <http://servindi.org/actualidad/96790>
- Macas, L. (2014). El Sumak Kawsay. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, & N. Deleg Guazha (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista*. Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Martínez Esguerra, E. (2013). *Especialización y el lugar de los carpinteros en dos ciudades andinas* (Tesis de maestría en Estudios Socioambientales). FLACSO Ecuador, Quito. Recuperado a partir de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6332/2/TFLACSO-2013EME.pdf>
- Mignolo, W. (1993). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Moya, R. (2013). El acceso y la inclusión de indígenas y afrodescendientes en las universidades latinoamericanas. *Pueblos indígenas y educación*, 63, 31-104.
- Nietschmann, B. (1992). *The interdependence of biological and cultural diversity*. Kenmore, WA: Center for World Indigenous Studies.
- Oviedo, A. (2014). Ruptura de dos paradigmas. En A. Oviedo (Ed.), *Bifurcación del Buen Vivir y el sumak kawsay* (pp. 137-224). Quito: Sumak Ediciones.
- Pacari, N. (2013). *Conocer el SUMAK KAWSAY, Buen Vivir, desde la cosmovisión indígena*. Bilbao.
- Panikkar, R. (1996). Religión, Filosofía y Cultura. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 125-148.
- Pérez Flores, G. A. (2013). Lengua y epistemología en el estado intercultural. En C. Campos & M. Rivadeneira (Eds.), *El diálogo de saberes ancestrales en los Estados plurinacionales* (pp. 155-67). Quito: SENESCYT. Recuperado a partir de

<http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/01/EL-DIA%CC%81LOGO-DE-SABERES-en-los-Estados-Plurinacionales.pdf>

- Pozo Menares, G. (2014). ¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad: reflexiones para el caso mapuche. *Polis*, 38. Recuperado a partir de <http://polis.revues.org/10099>
- Quijano, A. (1995). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios latinoamericanos*, 2(3), 3–19.
- Quijano, A. (1999). La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. En Castro Gómez, S.; Guariola-Rivera y C. Millán de Benavides (editores),. En S. Castro-Gómez, Guariola-Rivera, & C. Millán (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial* (pp. 3–28). Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-245). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2010). América latina: hacia un nuevo sentido histórico. En I. En León (Ed.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.
- Quijano, A., & Wallerstein, I. (1992). Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Sciences Journal*, 134.
- Quinatoa Cotacachi, E. (2007). Intelectuales Indígenas del Ecuador. En C. Zapata Silva (Ed.), *Intelectuales Indígenas piensan América Latina* (Vol. 2). Quito: Abya-Yala.
- Ramírez Gallegos, R. (2014). *La virtud de los comunes: de los paraísos fiscales al paraíso de los conocimientos abiertos*.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y Colonialidad. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial* (pp. 289-303). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rodríguez López, E., & Sánchez Cedillo, R. (2004). Entre el capitalismo cognitivo y el Commonfare. En *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rullani, E. (2004). El capitalismo cognitivo: ¿Un déjà-vu? En *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Santos, B. (2003). *La Caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B. (2006). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- Santos, B. (2010a). *Descolonizar el Saber, Reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Santos, B. (2010b). *Para descolonizar occidente. Mas allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- SENPLADES. (2013). *Plan Nacional del Buen Vivir*. Ecuador: Gobierno de la República del Ecuador. Recuperado a partir de <http://www.buenvivir.gob.ec/>
- Shiva, V. (s. f.). Las patentes son el objetivo, la ingeniería genética es la excusa [Internet]. Recuperado a partir de <http://www.banquete.org/banquete05/visualizacion.php?id=204>
- Tasiguano, A. L., Yamberla, C., Karkras, A., Cachiguango, G., & Lema, A. (2014). Saberes y Conocimientos Ancestrales y Tradicionales. IAEN. Recuperado a partir de <https://flokociety.co-ment.com/text/2AJgGaYbiXv/view/>

- Torres, J., & Vila-Viñas, D. (2015). Conectividad: Accesibilidad, soberanía y autogestión de las infraestructuras de comunicación. En D. Vila-Viñas & X. E. Barandiaran (Eds.), *Buen Conocer - FLOK Society. Modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en el Ecuador*. Quito, Ecuador: IAEN - CIESPAL. Recuperado a partir de <http://book.floksociety.org/ec/4/4-3-conectividad-acceso-soberania-y-autogestion-de-infraestructuras-de-comunicacion/>
- Tortosa, J. M. (2012). *Sumak Kawsay, Buen Vivir, ¿alternativa al desarrollo?*. Barcelona: Universitat de la Pau.
- Unceta, K. (2014). *Desarrollo, Postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. (A. Acosta & E. Martínez, Eds.). Ediciones Abya-Yala.
- 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-Viñas, D., Botero, C., Durán, S., Gemetto, J., Gutiérrez, B., Saenz, & Soler, P. (2015). Cultura: Acceso y sostenibilidad en la era de la cultura libre. En D. Vila-Viñas & X. Barandiaran (Eds.), *Buen Conocer - FLOK Society. Modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en el Ecuador*. Quito, Ecuador: IAEN-CIESPAL. Recuperado a partir de <http://book.floksociety.org/ec/1/1-2-cultura-acceso-y-sostenibilidad-en-la-era-de-la-cultura-libre>
- Viteri Gualinga, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis*, 3. Recuperado a partir de <http://polis.revues.org/7678>
- Walsh, C. (2004). Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. En C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13–35). Quito: UASB-Abya Yala.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 48.